REALLEXIKON
FÜR
ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG
DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

ERNST DASSMANN

HEINZGERD BRAKMANN, CARSTEN COLPE, ALBRECHT DIHLE
JOSEF ENGEMANN, KARL HOHEISEL, WOLFGANG SPEYER
KLAUS THRAEDE

Lieferung 137

Indien – Inkrustation



1996

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

Die Supplement-Lieferungen 1–6 des RAC enthalten folgende Artikel:

Aaron
Abecedarius
Aegypten II (literaturgeschichtlich)
Aeneas
Aethiopia
Africa II (literaturgeschichtlich)
Afrika
Agathangelos
Aischylos
Albanien (in Kaukasien)
Altersversorgung
Amazonen
Ambrosiaster
Amen
Ammonios Sakkas
Amos
Amt
Anfang
Ankyra
Anredeformen
Aphrahat
Aponius
Apophoreton
Aquileia
Arator
Aristeasbrief
Aristophanes
Arles
Ascia
Asterios v. Amaseia
Athen I (Sinnbild)
Athen II (stadtgeschichtlich)
Augsburg
Axomis (Aksum)
Barbar I
Barbar II (ikonographisch)

In dem bei der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung in Münster erscheinenden „Jahrbuch für Antike und Christentum" sind weitere Nachträge zum RAC enthalten:

Baruch	17 (1974) 177/90
Büchervernichtung	13 (1970) 123/52
Calcidius	15 (1972) 236/44
Consilium, Consistorium	11/12 (1968/69) 230/48
Constans	2 (1959) 179/84
Constantinus II	2 (1959) 160f
Constantius I	2 (1959) 158/60
Constantius II	2 (1959) 162/79
Erbrecht	14 (1971) 170/84
Euripides	8/9 (1965/66) 233/79
Fuchs	16 (1973) 168/78
Gans	16 (1973) 178/89

Die im „Jahrbuch" erschienenen Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Lieferungen des RAC aufgenommen.

ISBN 3-7772-9614-7 (RAC Lieferung 137)

BEGRÜNDET VON

FRANZ JOSEPH DÖLGER, THEODOR KLAUSER, HELMUT KRUSE,

HANS LIETZMANN, JAN HENDRIK WASZINK

FORTGEFÜHRT VON DER

NORDRHEIN-WESTFÄLISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

BEARBEITET IM

FRANZ JOSEPH DÖLGER-INSTITUT DER UNIVERSITÄT BONN

Das RAC dient als Hilfsmittel zur Erforschung der Spätantike, also der Epoche, die etwa die ersten fünf christlichen Jahrhunderte umfaßt. In dieser Zeit nahm das Christentum Gestalt an, und zwar im Rahmen der antiken Kultur mit ihren mannigfachen heidnischen und jüdischen Traditionen. Daraus ergibt sich die Fragestellung der Artikel des RAC: Wie hat die christliche Botschaft, einer nichtchristlichen Umwelt gepredigt und von ihr angenommen oder abgelehnt, das Empfinden, Denken und Verhalten dieser Menschen beeinflußt? Und in welcher Weise haben sich die Christen bei der Herausbildung ihrer eigenen Lehre, ihrer sozialen Organisation, ihrer Gebräuche und Verhaltensnormen von den bestehenden Traditionen ihrer nichtchristlichen Umwelt bestimmen lassen?

Die allmähliche Einordnung der christlichen Kirche in Staat und Gesellschaft der griechisch-römischen Welt und ihrer Nachbargebiete war der bedeutsamste Vorgang in der Spätantike und legte das Fundament der mittelalterlichen und neuzeitlichen Kultur. Für das RAC bildet deshalb im allgemeinen das Ende des 6. Jahrhunderts die zeitliche Grenze, bis zu der die Einzelphänomene in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt werden. Dabei kommen nicht nur bestimmte Erscheinungen des religiösen Lebens, theologisch bedeutsame Begriffe und Vorstellungen und dgl. zur Sprache. Vielmehr sollen Staat und Gesellschaft, Recht und Wirtschaft, Literatur, Kunst und Wissenschaften, Alltagsleben und materielle Kultur unter dem Gesichtspunkt der Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt Berücksichtigung finden.

Die betreffenden Sachverhalte, nichtchristliche wie christliche, werden in den Artikeln unabhängig vom konfessionellen oder weltanschaulichen Standpunkt des Verfassers dargestellt. Darum dienen unentbehrliche Ausdrücke wie „Heidentum“, „heidnisch“ nur der wertneutralen Kennzeichnung des Nichtchristlichen und Nichtjüdischen.

Für den Inhalt der Artikel sind die Bearbeiter verantwortlich. Es wird daher gebeten, Artikel stets mit dem Verfassernamen und nicht nur unter „RAC“ zu zitieren.

Redaktion: F. J. Dölger-Institut, Lennéstraße 41, D-53113 Bonn

ERSCHEINUNGSWEISE

Die Ausgabe erfolgt in Lieferungen von je 5 Bogen = 80 Seiten (160 Spalten). Es erscheinen jährlich 3 bis 4 Lieferungen. 8 Lieferungen bilden einen Band. Mit der Schlußlieferung jedes Bandes wird dessen Halbleder-Einbanddecke geliefert.

Das Inhaltsverzeichnis der Lieferung steht auf Seite 4 des Umschlags.

Satz, Druck u. Broschur: Allgäuer Zeitungsverlag GmbH, Kempten (Allgäu)

ISBN 3-7772-5006-6 (Werk), ISBN 3-7772- 9614-7 (Lieferung 137)

Indien.

A. Nichtchristlich. I. Alter Orient. Zwischen den Kulturzentren des Alten Orients u. dem ind. Subkontinent bestanden seit früher Zeit indirekte, auf der Seeroute durch den Pers. Golf auch direkte Beziehungen (P. Briant, L'Asie centrale et les royaumes proches-orientaux du premier millénaire [Paris 1984]; Karttunen 11/31; H. I. MacAdam, Dilmun revisited: Arab. Archaeol. Epigr. 1 [1990] 49/87). Doch trat I. erst wirklich in den Gesichtskreis der vorderasiatischen Welt, als Dareios I das Land am Indus dem Perserreich der Achämeniden einverleibte (Frye 104f). Das zeigt schon der Sprachgebrauch (K. Karttunen, The name of India: Cracow Indol. Stud. 1 [1995] 151/63). Der Name des Landes ist von dem des Flusses hergeleitet, der in den ind. Sprachen mit s-anlautet (sindh-), das im Iranischen zu h- (hind-) wurde. In dieser Form übernahmen Semiten (hebr. hoddu [vgl. zB. Esth. 1, 1], aram. henda) u. Griechen den Fluß- u. Ländernamen, unter diesen die Ioner mit Psilose des Hauchlautes (Ἰνδός, Ἰνδία). Der Verfasser des Periplus des Roten Meeres (Peripl. M. Rubr. 38; dazu Plin. n. h. 6, 71) bezog den Flußnamen im 1. Jh. nC. direkt aus einer ind. Sprache u. gab ihn als Σίνθος wieder. Die oft vorgeschlagene Identifikation des biblischen Ophir mit I. läßt sich nicht halten (Karttunen 16/9). Ebenso wenig wird man im Goldland 'awilah (LXX: Ευιλατ), um das der Paradiesstrom Pison fließt (Gen. 2,11), I. zu sehen haben, denn das Wort bezeichnet an anderen Stellen ein wohldefiniertes arab. Territorium. – Das derart als I. bezeichnete Gebiet umfaßte die Paropamisaden (Kabul-Tal), Gandhara (sog. Nordwestprovinz), den Punjab (Fünfstromland) u. das untere Indus-Tal (Sindh), also etwa das heutige Pakistan mit Ausnahme Belutschistans (das antike Arachosien) u. unter Einschluß des östl. Afghanistan. Der Grad der Einbeziehung in das Achämenidenreich scheint je nach Landesteil von einfacher Tributpflicht bis zur Eingliederung in das Satrapiensystem, wie es Herodot beschreibt (3, 91. 97. 101), gereicht zu haben. Das Heer, das Xerxes iJ. 480 vC. gegen Griechenland führte, umfaßte ein großes ind. Kontingent (ebd. 7, 65. 70; 8, 113; 9, 31). Umgekehrt spiegelt sich der achämenidische Einfluß auch außerhalb des beschriebenen Territoriums noch in der ind. Kunst des 3. Jh. vC. (Karttunen 60/4) u. im Gebrauch des Aramäischen, der Verwaltungssprache des Achämenidenreiches (s. u. Sp. 10f. 13), aus dessen Alphabet auch die ältesten ind. Schriftsysteme hergeleitet sind.

II. Vorkaiserzeitlich. a. Entstehung eines Indienbildes bei den Griechen. Im Auftrag Dareios' I unternahm der Kapitän Skylax v. Karyanda in Karien eine Fahrt den Indus abwärts u. um die arab. Halbinsel herum bis zum Nordwestende des Roten Meeres. Er beschrieb sie in griechischer Sprache als Periplus, also in der damals üblichen Form geographischer Literatur, die Länder anhand der Stationen einer Küstenfahrt erfaßt u. Informationen aus dem Hinterland derart ord-

net (R. Güngerich, Die Küstenbeschreibung in der antiken Literatur [1950]; P. Janni, La mappa e il periplo. Cartografia antica e spazio odologico [Roma 1984]). Aus Skylax' Bericht sind etliche Toponyme u. einige Nachrichten erhalten. Gerade aus I. scheint er mancherlei Wunderdinge berichtet zu haben, sei es aus Erzählungen Einheimischer, sei es, daß er Wunderwesen, die schon die griech. Sage am Rand der Welt ansiedelte (Kynokephalen, Skiapoden, Enotokoiten u. a.), nach I. versetzte, während andere sie in Afrika (Äthiopien) fanden (Hesiod. frg. 153 M./W.; Alcman frg. 148 Page; O. Stein, Kl. Schriften [1985] 90/8; P. Lindegger, Griech. u. röm. Quellen zum peripheren Tibet 2 [Zürich 1982] 69f; Karttunen 65/9. 127/34; ders., Distant land in classical ethnography: Graz-Beitr 18 [1992] 195/204). Ob dann der Milesier Hekataios kurz vor 500 vC. in seiner γῆς περίοδος, einer großangelegten Erläuterung der ersten, von seinem Landsmann Anaximandros entworfenen Weltkarte, neben anderer ihm vorliegender Periplus-Literatur auch Skylax benutzte, ist umstritten (Dihle, Arabien 42f). Hekataios teilte in diesem Werk auch Ergebnisse eigener Reisen mit, etwa über Ägypten, aber I. hatte er nicht bereist, so daß aus diesem Abschnitt nur einige Angaben aus zweiter Hand erhalten blieben (FGrHist 1 F 294/9). Aus ihnen geht hervor, daß Hekataios I. bzw. seine Bevölkerung nicht als Einheit betrachtete, die Inder vielmehr als ein Volk unter vielen in dieser Region ansah. Wohl aber ordnete er I. als Ganzes in ein Weltbild ein, in dem erstmals die drei Kontinente *Europa, Asien u. Libyen (**Afrika) unterschieden wurden: I. fiel der Platz im äußersten Osten Asiens zu. Dort lag es wohl auch in der Vorstellung des Aischylos, der es als Heimat des *Kamels erwähnt (supplic. 284/6). – Vor allem auf der Basis der bei Hekataios u. Skylax verfügbaren, von ihm keineswegs vollständig verwerteten, aber auch aus angrenzenden Ländern stammenden (Karttunen 150) Nachrichten entwarf *Herodot als erster ein Bild (3, 97/106; G. Fussman, Histoire du monde indien: Annuaire du Collège de France 85 [1984/85] 639/47; Dihle, Arabien 53), das Land u. Volk I.s als Einheit erfaßte. Das ist bemerkenswert, da sowohl Hekataios als auch die von Herodot (3, 91/3) sicherlich aus persischer Quelle referierte Liste der Satrapien u. Tribute zwar indische Einzelvölker, aber nicht I. als Ganzes aufführen. Besonderes Interesse für I. hingegen hegte Herodot nicht, denn für das Perserreich, in dem er ganz Asien vereint sah, hatte das Land nur marginale Bedeutung. Bezeichnenderweise fehlt I. im Bericht über die Wanderung der Io in der dem Aischylos zugeschriebenen Prometheus-Tragödie (Prom. 673/852), der vielleicht das Weltbild des Aristeas v. Prokonnesos wiedergibt. Herodots I.exkurs dient nur dem Zweck, die Hauptquelle des pers. Goldes zu beschreiben (3, 97f; vgl. Soph. Ant. 1038; Sophokles scheint nach Plin. n. h. 37, 40 auch die ind. Herkunft des *Bernsteins erwähnt zu haben). Hier liest man erstmals die fortan mit I. in der griech. Literatur untrennbar verbundene Geschichte von den goldgrabenden Riesen-*Ameisen, denen die Eingeborenen im Nordwesten des Landes das *Gold ablisten (H. J. Horn: o. Bd. 11, 902f). Vielleicht beruht diese Überlieferung auf einem Übersetzungsmißverständnis: Murmeltiere, vor deren Bauten man im Himalaya goldhaltigen Sand gefunden hatte, wurden auf der Wanderung der Information durch mehrere Sprachen aufgrund von Homophonien zu Ameisen (Lit.: Zambrini 121 u. Karttunen 177/85). Obwohl Goldförderung in den Gebirgsregionen des Nordwestens nicht ausgeschlossen ist, scheint doch der größte Teil des pers. Goldes letztlich aus Zentralasien u. Sibirien gestammt zu haben. Im übrigen treten, gerade im Gegensatz zu Skylax u. Hekataios, die Mirakel I.s bei Herodot ganz zurück. Dagegen zeigt er großes Interesse an Sitten u. Gebräuchen (3, 38. 97. 100 u. ö.) u. scheint sich unter den Bewohnern des Landes eher ein Primitiv- als ein Kulturvolk vorgestellt zu haben (Dihle, Arabien 59). – Herodots Bericht ist widersprüchlich in der Frage, wie weit der pers. Herrschaftsbereich sich erstreckte u. wie I. von Ostiran abzugrenzen sei (Herodt. 3, 102). Er hielt I. noch vor Thrakien für das bevölkerungsreichste Land der Erde (3, 94, 2; 5, 3, 1; ähnlich Ctes.: FGrHist 688 F 49) u. glaubte, daß es im Osten durch einen Wüstengürtel vom äußeren Meer getrennt sei, was auf zutreffende Information über das östl. Grenzgebiet des Indus-Beckens schließen läßt (3, 98; vgl. Hecat.: FGrHist 1 F 299). – Wohl schon zu Lebzeiten Herodots, jedenfalls aber zu der Zeit, als Ktesias v. Knidos als Leibarzt am Hof des Perserkönigs lebte, war I. weitgehend der pers. Kontrolle entglitten (Daffinà

8 mit Verweis auf FGrHist 646 F 1; G. Walser, Die Völkerschaften auf den Reliefs v. Persepolis [1966] Taf. 1). Ob die Gesandtschaft des Diotimos vJ. 437 tatsächlich durch den Dareios-Kanal, das Rote Meer u. den Pers. Golf an den Perserhof gelangte u. vielleicht I. berührte, ist ungewiß (Damastes: FGrHist 5 F 1). Doch konnte Ktesias, der sein I.buch nach der Rückkehr in seine Heimat um 398 vC. verfaßte, am Perserhof durch Kaufleute u. Gesandte durchaus Informationen aus I. gewinnen, u. dazu lebten damals auch Inder im Perserreich (Frye 126/33; M. A. Dandama'ev: G. M. Bongard-Levin, Drevnaja Indija [Moskau 1982] 113/25). Noch bei Gaugamela iJ. 323 vC. fochten indische Kontingente mit ihren Elefanten in der pers. Armee (Arrian. anab. 3, 8). Die umfangreichen Frg. dieses Buches (FGrHist 688 F 45/52; Karttunen 65/8) enthalten zahlreiche Wundergeschichten, wie sie vom Rand der Welt erzählt werden. So versetzte Ktesias die Kynokephalen, die Hekataios u. Herodot in Afrika lokalisierten, nach I. (ebd. 180/6; ders., Κυνοκέφαλοι and Κυναμολγοί in classical ethnography: Arctos 18 [1984] 31/6). Dasselbe gilt für die Pygmäen (Hecat.: FGrHist 1 F 128; Ctes.: ebd. 688 F 45f; später Megasth.: ebd. 715 F 27). Andererseits finden sich aber bei Ktesias durchaus gute Informationen. So erwähnt er zum ersten Mal den ind. *Elefanten (ebd. 688 F 48; I. Opelt: o. Bd. 4, 1005f). Es war neben Autoren wie Herakleides u. Eudoxos v. Knidos (frg. 340 Lasserre) vor allem Ktesias, der I. den Griechen als Land der tausend Wunder erscheinen ließ (Karttunen 80/4; ders., The India of Ctesias and its criticism: U. P. Arora [Hrsg.], Graeco-Indica [Benares 1991] 74/85; J. M. Bigwood, Ctesias, his royal patrons and Indian swords: JournHellStud 115 [1995] 125/40). Daß die *Gewürze u. Aromata, welche die Griechen durch südarab. Zwischenhändler bezogen, aus Ostafrika oder I. stammten, blieb im Westen lange unbekannt. Immerhin wird indischer Pfeffer in einem frühen hippokratischen Traktat erwähnt (Hippocr. morb. mul. 1, 81). *Arabien jedoch galt als Land der Wohlgerüche (Herodt. 3, 111; J. Filliozat, Les relations extérieures de l'Inde [Pondichéry 1956]; Högemann 96f).

b. Alexander d. Gr. Nichts hat das Bild I.s in der Nachwelt so nachhaltig bestimmt wie der Eroberungszug *Alexanders (Dihle, Antike 89/97). Er führte aus Baktrien (Afghanistan), wo der König besonders schwere Kämpfe zu bestehen hatte, durch Gandhara u. Teile des Punjab in das Indus-Tal u. folgte dem Lauf des Stromes bis zur Mündung. Daran schloß sich der Rückmarsch entlang der Nordküste des Pers. Golfes an (P. H. L. Eggermont, Alexander's campaigns in Sindh and Baluchistan [Leuven 1975]; ders., Ptolemy the Geographer and the people of the Dards. Alexander in Buner, the Aornos problem and the Dards of Dysta: JournCentrAsHist 7 [1984] 73/123). Nach zT. schwierigen militärischen Operationen gelang es Alexander, mit einigen der besiegten ind. Herrscher feste vertragliche Bindungen einzugehen (B. Breloer, Alexanders Bund mit Poros [1941]). Den Rückmarsch des Landheeres begleitete die Flotte unter dem Befehl des Nearchos, der diese Expedition von der Indus- zur Euphratmündung in einem Buch mit vielen geographisch-ethnographischen Mitteilungen beschrieb (s. u. Sp. 7). Das bedeutete für die Griechen eine Entdeckung des Pers. Golfs, den Herodot (1, 180) aufgrund des Berichtes des Skylax in seiner ostwestl. Erstreckung noch nicht richtig eingeschätzt hatte. Zum Leidwesen Alexanders brachte der Feldzug die Einsicht, daß das bisher bekannte I., d. h. das Gebiet des Indus u. seiner Zuflüsse, keineswegs am Rand der Welt lag u. an den östl. Ozean grenzte, daß sich vielmehr weiter östlich die große Ganges-Ebene erstreckte. Dorthin den Eroberungszug fortzusetzen wurde der Makedonenkönig durch die Meuterei seiner Armee gehindert (F. Schachermayer, Alexander u. die Ganges-Länder: Natalicium, Festschr. C. Jax 1 [Innsbruck 1955] 123/35 = G. T. Griffith [Hrsg.], Alexander the Great, the main problems [Cambridge 1966] 137/49). – Alexander pflegte nach Möglichkeit seine Unternehmungen mit Hilfe der Wissenschaft vorzubereiten (Högemann). Wissenschaftlich u. philosophisch interessierte Männer wie Aristoteles' Neffe Kallisthenes oder Pyrrhon, der spätere Gründer der skeptischen Schule (Diog. L. 9, 11, 61; C. Colpe, Heidn. u. christl. Hellenismus in ihren Beziehungen zum Buddhismus: Vivarium, Festschr. Th. Klauser = JbAC ErgBd. 11 [1984] 64/71), befanden sich bei der Armee. Das Korps der Bematisten registrierte zum Zweck geographischer Erfassung des eroberten Landes die Marschdistanzen des Heeres (K. Fischer, Zur Lage von Kandahar: BonnJbb 167 [1967] 196/9).

Den biologischen Schriften des Aristoteles u. seines Schülers Theophrast kann man entnehmen, daß auf dem Feldzug gesammelte Informationen bald die Pflegestätten griechischer Wissenschaft erreichten (zB. Theophr.: Athen. dipnos. 3, 93A; ferner Theophr. lap. 6 mit der frühesten Erwähnung indischer Perlen). Reich an Informationen war das oben gen. Buch des Nearchos, in dem u. a. über indische Baumwolle (FGrHist 133 F 19), die Wasserführung des Indus (ebd. F 20) oder indische Sitten u. Gebräuche berichtet wurde. Es ist in der Bearbeitung Arrians (s. u. Sp. 33) weitgehend erhalten geblieben. Die goldgrabenden *Ameisen (s. o. Sp. 4) tauchen auch bei Nearchos auf (FGrHist 133 F 8), doch hatte er nur ihre Felle zu Gesicht bekommen! Da auch die Alexanderhistoriker gern u. ausführlich die ind. Expedition behandelten (A. B. Bosworth, Aristotle, India and the Alexander historians: Topoi 3 [1993] 25/45), nahm die Kenntnis, welche die Griechen von dem Lande besaßen, ganz erheblich zu (vgl. etwa ders., Conquest and empire. The reign of Alexander the Great [Cambridge 1988] 104/30). – Zweifellos war Alexander während seines Aufenthaltes auf indischem Boden mit Asketen, Saddhus oder Yoghins, zusammengetroffen, die schon damals eine typische Erscheinung im religiösen u. spirituellen Leben des Landes darstellten. Die Begegnung des Welteroberers mit Asketen strengster Observanz, die Macht u. Reichtum verachteten u. nur der spirituellen Vervollkommnung lebten, hat auf Begleiter des Königs mit philosophischen Interessen, besonders solche mit Neigungen zum Kynismos wie Onesikritos (T. S. Brown, Onesicritus [Berkeley 1949]), einen tiefen Eindruck gemacht. Alexanders Begegnung, Unterhaltung oder Korrespondenz mit Brahmanen u. Gymnosophisten, den nackten Weisen, war fortan beliebtes Thema sowohl in der populärphilosophischen Paränese als auch in der volkstümlichen Alexandertradition. Einer der Gymnosophisten mit Namen Kalanos soll sich als Erweis seiner völligen Freiheit u. Selbstbestimmung selbst verbrannt haben (Onesicr.: FGrHist 134 F 17f). Die volkstümliche Alexandertradition verfestigte sich später zu einer in vielen Versionen u. Übersetzungen vorliegenden romanhaften Alexandergeschichte (G. C. Hansen, Alexander u. die Brahmanen: Klio 43/5 [1965] 351/80; R. Merkelbach, Die Quellen des griech. Alexanderromans [1954]; Schwarz 8f; R. Stoneman, Naked philosophers: JournHellStud 115 [1995] 99/114). Parallel dazu bildete sich auch eine Überlieferung von der angeblichen Korrespondenz Alexanders mit seinem Lehrer Aristoteles über die Wunder I.s (L. L. Gunderson, Alexander's letter to Aristotle about India [Meisenheim 1980]). Zur Rolle I.s als Wunderland trat somit die Vorstellung, daß I. ein Land uralter Weisheit sei. Das Motiv ist zum ersten Mal bei dem Aristoteles-Schüler Aristoxenos bezeugt, der Sokrates zum Schüler eines reisenden Inders machte (frg. 53 Wehrli). Die in diesem Zusammenhang oft vermuteten Einflüsse indischen Denkens auf die hellenist. Philosophie haben sich allerdings bisher nicht verifizieren lassen. Auch ist nicht bezeugt, daß irgendein griech. Intellektueller Zugang zu altindischer Sprache u. Literatur gefunden hätte (Lit. besprochen bei Karttunen 108/20 u. ders., Graeco-Indica. A survey of recent work: Arctos 20 [1986] 81f). – Auf einer Etappe des Marsches durch I. gelangte Alexander mit seiner Armee in eine Stadt, in der er das Nysa des Dionysos-Mythos zu erkennen glaubte, das man schon früher in den verschiedensten exotischen Ländern gesucht hatte (A. Dihle, Dionysos in I.: India and the ancient world, Festschr. P. H. L. Eggermont = OrLovAn 25 [Leuven 1987] 47f). Die Historizität des dionysischen Erlebnisses leidet keinen Zweifel. Es ist am besten bei Arrian (anab. 5, 1/3) überliefert, zusammen mit dem sehr skeptischen Kommentar des Eratosthenes. Alexander sah fortan seinen Zug als Wiederholung des Zuges des Dionysos an, auf dem dieser sich die Welt untertan gemacht hatte. Seither spielte das Motiv ‚Dionysos in I.' in der bildenden Kunst u. der Literatur der Griechen eine bedeutsame Rolle (C. Augé / P. L. de Bellefonds, Art. Dionysos: LexIconMythClass 3, 1 [1986] 526/30), denn bald nach Alexander kam eine Dionysos-Epik auf (SupplHell nr. 379B), deren letzter Ausläufer im großen Epos des Nonnos aus dem 4. Jh. nC. erhalten blieb (H. J. Mette, Neoptolemos v. Parion: RhMus 123 [1980] 15f; P. Chuvin, Mythologie et géographie dionysiaques [Clérmont-Ferrand 1992] Kap. 29/31). In der hellenist. Herrscherideologie gewann fortan der Gott Dionysos (*Bakchos) neben *Herakles besondere Bedeutung, beide in ihrer Eigenschaft als Welteroberer, Kulturbringer u. Wohltäter der Menschheit (Högemann 135/

43; Theocr. 17, 112/7 mit dem Komm. von A. S. F. Gow, Theocritus 2 [Cambridge 1950]; Karttunen 210/8). Plutarch berichtet von der Vision des Auszugs des Dionysos aus Alexandrien nach der Niederlage von Actium u. dem Sturz der ptolemäischen Dynastie (Plut. Ant. 75), u. Megasthenes rechnete in seiner ind. Chronologie nach den Königen von Dionysos bis Alexander oder Candragupta, an dessen Hof er als Gesandter weilte (Plin. n. h. 6, 59; Arrian. Ind. 9, 9). – Als folgenreich für das I.bild des Westens u. die geographische Terminologie erwies sich der Umstand, daß I. als Land des Indus zum Vergleich mit *Aegypten / **Aethiopia als Land des Nil einlud (Karttunen 134/7). Weil es in beiden Flüssen Krokodile gab, hielt man zeitweise den Indus für den Oberlauf des Nils, trotz der Fahrt des Skylax (Nearch.: FGrHist 133 F 20 mit Verweis auf Od. 11, 157f; zu den Krokodilen schon Scyl.: Herodt. 4, 44). In I. u. Äthiopien fand man die zweigeteilten, am Aufgang u. Untergang der Sonne wohnenden Äthiopen Homers (Od. 1, 23/5 mit Schol. zSt., wohl aus Krates v. Mallos, ferner Herodt. 7, 70) wieder, u. die verbreitete Vorstellung von der Dunkelhäutigkeit der Inder bekräftigte diesen Glauben (zB. Aristot. Soph. el. 167a 8; Orac. Sib. 5, 194; Achill. Tat. 3, 9; Mela 3, 67). In der wissenschaftlichen Geographie gehörte dieses Motiv in die Diskussion um die Frage, ob der Ind. Ozean, das Erythräische Meer der Griechen (s. u. Sp. 20), Teil eines die Oikumene einschließenden Weltmeeres sei, oder ob I. u. Afrika durch eine südl. Landbrücke miteinander verbunden seien (Polyb. 3, 38, 1; Hipparch.: Strab. 1, 5f; das Problem des äußeren Weltmeeres, das den Fluß Okeanos Hesiods ablöste, schon bei Hecat.: FGrHist 1 F 36 u. Herodt. 1, 202; vgl. Dihle, Daten 29f). Auf diese Weise gerieten die beiden Länder, die sonst gerade den äußersten Osten bzw. Süden der Welt bezeichneten, so im AT (zB. Esth. 1, 1), bei Hekataios (s. o. Sp. 3) u. später etwa bei Vergil (georg. 4, 425), in eine unverhoffte Nachbarschaft. Sie bestätigte sich durch die Bedeutung der Küstenländer des Roten Meeres für den I.handel (s. u. Sp. 19) u. durch weitere Beobachtungen wie die, daß am Nil u. am Indus die Bevölkerung dunkelhäutiger wird, je weiter man nach Süden vordringt (Onesicr.: Plut. Alex. 59 u. Arrian. Ind. 6, 9, korrigiert durch Megasth.: Plin. n. h. 6, 70; vgl. Dihle, Antike 50f. 217f). – Wie hoffnungslos später Inder u. Äthiopen in der Vulgärvorstellung miteinander verschmolzen, zeigt u. a. ein Passus in der Chronik des Joh. Malalas im 6. Jh. nC.: Poros, der bedeutendste unter den ind. Gegnern Alexanders, streitet dort Seite an Seite mit der Königin Kandake der Apostelgeschichte gegen den Makedonenkönig, u. zwar auf indischem Boden. Der Sieger setzt dann Kandake als Königin Äthiopiens ein (Joh. Malal. chron. 8, 3, 194f [PG 97, 305/8]; vgl. Pigulewskaja 94/108. 216/8 u. ö.; Brakmann 5. 107).

c. Der frühe Hellenismus. Die Sicherung seines großen Anteils am Erbe Alexanders gelang Seleukos I u. a. dadurch, daß er die ind. Eroberungen gegen die Lieferung vieler Kriegselefanten an das neu entstandene ind. Großreich der Maurya abtrat (Strab. 15, 2, 9; vgl. F. F. Schwarz, Die Griechen u. die Maurya-Dynastie: F. Altheim / R. Stiehl [Hrsg.], Geschichte Mittelasiens im Altertum [1970] 207/316; Frye 151). Diese Staatsbildung war durch den Alexanderzug angeregt worden, knüpfte aber auch an achämenidische Traditionen an (s. o. Sp. 2; Karttunen 63). Das Zentrum des neuen Reiches lag in der mittleren Gangesebene. Sein Gründer, Candragupta (griech. Sandrokottos), war ein Bewunderer Alexanders (Plut. Alex. 62) u. unterhielt rege diplomatische Beziehungen zum Westen, vor allem zum Seleukidenreich. Diesem Umstand verdankte der Westen die ausführlichsten Berichte aus I., ferner auch den Expeditionen, welche frühhellenistische Könige zu Lande u. zu Wasser in das ganze Gebiet zwischen Turkestan u. Ostafrika entsandten (Patrocl.: FGrHist 712; Androsthenes: ebd. 711; Timosthenes, vgl. F. Gisinger: PW 6A, 2 [1937] 1310; Demodamas: FGrHist 428; Orthagoras: ebd. 713). – Zum klass. Buch der gesamten antiken I.-Literatur wurde die in Auszügen u. Referaten bei Strabon, Diodor, Plinius u. Arrian erhaltene Schrift des Megasthenes, der als Gesandter Seleukos' I kurz vor 300 vC. längere Zeit am Maurya-Hof in Pataliputra (heute Patna) gelebt hatte (Timmer; Zambrini; Karttunen 96/103). Das Werk enthielt ausführliche Beschreibungen von Land u. Leuten, behandelte den Staat der Maurya, die ind. Religion, das Kastenwesen u. v. a. Die Nachrichten sind zumeist verifizierbar, offenkundige Fehler eher als Mißverständnisse, zB. die Interpretation indischer Kasten als Berufsgruppen, denn als Erfindungen zu deuten

(FGrHist 715 F 19b). Zwar fehlt auch Phantastisches nicht (s. o. Sp. 4), aber die seriösen Informationen überwiegen. Megasthenes unterscheidet Brahmanen u. Sarmanen (Σαρμᾶνες, sanskr. śramaṇa) als indische Philosophen u. folgt damit einem zB. in den Ashoka-Inschriften bezeugten Sprachgebrauch (J. Bloch, Les inscriptions d'Aśoka [Paris 1950] Index). Indessen ist ihm wohl nicht klar geworden, das śramaṇa die Bezeichnung aller Asketen war, unbeschadet ihrer Sekte oder Herkunft u. sehr wohl auch Brahmanen den Titel tragen konnten (A. L. Basham, History and doctrines of the Ajivikas [London 1954] 183. 207). Auch die Ὑλόβιοι, die Waldasketen (sanskr. vanastha oder vaikhānasa), konnten Brahmanen sein (Timmer 85). Buddhisten, auf die später der śramaṇa-Titel exklusiv bezogen u. in viele Sprachen übertragen wurde (S. Konow, Khotansakische Grammatik [1941] 2; Schwarz 13f; Clem. Alex. strom. 3, 60, 3), hatte Megasthenes noch nicht identifiziert. Der von Arrian (Ind. 8, 1) aus Megasthenes bezogene uralte ind. König Βουδύας ist wohl nicht mit dem Buddha gleichzusetzen. Buddhisten traten erst unter Ashoka, dem zweiten Nachfolger Candraguptas, in den Vordergrund. Wohl aber scheint Megasthenes die Jains gekannt zu haben, die bei ihm als Γεννοί erschienen (Hesych. lex. Γ 364 [1, 370 Latte]: Γεννοί. οἱ Γυμνοσοφισταί), was in der hsl. Überlieferung gelegentlich zu Σεμνοί entstellt ist, wie auch die späterhin oft genannten Σαρμᾶνες als Γαρμᾶνες erscheinen (s. u. Sp. 38). – Ein gutes Beispiel für die Schwierigkeit, Megasthenes' Angaben richtig zu interpretieren, gibt O. v. Hinüber (Der Beginn der Schrift u. Schriftlichkeit in I. = AbhMainz 1989 nr. 11, 20f). FGrHist 715 F 32 redet Megasthenes von ausschließlicher Mündlichkeit überlieferter Gesetze u. Gerichtsverfahren. Er bezieht diesen Eindruck aus dem Ostteil Nord-I.s. Etwa dasselbe berichtet Nearchos aus dem Indus-Gebiet (ebd. 133 F 23), erwähnt aber in demselben Abschnitt die Abfassung von Briefen. Vielleicht kann man daraus schließen, daß es damals eine epichorische Schrift in I. noch nicht gab, wozu das Fehlen epigraphischer Zeugnisse passen würde. Im Nordwesten aber war seit achämenidischer Zeit das Aramäische in schriftlichem Gebrauch. – In der Darstellung des Staates der Maurya läßt Megasthenes den Einfluß griechischer Staatstheorien erkennen (zB. über die politische Bedeutung indischer Tischsitten bei Strab. 15, 1, 53/5 = FGrHist 715 F 32; S. R. Goyal, Kautilya and Megasthenes [Meerut 1985]), u. er behandelt auch die in der ionischen Ethnographie, dann der philosophischen Anthropologie erörterten Fragen des Zusammenhanges zwischen Landschaft, Klima u. den psycho-physischen Eigenschaften der Bewohner (Diod. Sic. 2, 36 = FGrHist 715 F 4; vgl. Dihle, Antike 27f). In der Darstellung der ind. Religion begegnet die seit Herodot bekannte interpretatio Graeca, etwa bei der Identifizierung Shivas mit Dionysos (A. Dahlquist, Megasthenes and Indian religion, Diss. Stockholm [1962]; I. Puskás, Indian religions in classical sources: Acta class. Univ. Scient. Debrec. 25 [1989] 61/6). Clemens v. Alex. zitiert zustimmend einen Ausspruch des Megasthenes, es gebe keine kosmologische Lehre der griech. Philosophie, die nicht schon bei Juden u. indischen Brahmanen zu finden sei (FGrHist 715 F 3; vgl. W. Jaeger, Diokles v. Karystos^2 [1963] 138/42). Leider kennen wir den Zusammenhang des Zitates nicht, u. die vorwiegend indirekte Megasthenes-Überlieferung enthält wenig über den Inhalt indischer Lehren. Aber das Frg. zeigt, daß Megasthenes den ind. Weisen einen festen Platz in der φιλοσοφία βάρβαρος zuwies (W. Speyer, Art. Barbar I: RAC Suppl. 1, 825/9). Seit Aristoteles (frg. 35 Rose) gab es die Auffassung, daß die griech. Philosophie der Versuch sei, das den Menschen der Urzeit angeborene, später durch Naturkatastrophen oder soziale Zwänge verlorengegangene Wissen von der Natur als Grundlage rechten Lebens wiederzugewinnen. Da sich Teile jenes Urwissens in den Traditionen exotischer Völker erhalten haben, bedeutet die Übereinstimmung zwischen griechischer u. ‚barbarischer' Philosophie ein wertvolles Wahrheitskriterium (H. Dörrie, Platons Reisen zu fernen Völkern: Romanitas et Christianitas, Festschr. J. H. Waszink [Amsterdam 1973] 99/118). – Interesse an indischer Mythologie bekundet das Werk des Amometos (3. Jh. vC.) über die Ottorokorai (sanskr. Uttara-kuru [FGrHist 645 F 2]), ein den *Hyperboreern vergleichbares Volk der ind. Sage nördlich vom Weltberg Meru (Karttunen 138/41), auch dieser den Griechen bekannt (Diod. Sic. 2, 38). Sie fanden später sogar ihren Platz auf griechischen Weltkarten (Ptol. geogr. 6, 16, 5f u. ö.). – Der diplomatische Verkehr der Seleu-

kiden (Megasthenes, Daimachos; F. F. Schwarz, Daimachos v. Plataiai: Beiträge zur Alten Geschichte u. deren Nachleben, Festschr. F. Altheim 1 [1969] 293/304) u. Ptolemäer (Dionysios) mit den Maurya scheint die Mitte des 3. Jh. vC. nicht überdauert zu haben. Außer vom Werk des Megasthenes ist aus den diesbezüglichen Berichten nur ganz wenig erhalten, zB. die Anekdote von der Anfrage des Königs Amitrochates (sanskr. Bindusāra Amitraghata, der Nachfolger Candraguptas) an Antiochos I, ihm Wein, Feigen u. einen Sophisten zu kaufen (Hegesandros v. Delphi: Athen. dipnos. 14, 652AB). Immerhin wurden noch bei einem Fest, das Antiochos IV in der Vorstadt Daphne seiner Residenz Antiochien veranstaltete, zahlreiche ind. Kostbarkeiten gezeigt (Athen. dipnos. 5, 194E). – Das Maurya-Reich erlebte unter Ashoka, dem Förderer des Buddhismus, seine größte, fast den ganzen Subkontinent erfassende Entfaltung. In einer Inschrift rühmt sich der König, Missionare u. a. in die griech. Welt entsandt zu haben (sog. 4. Felsedikt, Corp. Inscr. Ind. 1, nr. 48; zur dort erhaltenen Aufzählung gleichzeitiger griechischer Könige Lévi 155f; ferner S. G. Karp'uk: Bongard-Levin aO. [o. Sp. 5] 42/52; Fussman aO. [o. Sp. 3] 637/45), doch wissen wir von keiner Reaktion darauf (vgl. Colpe, Hellenismus aO. [o. Sp. 6] 64/71: E. Lamotte, Alexandre et le bouddhisme: BullÉcolFrExtrOrient 44 [1949] 152/9). Im Nordosten seines Reiches, das u. a. das Kabul-Tal einschloß, bediente er sich des Aramäischen u. des Griechischen in der Verwaltung, wie die Bilinguis von Kandahar zeigt (D. Schlumberger / L. Robert / A. Dupont-Sommer / E. Benveniste, Une bilingue gréco-araméenne d'Aśoka: JournAsiat 246 [1958] 1/48; neuere Funde: A. Dupont-Sommer, Une nouvelle inscription araméenne d'Aśoka: CRAcInscr 1970, 158/73 u. J. Harmatta, Zu den griech. Inschriften des Aśoka: ActAntAcadHung 14 [1966] 77/85). Jenes war ein Erbe der Achämenidenzeit, dieses zeigt die Ausstrahlung der von Alexander u. seinen Nachfolgern gegründeten Städte als Zentren griechischer Kultur (Tarn; Frye 177/204; R. Schmitt, Griechen u. griech. Sprache im hellenist. Fernen Osten: Palingenesia 28 [1990] 41/58). – Die Maurya-Periode hat vornehmlich das I.bild der Griechen bestimmt. Daß Candragupta große Verehrung für Alexander hegte, ist ebenso bezeugt wie das gute Andenken, das er bei den Griechen hinterließ (Plut. Alex. 62 u. ö.; Phylarch.: Athen. dipnos. 1, 18D). Die ind. Wörter, die Eingang in die lexikographische Tradition der Griechen fanden, lassen sich meist auf mittelindische Idiome der Maurya-Zeit zurückführen. Der Dynastie-Name der Maurya wird zB. im Lexikon des Hesychius in der Form μωριεῖς als Königstitel aufgeführt (H. Lüders: ZsVerglSprachforsch 38 [1905] 433f; R. Goossens, Glosses indiennes dans le lexique d'Hésychius: AntClass 12 [1943] 47/55; Tarn 130_2). Zwar sind echte Sprachstudien für die griech. Seite nicht nachzuweisen, aber bisweilen deuten gerade Mißverständnisse auf eine gewisse, praktische Kenntnis indischer Sprachen. So erklärt der späte Alexanderhistoriker Chares (Athen. dipnos. 1, 27D = FGrHist 125 F 17) den Götternamen Soroadeios (sanskr. surya deva, ‚Sonnengott') als Bezeichnung einer Weingottheit (sanskr. surā, ‚Wein'). Umgekehrt scheinen im 3. u. 2. Jh. vC. Fabeln u. erotische Erzählungen, zuweilen mit kynischer Tendenz formuliert, aus griechischer Quelle in die ind. Tradition eingegangen zu sein (F. Rodríguez Adrados, Historia de la fábula greco-latina 1 [Madrid 1979] 699). – Mit der Etablierung u. schnellen Ausdehnung des Partherstaates zunächst im nordöstl. Iran seit der Mitte des 3. Jh. vC. (Frye 206/16) wurden nicht nur die Verbindungen der hellenist. Großreiche mit I. erschwert. Auch das östlichste Territorium unter griechischer Herrschaft, Baktrien, dem heutigen Afghanistan u. Teilen Westturkestans entsprechend (F. L. Holt, Alexander the Great and Bactria [Leiden 1988]), in dem sich griechische Stadtkultur besonders kraftvoll entfaltet hatte (P. Bernard, Aï Khanoum: BullÉcolFrExtrOr 68 [1980] 1/75; L. Robert, De Delphes à l'Oxus: CRAcInscr 1968, 416/51; J. R. Rea / R. C. Senior / A. S. Hollis, A tax receipt from Hellenistic Bactria: ZsPapEpigr 104 [1994] 261/80), wie erst jüngst die Ausgrabungen von Aï Khanum gezeigt haben, geriet in Isolierung u. löste sich aus dem Verband des Seleukidenreiches. Daran konnte die berühmte Anabasis Antiochos' III, der große Zug in den Osten in den Jahren nach 209 vC., auf die Dauer nichts ändern (Polyb. 10, 27, 13/11, 34, 11; H. H. Schmitt, Untersuchungen zur Geschichte Antiochos d. Gr. [1964]). Zwar verständigte er sich mit Euthydemos v. Baktrien, erneuerte die Freundschaft mit dem Maurya Sophagasenos, dessen Herrschaft

über I. einschließlich der Paropamisaden unbestritten blieb, mußte sich aber mit einer notdürftigen Wiederherstellung seleukidischer Hoheit in Arachosien (Belutschistan) u. Drangiane (Seistan) zufriedengeben (Tarn 130; Frye 170/85). Auch den Verlust Irans an die Parther hat die Expedition nur für kurze Zeit aufgehalten. – Für das Ptolemäerreich waren die arab. u. afrikan. Küstenregionen des Roten Meeres von besonderer Bedeutung, einmal wegen des Importes indischer u. afrikanischer Waren über den südarab. Zwischenhandel (A. Lallemand / H. Dittmann, Art. Gewürz: o. Bd. 10, 1183/5), ferner wegen des Fanges u. Importes afrikanischer Elefanten für die Armee (Pythag. M. Rubr.: Athen. dipnos. 14, 633 A; Ael. nat. an. 17, 8; FGrHist 275 F 76; Inschrift von Adulis: Ditt. Or. nr. 54; vgl. J. Desanges, Recherches sur l'activité des Méditerranéens aux confins de l'Afrique [Rome 1979] 275f. 345f). Ptolemaios II ließ den Kanal des Dareios an der Landenge von Suez wiederherstellen (Plin. n. h. 6, 165f). – Die von Alexander vorbereitete, aber nicht mehr durchgeführte Eroberung der arab. Halbinsel hatte Klarheit darüber geschaffen, daß man zwischen dem ariden, vorwiegend von Nomaden bewohnten Nordarabien (Arabia deserta) u. Südarabien (Arabia felix) mit seiner agrarisch-kommerziellen Wirtschaft zu unterscheiden habe (Högemann 80/111). Aus der Rolle Südarabiens (Yemen) im Seehandel mit I. erklärt sich der Sprachgebrauch, nach dem auch die Südaraber Inder heißen. Nach dem Erstarken des axumitischen Königtums (s. o. Sp. 10) übertrug man den Indernamen auch auf die ethnisch u. kulturell mit Südarabien eng verbundenen Axumiten (**Axomis). Damit fand die alte Gleichsetzung der Inder mit den Äthiopen eine neue Bestätigung, vor allem, als dann die binnenländischen (Mela 3, 85. 96) Äthiopen im 4. Jh. nC. durch den Zug des Axumitenkönigs Ezana unterworfen u. der Name ihres Volkes vorübergehend in den axumitischen Königstitel aufgenommen wurde (Inschr. DAE nr. 4; vgl. Brakmann 28f). Aus diesem Grunde bedarf die Erwähnung von Indern vor allem in der christlich-oriental. Literatur einer immer wieder erneuerten geographischen Interpretation (zB. Joh. Nic. chron. 90 [141f Charles]; vgl. Dihle, Daten 37/42; Pigulewskaja 94/108 u. ö.). – Die griech. Wissenschaft entwarf nach dem Kenntnisstand der frühhellenist. Zeit ein Bild der Geographie I.s, das unerachtet späterer Entdeckungen u. ihrer Verwertung durch die Wissenschaft in der literarischen Tradition unverändert gültig blieb (Strab. 2, 1, 2/9; Diod. Sic. 2, 35f). Es geht vor allem auf Eratosthenes zurück (Mitte 3. Jh. vC.) u. ist vornehmlich bei Strabon (s. u. Sp. 33) greifbar (A. Bonnafé, Texte, carte et territoire. Autour de l'itinéraire d'Io dans le Prométhée: JournSav 1992, 25/30). I. hat danach die Gestalt eines länglichen Rechteckes. Seine langen Seiten im Norden u. Süden werden von Imaos (Himalaya) u. durch die Ozeanküste gebildet. Die kurze Seite im Westen verläuft parallel zum Indus, im Osten, wo der Ganges mündet, an der Ozeanküste. Taprobane (Ceylon), von dessen Existenz schon die Begleiter Alexanders in den Hafenplätzen der Indus-Mündung erfahren hatten (Mela 3, 70 = Hipparch. frg. 5/6 Dicks) u. dessen Größe man weit überschätzte, liegt nach diesem Entwurf vor der Südost-, nicht der Südspitze I.s. Der Name des Kap Kormorin war gleichfalls bekannt (Kory), nicht aber die Süderstreckung des Subkontinents u. damit die Existenz Süd-I.s. Das Maurya-Reich umfaßte eben zur Zeit Candraguptas nur das Gebiet nördlich des Vindhya-Gebirges, u. aus dem Süden kamen allenfalls unbestimmte Nachrichten dem Gesandten Seleukos' I zu Ohren. Erst Ashoka dehnte im 3. Jh. vC. die Maurya-Herrschaft weit nach Süden aus (Strab. 15, 1, 14 u. Plin. n. h. 6, 70 aus Megasthenes, abweichend Strab. 15, 1, 21 aus Onesikritos sowie Arrian. Ind. 8, 6f. 9f aus Megasthenes über die südind. Pandya; vgl. F. F. Schwarz, Onesikritos u. Megasthenes über den Tambapaṇṇidī: GrazBeitr 5 [1976] 233/63; ders., Pliny the elder on Ceylon: JournAsianHist 8 [1974] 21/48; ders., Magna India Pliniana: WienStud 107f [1994/95] 439/65). – Besonderes Interesse fand bei den griech. Geographen die Frage nach der Größe I.s u. seiner Lage im Verhältnis zum Äquator, dessen Umfang damals Eratosthenes berechnete. Aus dieser Diskussion sind verschiedene Zeugnisse erhalten (Megasth.: Diod. Sic. 2, 35; Daimachos, ein anderer I.gesandter, gegen Megasthenes bei Strab. 2, 1, 99f; Orthagoras: FGrHist 713 F 2; Hipparch. frg. 15/7 Dicks). Ein großer Fundus indischer Toponyme wurde bis in die Spätantike überliefert (K. Karttunen, A thousand years of contamination: Berlin. Indol. Stud. 4/5 [1989] 95/110 zum Lexikon des Stephanos v. Byz.).

d. Späthellenistische Periode. Das 2. Jh. vC. brachte Ereignisse, die das Verhältnis der griech. Welt zu I. nachhaltig beeinflußten. Der Sturz des Maurya-Reiches kurz vor 180 vC. provozierte die Griechen Baktriens zu Eroberungen, in deren Folge sich für mehr als ein Jahrhundert griechische Staatsgebilde auf indischem Boden etablieren konnten. Dabei geriet mehr indisches Territorium unter griechische Herrschaft als durch den Zug Alexanders, wie Apollodoros v. Artemita, einer um 100 vC. bereits zum Partherreich gehörenden Griechenstadt in Mesopotamien, in seiner Parthergeschichte feststellte (FGrHist 779 F 7a; skeptisch Narain 35/7). Die Chronologie der Eroberungen u. ihre größte Ausdehnung sind nicht bekannt (Tarn 128/82; Colledge 29f); als sicher kann aufgrund des numismatischen Befundes nur gelten, daß Demetrios, der den Feldzug im Auftrag des Königs Eukratidas v. Baktrien begann, sich auf indischem Territorium selbständig machte. Der Kern des ind. Herrschaftsgebietes war, wie die Münzfunde, die wichtigste Quelle der griech.-iran. Phase der Geschichte Nord-I.s lehren (große Materialsammlung: J. Harmatta, Prolegomena to the sources on the history of pre-islamic Central Asia [Budapest 1979]; ders. [Hrsg.], Studies in the sources on the history of pre-islamic Central Asia [ebd. 1979]), wohl stets Gandhara u. die Paropamisaden (Narain 46/73). – Der baktrische Griechenstaat fiel um 130 vC. unter dem Ansturm iranischer Nomaden (P. Bernard, Fouilles d'Aï Khanoum 1 [Paris 1973]; D. W. MacDowall / M. Taddei, The Greek city of Aï Khanum: F. R. Alchin / N. Hammond [Hrsg.], The archeology of Afghanistan [London 1978] 218/32). Die Griechenherrschaft in I., zuletzt auf einzelne kleinere Territorien beschränkt, wurde gleichfalls von iranischen, zuerst sakischen, dann indoparthischen, Dynasten abgelöst, doch hielt sie sich in Resten bis gegen Ende des 1. Jh. vC. (Frye 190/6; Narain 128/64). Ihre Blüte erlebte sie in der Mitte des 2. Jh. vC. unter König Menandros, dem Milinda mittelindischer Texte. Er scheint dem Buddhismus gewogen gewesen zu sein, anknüpfend an Traditionen der Maurya. Plutarch berichtet aus hellenistischer Quelle, er sei nach indischer Sitte in einem Stupa begraben worden (praec. ger. reip. 821D). Eine Inschrift aus der Nähe von Peshawar zeigt seinen Namen in Karoshti (Abb. bei Narain Taf. VI; Frye 181). Menander scheint, nach Reflexen in indischer Literatur zu urteilen, militärische Operationen bis in die Ganges-Ebene ausgeführt zu haben (Tarn 224/69; Narain 82/8), u. die Milindapañha, ein buddhistischer Text, zeigt ihn im Gespräch mit indischen Weisen, ganz ähnlich wie der **Aristeasbrief Ptolemaios II einen Disput mit den Schriftgelehrten führen läßt, welche den Pentateuch ins Griechische übersetzt hatten (Tarn 414/36). Die Griechenherrschaft hat etliche Spuren in der ind. Literatur hinterlassen, doch bezieht sich das Sanskrit-Wort Yavana (mittelind. Yonaka, Yona), vom Ioner-Namen hergeleitet, nicht immer auf Griechen, sondern auch auf andere Eroberer aus dem Nordwesten I.s (Narain 165/9; J. D. M. Derrett, Greece and India: ZsRelGeistGesch 19 [1967] 33/44; K. Karttunen, Yonas, Yavanas and related matter: A. Parpola / P. Koskikalli [Hrsg.], South Asian archaeology 1 [1994] 329/36). – Am deutlichsten wird der griech. Einfluß auf die Verhältnisse in Nord-I. in der Geschichte der Münzprägungen (R. B. Whitehead, Indo-Greek numismatics [Amsterdam 1970]; O. Bopearachchi, Monnaies gréco-bactriennes et indo-grecques [Paris 1991]). Die berühmten, in ihrer Qualität unübertroffenen u. noch im 1. Jh. nC. kursierenden (Peripl. M. Rubr. 47) Emissionen der baktrisch-ind. Griechen stehen am Anfang einer langen Tradition sakischer, indoparthischer u. Kushan-Prägungen (s. u. Sp. 22). Dabei hielt sich der Gebrauch griechischer Münzlegenden bis weit in die nachchristl. Jahrhunderte, oft in zweisprachiger Beschriftung, die schon bei griechischen Herrschern auf indischem Boden begegnet (Narain Taf. I, 9). Namen griechischer Götter, die mit den griech. Städtegründungen nach Ostiran u. I. gekommen waren, erscheinen noch im 2. Jh. nC. neben solchen iranischer u. indischer Herkunft auf Kushan-Münzen (s. u. Sp. 22 u. R. N. Frye: JournAsianHist 1 [1967] 33f), wie umgekehrt Darstellungen indischer Götter schon auf Münzen griechisch-baktrischer u. griechisch-indischer Herrscher vorkommen (A. S. Hollis: Rea / Senior / Hollis aO. [o. Sp. 14] 272f mit weiterer Lit.). Die reichen Funde aus der Nekropole von Tillya Tepe im nördl. Afghanistan (V. I. Sarianidi: National Geographic 177 [1990] 50f; ders., The Gold of Bactria [Leningrad / New York 1990]) bezeugen die Verschmelzung griechischer u. indischer Motive mit iranischen Elementen schon in der Kunst

der frühen Kushan-Periode Baktriens. – Vor allem zwei in I. gefundene Inschriften lehren, daß dort lebende Griechen sich indischer Sitte u. Religion anpaßten. Auf einer Säule in Besnagar hinterließ ein gewisser Heliodoros kurz vor 100 vC. ein durch ein Mahābharata-Zitat bekräftigtes Bekenntnis zur epichorischen Überlieferung, indem er sich einen Bhāgavata, Verehrer Shivas, nannte (Tarn 380/8; Narain Taf. VI). Auf einem in Swat gefundenen Gefäß verewigte sich ein Grieche mit Namen Theodoros, der sich zum Buddhismus bekannte (Tarn 388/91). Wenn auf die Chronologie einer buddhistischen Chronik aus Ceylon (Mahāvamsa) Verlaß ist, muß schon im 2. Jh. vC. ein Yona, vermutlich ein Grieche aus Alexandrien (Alasanda), Mitglied einer buddhistischen Klostergemeinschaft gewesen sein (Lévi 160f). – Die zweite Invasion I.s machte die Häfen der Indus-Mündung erneut griechischen Seeleuten zugänglich. Das führte zu einer südwärts vorstoßenden Erschließung der ind. Westküste durch die griech. Seefahrt (Dihle, Antike 109/17). Die dabei entdeckte Malabarküste, Damyrike oder Limyrike (sanskr. dramidāka), hielt man, wie das frühste Zeugnis für diesen Vorgang aus der Zeit des Eukratidas (Ael. nat. an. 15, 8; vgl. Diod. Sam.: Ptol. geogr. 1, 7, 6; dazu O. Stein, Art. Περίμουλα: PW 19, 1 [1937] 799/801) zeigen kann, anfänglich nicht für einen Teil I.s. Bald darauf, vermutlich im Zusammenhang einer vollständigen Umschiffung I.s noch in späthellenistischer Zeit (Strab. 2, 5, 12; Plin. n. h. 6, 72), wurde auch diese Gegend wie vorher die Gangesebene u. später Hinterindien (s. u. Sp. 30) dem I.namen subsumiert. – Daß die Entdeckung der Süderstreckung des ind. Subkontinentes im Westen bekannt wurde, war die Voraussetzung dafür, daß ein Grieche die den Südarabern vermutlich schon vertraute Fahrt vom Südausgang des Roten Meeres über den Ind. Ozean zur Westküste I.s mit dem regelmäßig wehenden Monsun wagte (Posidon.: FGrHist 87 F 28; vgl. Plin. n. h. 100f u. Peripl. M. Rubr. 57 zur weiteren Entwicklung der Monsunschiffahrt; dazu Sidebotham 48/78). Eudoxos v. Kyzikos, der diese Fahrt im Auftrag der ptolemäischen Verwaltung zwischen 120 u. 110 vC. zweimal unternahm, blieb später verschollen, als er **Afrika zu umschiffen versuchte. Auf den nunmehr erschlossenen Monsunrouten vom Südausgang des Roten Meeres zur Indus-Mündung (Barygaza), nach Mittel-I. (Kalliene) u. an die Malabarküste (Muziris) entwickelte sich ein Direkthandel zwischen Ägypten u. I., der zunächst wegen der Schwäche des Ptolemäerstaates noch spärlich blieb, seit Augustus aber einen großen Aufschwung nahm (H. Bengtson / W. Otto, Zur Geschichte des Niederganges des Ptolemäerreiches [1938] 194/218; R. Delbrueck, Südasiatische Seefahrt im Altertum: BonnJbb 155/56 [1955/56] 33/44). Doch schon vorher erkannte man die Bedeutung des Seeweges u. reorganisierte die Verwaltung der östl. Territorien des Ptolemäerstaates (R. Hutmacher, Das Ehrendekret für den Strategen Kallimachos [1965]). Kleopatra versuchte nach der Niederlage von Actium ihren Sohn Kaisarion nach I. δι' Αἰθιωπίας zu schicken (Plut. Ant. 81). – Der Fahrt des Eudoxos ging die durch Agatharchides (D. Woelk, Agatharchides v. Knidos über das Rote Meer. Übersetzung u. Kommentar, Diss. Freiburg [1966]; S. M. Burstein [Hrsg.], Agatharchides. On the Erythrean Sea [London 1989]) bezeugte Erforschung der arab. u. ostafrikan. Küsten des Roten Meeres u. die Entdeckung der Insel Soqotra voraus. Das wird durch Nachrichten motiviert gewesen sein, die man über die Aktivität griechischer Seeleute an der Westküste I.s erhalten hatte. Soqotra, ein Knotenpunkt des Seehandels mit I., hatte im 1. Jh. nC. eine aus Griechen, Arabern u. Indern gemischte Bevölkerung (Peripl. M. Rubr. 30). Die Nachricht, der Monsun habe den Namen Hippalos nach seinem Entdecker erhalten, derentwegen man die Entdeckung der Direktpassage gelegentlich ins 1. Jh. nC. datiert hat, wurde von P. H. L. Eggermont, Humeur, travail et science en Orient: A. Théodoridès / P. Naster / J. Ries (Hrsg.), Archéologie et philologie dans l'étude des civilisations orientales (Leuven 1986) 343/61 als Resultat eines terminologischen Irrtums erwiesen (vgl. A. Tchernia, Moussons et monnaies: Ann. Hist. Scienc. Soc. 5 [1995] 991/1009). Agatharchides verwendet als erster den Namen des Roten Meeres (Ἐρυθρὰ θάλασσα) in unserem Sinn, während er zuvor den Ind. Ozean bezeichnete, den Pers. u. den Arab. Golf, das heutige Rote Meer, eingeschlossen (Herodt. 2, 11; Polyb. 9, 43, 2). Die auflebende griech. Schifffahrt im Ind. Ozean spiegelt sich in dem um 100 vC. entstandenen Reiseroman des Iambulos wider (Diod. Sic. 2, 55/60; vgl. J. O. Thomson, History of ancient geography

[Cambridge 1948] 176f; F. F. Schwarz, The itinerary of Iambulus. Utopianism and history: Indology and Law, Festschr. J. D. M. Derrett [Wiesbaden 1983] 18/55). – Historiker wie Apollodoros v. Artemita (s. o. Sp. 17) u. Geographen wie Artemidoros v. Eph. u. Hipparchos (D. R. Dicks, Hipparchus. The geographical fragments [London 1960]) nahmen von dieser Horizonterweiterung gebührend Notiz. Der Entwurf des Poseidonios im 1. Jh. vC. korrigierte das Erdbild des Eratosthenes (s. o. Sp. 16) gerade im Hinblick auf Lage u. Gestalt I.s (Posidon. frg. 69a Th./212 E. K. = Plin. n. h. 6, 57). Leider lassen sich die Gewährsmänner, auf die sich diese Gelehrten stützen, nicht immer datieren. Der schon erwähnte Orthagoras (s. o. Sp. 16) scheint noch in frühhellenistische Zeit zu gehören, während der Kapitän Diodoros v. Samos (FGrHist 273 u. o. Sp. 19) u. die nur dem Namen nach bekannten Megillos u. Sosandros eher der späthellenist. Periode zuzurechnen sind.

III. Kaiserzeit. a. Politische Verhältnisse. Die Griechenherrschaft im nordwestl. I. war im Lauf des 1. Jh. vC. allmählich durch eine iranische ersetzt worden. Dabei handelte es sich zunächst um sakische, später um parthische Herrschaftsgebilde verschiedener Größe u. Dauer (J. E. van Lohuizen-De Leeuw, The ‚Scythian' period [Leiden 1949]; Raschke 639f mit weiterer Lit.). Die letztgenannten befanden sich in wechselnder Abhängigkeit vom parthischen Großreich, bekundeten aber bisweilen, wie die Münzlegenden lehren, mit der Annahme des Titels βασιλεὺς βασιλέων oder auch des römisch beeinflußten αὐτοκράτωρ (= imperator) ihre Unabhängigkeit von Ktesiphon (M. B. Mitchiner, Indo-Greek and Indo-Scythian coinage 8 [London 1973] 716f; die Bände 7/9 dieses Werkes setzen die indogriech. u. indoskythischen Münzen zur Chronologie der Geschichte benachbarter Länder in Beziehung). Die Partherherrschaft in I. wurde dann seit der 2. H. des 1. Jh. nC. vom Großreich der Kushan abgelöst, einer iran. Dynastie, deren Reich auf der Höhe seiner Machtentfaltung das ganze Nordwest-I., Afghanistan u. große Teile Zentralasiens umfaßte, also große Strecken der sog. Seidenstraße, der Handelswege zwischen dem Fernen Osten u. dem Vorderen Orient, kontrollierte (A. Maricq, La province d'Assyrie créée par Trajan: Syria 36 [1959] 254/63; P. H. L. Eggermont, The Kushan dynasty: Orientalia antiqua, Festschr. P. Naster 2 = OrLovAn 13 [Leuven 1982] 53/68; Frye 249/69; J. N. Robert, De Rome à la Chine [Paris 1993]). Der bedeutendste Herrscher dieser Dynastie, Kanishka, der wohl kurz vor der Mitte des 2. Jh. vC. regierte (D. W. Mc Dowall: A. L. Basham [Hrsg.], Papers on the date of Kaniṣka [Leiden 1968] 134f; Frye 268), war ein großer Förderer des (Mahāyana-) Buddhismus. Die Felsbilder u. Inschriften am sog. Karakorum Highway, einem alten Handelsweg nach Zentral- u. Ostasien durch das obere Indus-Tal, der damals unter der Kontrolle sakischer, vom Kushan-Reich abhängiger Potentaten stand, bezeugen das Vordringen des Buddhismus aus dem Süden, in späterer Zeit auch die Anwesenheit von Juden u. Christen (K. Jettmar, Antiquities of northern Pakistan 1 [Mainz 1989] XI/XLIII). Die Münzen der Kushan-Herrscher, ebenso wie diejenigen ihrer sakisch-parthischen Vorgänger, zeigen griechische Legenden neben solchen in orientalischen Sprachen, es erscheinen darauf griechische Gottheiten neben indischen u. iranischen Göttern (Maricq, Inscription; P. Bernard, Vicissitudes au gré de l'histoire d'une statue en bronze d'Héracles entre Séleucie du Tigre et la Mésene: JournSav 1990, 52/62; vgl. o. Sp. 18), u. die sich damals entfaltende buddhistische Kunst in Gandhara zeigt in ihrem Formenschatz den nachhaltigen Einfluß griechisch-römischer Plastik (E. A. Voretzsch, Ein röm. Porträt-Medaillon in Afghanistan: RömMitt 64 [1957] 8/45; J. u. J. R. Hackin, Recherches archéologiques à Begram [Paris 1939]; H. Buchthal, The western aspects of Gandhara sculpture [London 1945]; U. Monneret de Villard, Le monete di Kushana e l'impero romano: Orientalia 17 [1948] 205/45). Kanishkas große Inschrift von Surkh-Kotal in Afghanistan, wichtigstes Denkmal der iran. Sprache der Kushans, ist in griechischen Buchstaben geschrieben (Maricq, Inscription 386). Ob man den unverkennbaren Einfluß griechischer Motive in der buddhistischen Kunst der Kushan-Periode (J. D. M. Derrett, Homer in India: JournRoyAsiatSoc 1992, 47/57; Daffinà 20), vor allem in Gandhara, auf den Warenaustausch mit dem Römerreich zurückführen soll, oder ob es eine in die Zeit der baktrisch-griech. Herrscher zurückreichende Kunsttradition im Nordwesten I.s gab, ist bis heute umstritten. Viel spricht für die zweite Möglichkeit (D. Schlumberger,

Descendants non méditerranéens de l'art grec: Syria 37 [1960] 142/66. 310/8; Raschke Anm. 492f), insbesondere neuerdings die Funde von Tillya Tepe (s. o. Sp. 18). – Die im 1. Jh. vC. beginnende parthisch-röm. Konfrontation, die durch die ganze Kaiserzeit hindurch anhielt u. von der sasanidisch-römischen iJ. 226 nC. abgelöst wurde, lenkte das Augenmerk der Römer auf die politischen Verhältnisse an der Ostgrenze des Gegners. Dieser Teil I.s konnte im Zusammenhang einer gelungenen Unterwerfung der Parther als Ziel römischer Eroberungen proklamiert werden, etwa bei den augusteischen Dichtern (R. Syme, History in Ovid [Oxford 1978] 49f. 186/8), oder man betrachtete die dortigen Herrscher als natürliche Verbündete Roms. Die Historia Augusta behauptet (vit. Valer. 4), die Kushan (Bactriani) hätten sich um die Befreiung Valerians aus persischer Gefangenschaft bemüht. – In diesem Zusammenhang sind die zahlreichen aus I. kommenden Gesandtschaften zu sehen, die für die Zeit von Augustus bis Aurelian bezeugt sind (Res gest. div. Aug. 31, 50; M. Wheeler, Der Fernhandel des Röm. Reiches [1965] 138/40). Sofern sie aus dem indoparthischen oder von den Kushan beherrschten Nord-I. kamen, wird man ihnen nicht nur kommerzielle, sondern auch politische Bedeutung zuschreiben, während die Beziehungen des Römerreiches zu Zentral-, Nordost- u. Süd-I. wohl ausschließlich kommerzieller Natur waren. Für die Zeit des Augustus sind zwei solcher Gesandtschaften aus den Jahren 25 u. 20 vC. (P. A. Brunt / J. M. Moore [Hrsg.], Res gestae divi Augusti [Oxford 1968] 73f) bezeugt (Suet. vit. Aug. 21; Res gest. div. Aug. 31, 1; Plut. Alex. 69; Flor. epit. 4, 12, 62f), von denen eine von den Pandyas in Süd-I. (Strab. 15, 1, 4) kam (Πανδίωνος χώρα), die andere, deren einzig überlebendes Mitglied sich in Athen verbrannte (Nicol. Damasc.: FGrHist 90 F 100), aus Barygaza (Broach) in Nord-I. Der Name oder Titel dieses Mannes, Ζαρμανοχήγας, läßt sich aus dem Sanskrit herleiten (śramaṇakarya, ‚Lehrer der śramaṇa'; R. C. Majumdar, The classical accounts of India [Calcutta 1960] 479; Lévi 158). An den Hof des Claudius kam eine Gesandtschaft aus Ceylon (Plin. n. h. 6, 84; F. F. Schwarz, Ein singhalesischer Prinz in Rom: RhMus 117 [1974] 166/76; s. u. Sp. 28). Die indoparthischen u. Kushan-Territorien, die ind., iran. u. zentralasiatisches Gebiet umfaßten, werden in den griech.-röm. Quellen abwechselnd mit den Namen I., Baktrien oder Hyrkanien bezeichnet (vgl. Tac. ann. 11, 9. 13, 37). So verzeichnet Tacitus (ebd. 14, 25) für das J. 60 nC., während der parthischen Feldzüge Corbulos, eine hyrkanische Gesandtschaft, die auf dem Landweg anreiste, aber wegen der Feindschaft der Parther über die Monsunroute zurückkehrte. Die Kushan sandten mehrfach Diplomaten an den Hof Trajans, also zZt. einer expansiven Politik Roms gegenüber den Parthern (Dio Cass. 67, 28; 68, 15), u. ähnliche Missionen sind für die Zeit Hadrians (Hist. Aug. vit. Hadr. 21), Elagabals (Bardesan.: Joh. Stob. 1, 3 [66 W./H.]) u. Aurelians (Hist. Aug. vit. Aurelian. 41) bezeugt, reichten also bis in die Sasanidenzeit. Vermutlich durch die Gesandten der Kushan, die in Edessa Station machten, erfuhr Bar Daisan Genaueres über das buddhistische Klosterwesen. Sein Bericht ist bei Porphyrios erhalten (abst. 4, 17 [lat. Übers.: Hieron. adv. Iovin. 2, 14]; vgl. Joh. Stob. 1, 3 [66 W./H.]). Kurz darauf büßten die Kushan für einige Zeit ihre Großmachtstellung ein u. gerieten durch Shapur I in eine lockere Abhängigkeit vom Sasanidenreich (E. Honigmann / A. Maricq, Recherches sur les Res gestae divi Saporis [Bruxelles 1953]). Amm. Marc. 19, 2, 3 begegnen Hilfstruppen der Chioniten (Kushan) mit ihren Elefanten anläßlich der Belagerung Amidas durch Shapur II iJ. 337 nC. – Pläne einer Eroberung I.s in der griech.-röm. Welt knüpften stets an die Alexandertradition an: Die erste Erwähnung eines Inders auf italischem Boden iJ. 63 vC. gehört in den Zusammenhang der Ostunternehmungen des Pompeius (Mela 5, 45; Plin. n. h. 2, 170), der wie kein anderer den Makedonenkönig nachzuahmen versuchte. Crassus scheint auf seinem Partherfeldzug von 53 vC. auch an eine Eroberung I.s gedacht zu haben (Plut. Crass. 16, 2. 37, 2/4; vgl. H. Bengtson, Q. Caecilius Metellus Celer [Cos. 60] u. die Inder: Historia 3 [1954] 229/34). Trajan, dessen Vorstoß zum Pers. Golf (G. W. Bowersock, Roman Arabia [Cambridge 1983]) zeitweilig eine Eroberung I.s möglich erscheinen ließ, brachte das Alexanderbild in der röm. Kaiserideologie zu neuen Ehren (A. Heuss, Alexander d. Gr. u. die politische Ideologie des Altertums: AntAbendl 4 [1954] 65/104; vgl. PsIulian. Imp. ep. 75, 3 [388 Hercher]). Wenn sich Plotin (Porph. vit. Plot. 3) dem Perserfeldzug Kaiser Gordians an-

schloß, um mit indischen Philosophen ins Gespräch zu kommen, so läßt das auf die Ambitionen des Kaisers schließen. – Unternehmungen am Roten Meer, zuerst der erfolglose Zug des Aelius Gallus nach Südarabien iJ. 25 vC. (Dihle, Daten 80/4; K. Buschmann, Motiv u. Ziel des Aelius Gallus-Zuges: Welt des Orients 22 [1991] 85/92), dienten demgegenüber vornehmlich der Sicherung des Seeweges nach Süd-I. u. seiner Zufahrtswege. Sie sind auch für einige der ephemeren Kaiser des 3. Jh. nC. bezeugt (Hist. Aug. vit. trig. tyr. 22), als diese Sicherung, wie sie Plinius (n. h. 6, 10/2) beschreibt, wohl nicht mehr funktionierte (Hist. Aug. vit. Prob. 17, 2f).

b. Handel, Verkehr, wissenschaftliche Geographie. Der Warenaustausch zwischen I. u. dem Römerreich vollzog sich teilweise auf dem Landweg, also durch das Parther-, später Sasanidenreich, wobei der Stadt Palmyra besondere Bedeutung als Zwischenstation zukam (J. Teixidor, Un port romain du désert. Palmyre et son commerce d'Auguste à Caracalla [Paris 1984]). Die dortigen Zolltarife, welche die Römer im 1. u. 2. Jh. nC. festsetzten, sind inschriftlich bezeugt (IGRom 3, 1056; H. Seyrig: Syria 22 [1941] 155/75; A. Maricq, Vologésias. L'emporium de Ctésiphon: Syria 36 [1959] 273; vgl. Appian. bell. civ. 5, 9, 37; Sidebotham 99/101). Trajan festigte die röm. Position sowohl am Roten Meer, indem er den Nabatäerstaat als Provincia Arabia dem Reich einverleibte (G. W. Bowersock, Roman Arabia [Cambridge, MA 1983]; Sidebotham 148/55) u. etablierte sie durch seinen Vorstoß zum Pers. Golf u. die Errichtung der Provinz Mesopotamia auch an der Nordroute des I.handels. Diese freilich mußte Rom bald wieder aufgeben (Ptol. geogr. 5, 18, 1). Auf der Route durch den Pers. Golf vollzog sich ein großer Teil des iranisch-ind. Handels (D. Whitehouse / A. Williamson, Sasanian maritime trade: Iran 11 [1973] 29/49). Mani reiste im 3. Jh. nC. auf dieser Strecke nach I. (G. Widengren, Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit [1960] 9f). Für den Handel Roms mit Nord-I. war zwar auch die nördlichste der drei Monsunrouten bedeutsam, die vom Südausgang des Roten Meeres zur Indus-Mündung führte (Plin. n. h. 6, 100f; Raschke 664f). Mancherlei Funde bezeugen die Einwirkung griechisch-römischer Formen u. Motive auf die buddhistische Kunst, vor allem in Gandhara, aufgrund dieser Verbindung (zB. H. Seyrig: Syria 21 [1940] 277/337 über Entsprechungen palmyrenischer Funde mit der Kunst von Gandhara u. Mathura u. J. Allan: JournHellStud 66 [1946] 21/3 über eine Tabula Iliaca aus Gandhara; Derrett, Homer aO.; Daffinà 20; vgl. ferner o. Sp. 18). Griechische Elemente in der ind. Astrologie sind schon für das 2. Jh. nC. epigraphisch bezeugt, u. zu derselben Zeit wurde ein astrologischer Traktat aus dem Griechischen ins Sanskrit übersetzt (Daffinà 34). Wichtiger für die Wirtschaft des Reiches scheint aber der Handel mit Zentral- u. vor allem Süd-I., den Endstationen der beiden anderen Monsunrouten, gewesen zu sein (K. Karttunen, Early Roman trade with South India: Arctos 29 [1995] 81/91). Schon zu Strabons Zeit hatte die graeco-ägypt. Handelsschiffahrt auch den Golf v. Bengalen u. die Gangesmündung erreicht (Strab. 15, 1, 4; Plin. n. h. 6, 72). Dieser Handel ist u. a. durch reiche Funde römischer Münzen, vor allem im südlichsten I. bezeugt (Raschke 667/71). Die Funde setzen in großer Zahl mit Emissionen des Augustus ein, in Ceylon erst mit solchen der Zeit des Claudius (s. u. Sp. 29), u. reichen zunächst bis gegen das Ende des 2. Jh. nC. (P. J. Turner, Roman coins from India [London 1989]; Tchernia aO. [o. Sp. 20]). Der Norden hat demgegenüber nur ganz spärliche Funde römischer Münzen erbracht, denn Indoparther u. Kushan hatten ihre eigenen Prägungen u. verwendeten darum einströmendes Geld aus dem Reich eher als Münzmetall, während man im Süden die röm. Münzen in Ermangelung eigener hortete. Pausanias berichtet im 2. Jh. nC., die Inder kennten keine Münzen, was nur auf den Süden zutrifft (Paus. 3, 12, 34; vgl. Wheeler, Fernhandel aO. [o. Sp. 23] 144; Maricq, Vologésias aO. 273). Insgesamt scheint der Süden weit stärker vom griech.-röm. Handel erschlossen gewesen zu sein. In Arikamedu an der Koromandelküste ist eine bis gegen 200 nC. blühende röm. Handelskolonie ausgegraben worden (R. E. M. Wheeler / A. Ghosh / Krishna Deva, Arikamedu: Ancient India 2 [1946] 17/124), Plinius beklagt sich über den Abfluß römischen Goldes im Austausch gegen indische Luxuswaren (n. h. 12, 84), u. die Papyri Ägyptens nehmen wiederholt Bezug auf den Seehandel mit I. (O. Stein: M. Winternitz / O. Stein [Hrsg.], Indologica Pragensia 1 [1929] 34). Ein Papyrus des 2. Jh. nC.

enthält einen teils im südind. Muziris, teils in Alexandrien aufgesetzten Kaufvertrag (H. Harrauer / P. J. Sijpestein, Ein neues Dokument zu Roms I.handel. P. Vindob. G 40822: AnzWien 122 [1985] 124/55). Eine Steuerliste der Zeit Vespasians registriert die längere Abwesenheit eines Steuerpflichtigen, der sich in I. aufhielt (PLond. 260 vJ. 72/73 nC.). Indische Waren werden wiederholt auf Papyrusdokumenten erwähnt (ebd. 1, 131 vJ. 78 nC.; 2, 191 vJ. 102 nC.), u. Ἰνδός war der Terminus technicus für den Elefantenwärter (Daffinà 13 mit Verweis auf Phylarch.: FGrHist 81 F 36), doch kommt das Wort auch als Personenname vor (L. Robert, Villes d'Asie Mineure[2] [Paris 1962] 70f). Dion v. Prusa (or. 92, 40) u. Xenophon v. Eph. (3, 11f; 4, 1, 5), später Damaskios im 6. Jh. nC. (vit. Isid. 67f [96/8 Zintzen]) erwähnen beiläufig die Anwesenheit von Indern in Ägypten, eine ind. Lakshmi-Statuette wurde in Pompeji gefunden, wohin sie vor 79 nC. gekommen sein muß (A. Maiuri, Statuetta eburnea di arte indiana a Pompei: Le Arti 1 [1938/39] 111/5; F. Fremersdorf: Germania 27 [1943] 200). Maximos v. Tyros (or. 22, 6 Hobein) u. Lukian (Alex. 44) bezeugen sogar einen I.tourismus, der von Ägypten ausging. – Das eindrucksvollste Zeugnis dieser engen Verbindung zwischen dem Römerreich u. Süd-I. ist der sog. Periplus des Roten Meeres, ein kleines Handbuch aus dem späten 1. Jh. nC. (L. Casson [Hrsg.], The Periplus Maris Erythraei [Princeton 1989]; s. dazu Sidebotham), in dem die Häfen des Roten Meeres, die Monsunrouten u. die Häfen I.s einschließlich seiner Ostküste beschrieben werden, u. zwar mit Angabe der nautischen Verhältnisse, der politischen Bedingungen sowie der dort aus- u. eingeführten Waren. Der Verfasser ist ganz ungebildet u. läßt zB. Alexander bis an den Ganges kommen (Peripl. M. Rubr. 47; vgl. Dihle, Antike 93). Das Buch macht deutlich, daß es eine beträchtliche Ausfuhr, vor allem Textilien u. Wein, nach I. gab, der Import indischer Gewürze u. a. kostbarer Waren also durchaus kompensiert wurde. Ferner bezeugt es, daß die Malabarküste (Limyrike oder Damyrike) mit ihren Häfen das wichtigste Ziel der Monsunschiffahrt war, die jedoch die gesamte ind. Küste von der Indus- bis zur Ganges-Mündung erschlossen hatte (Plin. n. h. 6, 72; Peripl. M. Rubr. 63f). Der geographische Horizont der kleinen Schrift wird im Osten durch die Küstenlinie Burmas u. Malakkas begrenzt. Von dort u. den davon nicht genau unterschiedenen Inseln Sumatra u. Java gab es dunkle Kunde. Etliches erfährt man über die zwischen I. u. *China bzw. Zentralasien bestehenden Landverbindungen, über die u. a. Seide gehandelt wurde (ebd. 65; zum Handel zwischen Syrien, I. u. China u. seine Erschwerung durch die Parther s. auch H. W. Haussig, Geschichte Zentralasiens u. der Seidenstraße in vorislam. Zeit[2] [1992] 36. 108/12. 128). Ganz unberücksichtigt bleibt der Pers. Golf mit seinen vielen Handelsplätzen, ein Zeichen, daß diese Routen vom parthischen (später sasanidischen) Handel monopolisiert waren (Bernard, Vicissitudes aO. [o. Sp. 22] 50f), was Trajans Vorstoß (s. o. Sp. 25) verständlich macht. Für die Intensität des Seeverkehrs spricht auch, daß Peripl. M. Rubr. 30 für die Insel Soqotra (Dioskuridu) eine aus Arabern, Griechen u. Indern gemischte Bevölkerung bezeugt (s. o. Sp. 20; Dihle, Antike 88). Die besondere Bedeutung des Südens für den I.handel zeigt sich in mancherlei Erinnerungen an die Anwesenheit von Fremden aus dem Römerreich u. den Import ihrer Waren, welche die ältere Tamil-Literatur (P. Meile, Les Yavanas dans l'Inde Tamoule: JournAsiat 232 [1940] 85/123; F. De Romanis, Viaggi ed esplorazioni oltre i confini dell'impero: G. Aujac u. a. [Hrsg.], Optima hereditas [Milano 1992] 266) bewahrt hat. Umgekehrt läßt ein griech. Mimus, dessen Fragmente ein Papyrus des 2. Jh. nC. erhalten hat, ein junges Paar Abenteuer am Hof eines ind. Raja erleben, u. im Kauderwelsch der auftretenden Inder glauben Indologen verballhornte Brocken einer dravidischen, also südindischen Sprache entdeckt zu haben (D. L. Page, Select papyri 3, 1[3] [London 1950] 336). – Ceylon scheint in der Mitte des 1. Jh. in nähere Beziehung zum Römerreich getreten zu sein als zuvor (Raschke Anm. 1315; E. Peiris, Greek and Roman contacts with Ceylon: CeylonHistJourn 10 [1961] 8/30; F. De Romanis, Romanukharaṭṭa e Taprobane: Helikon 27 [1988] 23/30). Plinius erzählt die Geschichte eines Freigelassenen, dessen Schicksale als Schiffbrüchiger dazu beigetragen hätten (n. h. 6, 84/91; F. F. Schwarz, Pliny the elder on Ceylon: JournAsianHist 8 [1974] 21/48). Die Geschichte trägt typisch-legendäre Züge, aber der dabei genannte Freilasser, Annius Plocamus, ist aus einer Inschrift von der Straße von Kop-

tos als im I.handel tätiger Unternehmer bekannt (D. Meredith, Annius Plocamus: JournRomStud 43 [1953] 38/40; ders.: ChronÉg 29 [1954] 281). Dieser Weg, den auch Plinius (n. h. 6, 102/6) beschreibt, führte vom oberen Nil zu den Häfen des Roten Meeres, u. dort begann die Seereise nach I. (Inschrift von Philae bei A. Bernard, Les inscriptions grecques de Philae 1 [Paris 1969] 210 [ca. 130 nC.]; vgl. ferner R. C. Vofchuk / R. Buzón, Egipto - ruta entre la India e Occidente: Argos 13/14 [1989/90] 13/38). Eben diesen Weg nahm der junge Student aus Alexandrien, den Lukian erwähnt (s. o. Sp. 27). In der umgekehrten Richtung gelangte auf ihm der ind. Kaufmann nach Alexandrien, der im Roman des Xenophon v. Eph. (s. o. Sp. 27) vorkommt. Über die Straßenverhältnisse u. Zollstationen auf dem Weg aus dem Niltal zu den Häfen des Roten Meeres unterrichten papyrologische u. inschriftliche Zeugnisse (Sidebotham 87/102). In Quseir-al-Qadim an der Küste des Roten Meeres hat man Graffiti in tamilischer Sprache entdeckt (Karttunen 109) u. in Somalia Depots griechisch-römischer Exportwaren (J. Desanges u. a., Sur les routes antiques de l'Azanie et de l'Inde [Paris 1993]). – Man weiß nicht genau, in welchem Umfang u. auf wie lange Zeit die graeco-ägypt. Monsunschiffahrt durch die allgemeine Krise des 3. Jh. nC. Schaden litt (Schwarz 20; Sidebotham 162/6). Arikamedu (s. o. Sp. 26) verlor gegen 200 nC. seine Bedeutung. Die Funde römischer Münzen in Ceylon u. Süd-I. versiegen um dieselbe Zeit (Raschke 665/73). Dieses kann auch allein auf die Verschlechterung des Münzflusses zurückzuführen sein. Nachrichten in der Historia Augusta (s. o. Sp. 24) deuten darauf, daß man im 3. Jh. nC. gelegentlich Anstrengungen unternahm, den Seeweg nach I. u. seine Zufahrten über Land besser zu sichern, also doch wohl den Handel über diese Route zu beleben. Die Münzfunde in Ceylon u. Süd-I. sowie papyrologische Zeugnisse (POxy. 3408 [4. Jh. nC.] mit dem Verweis auf den Seehandel) setzen mit der Regierung Constantins wieder ein, was mit der durch ihn veranlaßten Einführung einer stabilen Goldwährung zusammenhängen wird. – Vor allem in der 1. H. des 2. Jh. nC. griff die Seefahrt im Ind. Ozean immer weiter aus. Neben einer nach Süden gerichteten Erschließung der Ostküste Afrikas durch die Kapitäne Theophilos, Diogenes u. Dioskoros (J. Desanges, Rom u. das Innere Afrikas: H. Duchhardt / J. A. Schlumberger / P. Segl [Hrsg.], Afrika. Entdeckung u. Erforschung eines Kontinents [1989] 31/50) gelang es dem Kapitän Alexandros in der Zeit um 100 nC. die Straße v. Malakka oder die Meerenge zwischen Java u. Sumatra zu durchfahren, den Golf v. Siam, den Μέγας κόλπος, zu erschließen u. im Hafen von Kattigara Anschluß an den chinesischen Seehandel zu gewinnen (Ptol. geogr. 1, 14; vgl. G. Gerini, Researches on Ptolemy's geography of Eastern Asia [London 1909] 302/10; Dihle, Antike 146/52). Natürlich folgte eine solche Entdeckungsfahrt den Routen des älteren indisch-chinesischen Seehandels, über die wir u. a. durch den Bericht des buddhistischen Pilgers Fa-hsien aus der Zeit um 400 nC. unterrichtet sind (D. Schlingloff: Kolloquien zur allgemeinen u. vergleichenden Archäologie 2 [1982] 52f; H. A. Giles [Übers.], The travels of Fa-hsien [Cambridge 1926]). Die großen Reisen des Chinesen Chang Kien im späten 2. Jh. vC. u. die Aufnahme direkter Handelsbeziehungen zwischen Parthern u. Chinesen um 100 vC. (J. Ferguson, China and Rome: ANRW 2, 9, 2 [1978] 591/3) haben demgegenüber keine Spuren in der griech.-röm. Tradition hinterlassen (Dihle, Antike 201/15). Ob Kattigara an der Mündung des Mekong lag, wo römische Fundstücke aus antoninischer Zeit zutage traten (L. Malleret, L'archéologie du delta du Mékong 3 [Paris 1959] 115f. 421f; Wheeler, Fernhandel aO. [o. Sp. 23] 141/75; Raschke Anm. 1694), oder ob man es an der Mündung des Roten Flusses suchen muß, ist ungewiß. Die chinesischen Reichsannalen notieren für das J. 166 nC. erstmals die Anwesenheit angeblicher Gesandter aus dem Römerreich in der damaligen Hauptstadt Lo Yang. Es handelte sich vermutlich um Kaufleute, die jedenfalls über den Seeweg gekommen waren, denn sie beklagten sich, daß der Landweg durch die Parther (An Shi) blokkiert sei (Text bei R. Hennig, Terrae incognitae 1^2 [Leiden 1944] 434f). Etwa zu derselben Zeit weiß Pausanias (6, 26, 2; vgl. Pollux 7, 76) ganz beiläufig erstmals zutreffende Auskunft über den Hergang der Produktion chinesischer Seide zu geben, die seit dem 1. Jh. vC. als begehrter Importartikel teils ganz auf dem Landweg, teils bis I. auf dem Landweg u. von dort über See ins Römerreich gelangte (Dihle, Antike 201/15; Robert, Rome aO. [o. Sp. 22]). – Die Machtentfaltung der

Karawanenstadt Palmyra im 2. u. 3. Jh. nC. läßt erkennen, daß trotz des unumgänglichen Zwischenhandels der Parther, später der Sasaniden, auch auf dem Landweg dem Warenaustausch zwischen I. u. dem Römerreich große Bedeutung zukam (s. o. Sp. 25). An diesem Überlandhandel waren durchaus auch Einwohner des Römerreiches beteiligt. Ptolemaios beruft sich für die Geographie Innerasiens, also das Gebiet der Seidenstraße, auf Angaben, die Agenten des Maes Titianos, eines Großkaufmanns aus Damaskus, gemacht hatten (geogr. 1, 11, 7. 14, 7). – Die geographische Wissenschaft nutzte diese Horizonterweiterungen (P. Pédech, La géographie des Grecs [Paris 1976] 156f), während Strabon in einer damals schon festen literarischen Tradition es verschmähte, sein im wesentlichen aus Eratosthenes bezogenes I.bild durch Informationen der Seefahrer der eigenen Zeit zu korrigieren, obwohl damals schon 120 Schiffe jährlich mit dem Monsun nach I. segelten u. bis an die Gangesmündung vorgedrungen waren (Strab. 2, 5, 12). Plinius ergänzte wenigstens sein aus Megasthenes hergeleitetes Bild des Landes durch Abschnitte über seine Umschiffung, über die Monsunrouten u. die Insel Ceylon (Plin. n. h. 6, 56/80 [I. nach frühhellenist. Quellen]. 81/91 [Ceylon nach alten u. neueren Informationen]. 92/106 [Seerouten nach alten u. neuen Quellen]), ohne freilich ein einheitliches Bild zu entwerfen (Schwarz, Magna India aO. [o. Sp. 16]). – Ptolemaios suchte im 2. Jh. nC. mit Hilfe mathematischer Positionsbestimmung vieler hundert Lokalitäten die Grundlage einer Weltkarte zu schaffen. Dabei berücksichtigte er auch Süd-I., Hinter-I. mit seinen umgebenden Gewässern u. sogar China. Die Positionsbestimmungen in diesen entlegenen Regionen errechnete Ptolemaios wie schon sein Vorgänger Marinos v. Tyros aus den Distanz- u. Zeitangaben, die sich in Land- oder Seeitineraren fanden. Diese Methode ist schon für die Alexanderzeit bezeugt (s. o. Sp. 6). In der Zeit des Augustus verfaßte Isidoros v. Charax (heute Basra) ein Distanzenverzeichnis der Wege des Partherreiches u. der Seerouten im Pers. Golf (FGrHist 781 F 1/2). Wo ein Land durch zahlreiche sich kreuzende Wege erschlossen war, konnte diese Methode eine verhältnismäßig gute Landkarte erbringen. Das gilt für das durch den Handel erschlossene Süd-I. im Entwurf des Ptolemaios (J. Ph. Vogel, Ptolemy's topography of India. His sources: Archaeologica Orientalia, Gedenkschr. E. Herzfeld [Locust Valley, N. Y. 1952] 226/34; L. Renou [Hrsg.], La géographie de Ptolémée. L'Inde [Paris 1925]; R. Chandra, Trade and trade routes in ancient India [New Delhi 1977]). Wo aber nur ein einziges Itinerar zur Verfügung stand, wie die Angaben des Maes Titianos oder des Kapitäns Alexandros (s. o. Sp. 30), mußte schon eine kleine Unkorrektheit in der Zeit-, Strecken- oder Richtungsangabe unkorrigierbare Fehler ergeben. So kam es, daß Kattigara zwar als Bezugspunkt fernöstlicher Geographie galt (A. Herrmann, Art. Kattigara: PW 11, 1 [1921] 46/51), seine Lage aber unklar blieb. Auch zwischen Malakka u. den Inseln Sumatra u. Java lernte man nicht zu unterscheiden (Plin. n. h. 6, 71. 80; P. Wheatley: Malayan Hist. Journ. 3 [1956] 2f; J. Filliozat, Pline et le Malaya: JournAsiat 262 [1974] 119/30). Die berühmte Tabula Peutingeriana, vermutlich aus dem 4. Jh. nC. (E. Weber [Hrsg.], Tabula Peutingeriana [Graz 1976]), aber nach älteren Vorlagen zusammengestellt, zeigt nicht eigentlich eine Weltkarte wie vermutlich die des Agrippa auf dem Forum Romanum (Plin. n. h. 6, 56f), sondern die schematische Reihung der Straßen in der bekannten Welt (K. Fischer, Zur Lage von Kandahar an Landverbindungen zwischen Iran u. I.: BonnJbb 167 [1967] 193/6). Süd-I. wird auf ihr berücksichtigt u. für das Kap Kormorin sogar ein Tempel des röm. Kaiserkultes registriert, vielleicht ein Hinweis auf die Existenz eines Handelsplatzes mit ständigen Bewohnern aus dem Römerreich in der hohen Kaiserzeit. – Ptolemaios griff die alte Frage wieder auf (s. o. Sp. 9), ob der Ind. Ozean durch eine Landbrücke zwischen Afrika u. Asien im Süden abgeschlossen sei. Vielleicht unter dem Eindruck der Entdeckung Madagaskars bejahte er diese Frage, während der Verfasser des Periplus, dessen Kenntnis der ostafrikanischen Küste noch nicht so weit nach Süden reichte, sie verneinte (Peripl. M. Rubr. 18; Dihle, Daten 29f).

c. Das literarische Indienbild. Trotz aller Entdeckungen seit dem 2. Jh. vC., die von der Wissenschaft verwertet wurden, hielt die literarische Tradition am frühhellenist. Bild des Landes fest. Hier galt der Grundsatz des Ptolemaios (geogr. 1, 5), der Geograph müsse stets die neusten Informationen verwerten, angesichts der Autorität klassi-

scher oder kanonisierter Texte gerade nicht. Strabon verschmähte es nicht nur ausdrücklich, die Nachrichten ungebildeter Seeleute seiner eigenen Zeit zu berücksichtigen (15, 1, 4), auch den Autoren späthellenistischer Zeit schenkte er nicht oder nur widerwillig Glauben, wenn sie über I. anderes als die Alexanderhistoriker oder Megasthenes berichteten (FGrHist 779 F 7a; vgl. Strab. 15, 1, 72 gegen Artemidoros v. Ephesos). Diese galten dem Klassizismus der Kaiserzeit als die einzigen Autoritäten für jeden I.bericht (Dihle, Antike 110). Bezeichnenderweise folgen die literarisch anspruchsvollen Autoren der Kaiserzeit zumeist dem älteren Sprachgebrauch, nach dem der Terminus Ἐρυθρὰ θάλασσα den Ind. Ozean, zuweilen sogar den Pers. Golf, wo sich das Grab des mythischen Namensgebers Erythras befinden sollte (Arrian. Ind. 37, 3), aber nicht wie bei Agatharchides (s. o. Sp. 20) u. in der wissenschaftlichen Geographie das Rote Meer bezeichnet (Sidebotham 182/7). Megasthenes liegt den I.kapiteln bei Diodor, Strabon u. Plinius (s. o. Sp. 31) zugrunde, u. mit Senecas verlorener I.monographie wird es sich nicht anders verhalten haben. Diese Fixierung zeigt sich deutlich bei dem in herodoteischem Ionisch verfaßten I.buch Arrians, vom Autor als Ergänzung seiner Alexandergeschichte bezeichnet (G. Wirth / O. v. Hinüber [Hrsg.], Arrian. Der Alexanderzug, Ind. Geschichte [1985]). Wertvoll darin ist vor allem die Nacherzählung des Berichtes des Nearchos (s. o. Sp. 6). Die Landesbeschreibung folgt Megasthenes, der I. aus der Perspektive von Pataliputra sah, wohin Alexander niemals gelangte (s. o. Sp. 6). Auch ein so kritischer u., wie die Alexandergeschichte zeigt, selbständiger Autor wie Arrian beugte sich der literarischen Konvention (F. F. Schwarz, Arrian's Indike on India. Intention and reality: East and West 25 [1975] 181/200; P. A. Stadter, Arrian of Nicomedia [Chapel Hill 1980]). Ähnliches gilt für die einem breiteren Publikum zugedachte geographische Literatur (Markianos, Dionysios der Periheget, PsSkylax, Pomponius Mela, Avienus) u. überhaupt für literarisch stilisierte Texte, die Indisches behandeln wie zB. Curtius Rufus in seiner Bearbeitung der Alexandergeschichte. Das sieht man auch in den vielen I.perikopen im Werk des Aelian v. Praeneste, wo neben Ktesias u. den Alexanderhistorikern vorwiegend Megasthenes u. nur in seltenen Fällen (s. o. Sp. 19) späthellenistische Quellen herangezogen werden. Allenthalben findet der Leser die traditionellen I.motive (reiche Textsammlung bei André / Filliozat): Dunkelhäutigkeit der Inder (Philostr. vit. soph. 1, 8, 4; Nonn. Dion. 14, 303f. 15, 1 u. ö.; Procl. typ. epist. 35 [12 Hercher]), die Verknüpfung von I. u. Äthiopien (zB. Ovid. ars 1, 53. 3, 1), weshalb die Heroine Andromeda als Tochter des Äthiopienkönigs auch Inderin genannt werden kann (Philod.: Anth. Graec. 5, 132; vgl. Heliod. Aeth. 4/8), die Parallele Indus / Nil wie bei den Alexanderhistorikern (Philostr. vit. Apoll. 2, 19). Inder, Äthiopen u. Serer, die Eponymen der Seide, werden gern in einem Atem genannt (Paus. 6, 26, 9; vgl. Dihle, Antike 201/15). Ob die ind. Sklaven, die Alkiphron erwähnt (ep. 4, 17, 5), wirklich aus I. stammen, ist darum ungewiß (s. o. Sp. 15 u. ö.). I. ist ein Wunderland, wo es goldgrabende Ameisen (Lucian. ep. Sat. 1, 24; vgl. o. Sp. 4), Schlangen ungeheurer Größe (Philostr. vit. Apoll. 2, 13; Ael. nat. an. 11, 15. 25; 17, 29) oder unbeschreiblich kluge Elefanten gibt (Plin. n. h. 8, 36; Curt. 9, 1, 4; Ael. nat. an. 16, 41). Aus I. kommen seltene Tiere (Anth. Lat. 1, 2 nr. 691), Edelsteine (Plin. n. h. 37, 57; Claud. in Eutr. 1, 225; Procop. Gaz. ep. 48; Drac. laud. 1, 318f; vgl. A. Hermann, Art. Edelsteine: o. Bd. 4, 514), Perlen (Petron. sat. 55,6; Plin. n. h. 37, 46f) u. überhaupt alle Art von Kostbarkeiten (Hor. carm. 1, 31, 6; Juvenal. 6, 466; Apul. met. 1, 8; zum Ganzen Karttunen 157/94). Die weisen Brahmanen u. Gymnosophisten werden nicht vergessen (Dio Chrys. or. 35, 22) u. fehlen in keiner Liste der ‚barbarischen Philosophen' (zB. Diog. L. 1, 1, 6/11 u. o. Sp. 7. 11). Gelegentlich wird I. auch als Ursprungsland der hochgeschätzten Astrologie angesehen (Paus. 4, 32, 4; Philostr. vit. soph. 1, 1). Das Land, das sich der Gott Dionysos zuerst untertan machte u. dessen Herrschaft er deshalb bis nach Phrygien ausdehnte (Nonn. Dion. 14, 296), bewohnen Menschen, die das Rechte von Natur aus tun (ebd. 13, 3 u. ö.), also das Lebensziel der Philosophen schon erreicht haben. Wie die Fülle u. Größe der Hervorbringungen der Natur I.s durch klimatologische Theorien begründet wurde (Dihle, Antike 47/60), so auch die Auffassung, die Inder seien die ersten Menschen der Geschichte (Paus. 8, 29, 4; vgl. Diod. Sic. 3, 21, 1; Posidon.: FGrHist 87 F 28. 80). – Der für das kaiserzeitliche I.bild wohl interessanteste Text ist die Biographie des

Wundertäters Apollonios v. Tyana Philostrats (F. Solmsen, Art. Philostratos: PW 39 [1941] 139/54; E. L. Bowie, Apollonius of Tyana: ANRW 2, 16, 2 [1978] 1652/99). Für den Autor ist I. vor allem das Land uralter Weisheit (vit. soph. 1, 1; vit. Apoll. 3, 20. 6, 9 u. ö.), das man wie einst Alexander auf dem Landweg erreicht u. das, wie bei Megasthenes zu lesen, das Indus- u. das Ganges-Bekken umfaßt. Zwar kennt Philostrat die Monsunschiffahrt (ebd. 3, 35), versieht sie sogar mit einer mythologischen Erklärung, jedoch ohne ihr Ziel zu bezeichnen, denn Süd-I. gehört nicht zu seinem (literarischen) Bild des Landes. Auf dem Weg Alexanders reist der Held des Buches nach I., wie dieser disputiert er mit den Gymnosophisten. Zu ihnen erfindet Philostrat, wiederum in Anknüpfung an den I.-Äthiopien-Vergleich der Alexandertradition, äthiopische Kollegen u. erklärt dieses mit einer Auswanderungstheorie (Th. Hopfner: ArchOrientální 6 [1934] 58f zu Philostrat. vit. Apoll. 6, 6/9; ähnlich Heliod. Aeth. 10, 2, 1). Die Seefahrt in indischen Gewässern folgt bei Philostrat dementsprechend der Route Nearchs (vit. Apoll. 2, 53). – Merkwürdig ist nun, daß die politischen Verhältnisse, wie sie Philostrat beschreibt, tatsächlich denen zur Zeit des historischen Apollonios im 1. Jh. nC. entsprechen (G. Anderson, Philostratus [London 1986] 121/239). I. wird von einem ‚Satrapen' des Partherkönigs in Ktesiphon regiert, wo Apollonios ein Empfehlungsschreiben für seine I.reise erhält (Philostr. vit. Apoll. 2, 17). Die Ausgrabungen Sir J. Marshall's in Taxila (A guide to Taxila[4] [Cambridge 1960] 68/70), der Residenz des ind. Regenten nach der Erzählung Philostrats, haben für die indoparthische Periode erstaunliche Übereinstimmungen mit dem Roman erbracht (Philostr. vit. Apoll. 2, 20. 23. 25). Den Namen Phraortes, den der ‚ind. Satrap' trägt, hat E. Herzfeld überzeugend als den Titel aprakathe erklärt, den Gundafurr, der bedeutendste der indoparthischen Herrscher in der 1. H. des 1. Jh. nC. (s. u. Sp. 54) tatsächlich trug (Sakastan: ArchMittIran 4 [1932] 113). Daß der Held des Romans sich in Ktesiphon wie in Taxila mit den Potentaten auf Griechisch unterhält, paßt zum Gebrauch des Griechischen in den Münzlegenden (s. o. Sp. 22; dazu K. Karttunen, Taxila, Indian city and a stronghold of Hellenism: Arctos 24 [1990] 85/96). – Das I. des frühen Hellenismus ist hier mit dem iran. Nord-I. der frühen Kaiserzeit zu einem Bilde verschmolzen, in dem der Süden, der wichtigste Handelspartner des Römerreiches, fehlt. Die auch bei Philostrat erzählten Wundergeschichten gehören dabei in eine bis Ktesias (s. o. Sp. 4f) zurückreichende Tradition. Daß sich ihr Vorrat immer weiter anreicherte u. dabei durchaus auch Anleihen bei indischer Mythologie mitwirken konnten, läßt sich mehrfach nachweisen (Karttunen 180/9). So hatte der Vergleich des Nil mit dem Indus gelegentlich zu der irrigen Annahme geführt, daß es auch in diesem Flußpferde gebe. Das wiederum wurde mit dem Namen eines ind. Fabelwesens verknüpft (R. Goossens, Notes indo-grecques: Muséon 59 [1946] 621/40). – Vom Interesse der Philosophen an I. war schon die Rede (s. o. Sp. 25. 34). Porphyrios überlieferte die aus I. stammenden Nachrichten, die Bar Daisan mitzuteilen wußte (s. o. Sp. 24), Kelsos kam auf Indisches zu sprechen (Ç. Andresen, Logos u. Nomos [1955] 201). Plotin wollte zu einer Zeit, als infolge der Krise des Römerreiches die Monsunpassage unsicher geworden war, mit indischen Philosophen in Kontakt kommen u. schloß sich deshalb dem Perserfeldzug Kaiser Gordians an (Porph. vit. Plot. 3; s. o. Sp. 24f). Noch im späten lat. Neuplatonismus findet sich das Motiv, daß Zaroaster, auf den sich immer wieder halbphilosophische Heilslehren der späten Antike beriefen, nach I. gereist sei (Claud. Mam. anim. 2, 8), was auf Mani ja tatsächlich zutraf (s. o. Sp. 25).

B. Christlich. I. Indisches Christentum der Neuzeit. Die Portugiesen trafen am Beginn ihrer kolonialen Expansion in I. kurz vor 1500 auf Christen an der Malabarküste (P. Kawerau, Ostkirchengeschichte 1 [Louvain 1983] 14/20). Diese führten ihre Kirche auf den Apostel Thomas zurück, für dessen Martyrium es zwei lokale, auch im Westen früh bekannte (Greg. Tur. glor. mart. 32 [PL 71, 733f]) Traditionen, an der Koromandelküste nahe Madras u. in Mittel-I. bei Kalliene (nahe Bombay), gab (N. J. Thomas, Die syr.-orthodoxe Kirche der südind. Thomas-Christen [1967] 24; P. J. Podipara, Die Thomas-Christen [1966] 25; Mundadan 49/59). Die Sakralsprache war das Syrische, u. es bestanden enge Beziehungen zum ostsyr. Katholikos in Mesopotamien, von wo durch Jahrhunderte Kleriker nach I. entsandt worden waren. Handschriften u. andere Gegenstände

des kirchlichen Lebens weisen gleichfalls auf die Zugehörigkeit der ind. Thomaschristen zur ostsyr. Kirche (J. P. M. van der Ploeg, The Christians of St. Thomas in South India and their Syriac manuscripts [Bangalore 1983]; ders., Les chrétiens de S. Thomas et le Nestorianisme: After Chalcedon, Festschr. A. van Roey [Louvain 1985] 401/14). Wie die gleichfalls an der Malabarküste damals schon ansässigen Juden (Moraes 39f; Brown 62f; J. Neusner, The Jews east of the Euphrates: ANRW 2, 9, 1 [1976] 46/69; Mundadan 216/347) waren auch die Christen als eine Art von Kaste fest in das ind. Sozialsystem eingeordnet u. genossen hohes Ansehen, vor allem als Soldaten der zahlreichen Kleinkönige der Malabarküste (Moraes 175/80). Die Schicksale der Thomaschristen seit der Ankunft der Portugiesen sind hier nicht zu behandeln (Brown 150f; Moraes 80/245), wohl aber das Problem ihres Ursprungs (J. Rooney, Shadows in the dark. A history of Christianity in Pakistan to the 10th cent. [Rawalpindi 1984] 80/90; Stellensammlung u. a. bei A. E. Medlycott, India and the apostle Thomas [London 1905]).

II. Früheste Zeugnisse des ind. Christentums. Eusebios (h. e. 5, 10 [GCS Eus. 2, 1, 450/2]; danach Hieron. vir. ill. 36 [26 Bern.]) berichtet, Pantainos, der Lehrer des Clemens, habe auf Veranlassung des alexandrinischen Bischofs Demetrios Christen in I. besucht u. dort ein in hebräischen Buchstaben geschriebenes Matthäus-Evangelium gesehen, das ihnen der Apostel Bartholomäus gebracht habe (ein von H. Schlunk: MadrMitt 7 [1966] 219 veröffentlichter Sarkophag zeigt den Apostel Bartholomäus mit einem Buch, was vielleicht auf diese Tradition deutet). Nach dem Vorgang A. v. Harnacks (Miss.[4] 2, 698) hat man diese Nachricht meist auf Südarabien bezogen, dessen Bewohner oft Inder genannt wurden (s. o. Sp. 15 u. ö.). Aber Hieronymus (ep. 125, 3 [CSEL 56, 121]) bezog diese Nachricht auf I., u. für die Zeit 150 Jahre nach Pantainos bezeugt Philostorgios (s. u. Sp. 46) solche Bartholomäus-Christen eindeutig für I. Dazu gibt Clemens Nachrichten wieder, deren eine auf dem Landweg durch mehrere Sprachgebiete, die andere auf der Monsunroute unmittelbar aus I. ihm zugekommen sein müssen (strom. 1, 71, 3/6). Die von ihm aus der doxographischen Tradition (s. o. Sp. 12) übernommene Liste ‚barbarischer Philosophen‘, welche die wohlbekannten Sarmanen u. Brahmanen I.s enthält, ergänzt er durch die Σαμαναῖοι Baktriens u. die Verehrer Buddhas in I. (Dihle, Antike 78/88). Σαρμᾶνες, schon bei Megasthenes belegt, ist auf sanskr. śramaṇa zurückzuführen, Σαμαναῖοι auf ein mittelind. samana über eine aram. Zwischenstufe, denn griechisch -αῖοι entspricht der aramäischen Pluralendung -aija (vgl. Φαρισαῖοι, Μαγουσαῖοι u. ä.). Der śramaṇa-Titel taucht in Iran u. im Westen im 2. Jh. nC. immer wieder als Bezeichnung der Buddhisten auf (M. Sprengling, Third cent. Iran, Kartīr and Sapor [Chicago 1953]; M.-L. Chaumont, L'inscription de Kartīr à la ‚Ka‘bah de Zoroastre‘: JournAsiat 248 [1960] 339/80 u. ders., Conquêtes sasanides et propagande mazdéenne: Historia 22 [1973] 664/706 sowie P. Gignoux, Le mage Kirdir et ses quatre inscriptions: CRAcInscr 1989, 689/99 zur Kartir-Inschrift; Bar Daisan [o. Sp. 24] über buddhist. Mönche), deren Mission gerade zur Kushan-Zeit besonders lebhaft war (zusammenfassend A. v. Gabain, Der Buddhismus in Zentralasien: HdbOriental 1, 8, 2 [Leiden 1961] 496f). Baktrien aber ist im griech.-lat. Sprachgebrauch jener Zeit das Kushan-Reich, das iranische u. indische Territorien umfaßte (s. o. Sp. 24 u. Bardesan. lib. leg. reg. 31 [PSyr 1, 2, 589f]; vgl. FGrHist 719 F 3). Wenn Clemens Σαμαναῖοι u. Buddha-Verehrer nicht miteinander identifizierte, so deshalb, weil diese Informationen auf ganz verschiedenen Wegen aus Nord- bzw. Süd-I. zu ihm gelangt waren. Zwischen Süd-I. u. Ägypten bestanden enge Direktverbindungen, was sowohl die Anwesenheit von Juden an der Malabarküste erklärt (Mundadan 19f) als auch eine sehr frühe christl. Mission, die von Ägypten ihren Ausgang nahm, als möglich erscheinen läßt. Auch bei Hippolytus (ref. 1, 24 [GCS Hippol. 3, 28]) gibt es eine offenbar nicht aus hellenistischer Zeit stammende Nachricht: In einer durchaus traditionellen Beschreibung der Brahmanen (Vegetarismus, Seelenlehre, Askese usw.) steht das Wort Ταγαβενα als Name eines Flusses, aus dem die Brahmanen trinken. Später erscheint der Name als Tababenus oder Tabobenus, u. auch der Fluß Τιβεροβοαμ im sog. Commonitorium Palladii (2, 4 [W. Berghoff (Hrsg.), Palladius de gentibus Indiae et Bragmanibus (1967) 16]; vgl. u. Sp. 52) ist wohl hierher zu setzen. J. Filliozat (RevHistRel 130 [1945] 63) sieht darin den hl. Fluß Tungavenā des Mahābhārata, der im

südl. I. zu lokalisieren ist, also bei Megasthenes nicht vorkam (R. C. Vofchuk, San Hipólito de Roma. Primer expositer de los doctrinas brahmánicas en Occidente: Estudios Eclesiásticos 68 [1993] 56f). In der Weltbeschreibung des äthiop. Henoch-Buches zählen offenbar Indus u. Ganges unter die sieben großen Ströme (Hen. aeth. 77, 6f). Auch bei Isis-Anhängern Ägyptens läßt sich die Kenntnis indischer Überlieferung nachweisen: Der Isis-Hymnus des POxy. 1380 aus dem 2. Jh. nC. identifiziert die Göttin u. a. mit der ‚Maia der Inder', vielleicht eine Anspielung auf die Mutter des Buddha, deren Legende später auch Hieronymus kannte (adv. Iovin. 1, 42 [PL 23, 285]). – Ein schwer datierbarer, vermutlich ins 2. oder 3. Jh. nC. zu setzender Text ist ein weiteres frühchristl. Zeugnis dafür, daß man Süd- u. Nord-I. deutlich unterschied. Die Einleitung der Passio Bartholomaei erzählt die Verteilung der exotischen Missionsgebiete auf die einzelnen Apostel ähnlich wie Eusebios (s. o. Sp. 37), Rufin (h. e. 10, 9 [GCS Eus. 2, 2, 971]), Sokrates (h. e. 1, 19 [GCS Socr. 60]) u. Sozomenos (h. e. 2, 24 [GCS Soz. 82]). I., das dem Titelhelden zufällt, wird als dreigeteilt vorgestellt: Ein Teil grenzt an Medien oder Persien, einer an Äthiopien u. einer liegt am Ende der Welt. Beim ersten handelt es sich um das ‚iran.' Nord-I. der Kaiserzeit, der zweite ist der von den Küsten des Roten Meeres aus zugängliche Süden, u. der dritte scheint sich auf das seit dem 2. Jh. nC. (s. o. Sp. 30) bekannte Hinter-I. zu beziehen (vgl. auch Mart. Areth. [BHG 166]: 4 Boissonade).

III. Frühes Christentum in Nordindien. Simon genannt Thomas, auf den sich die ind. Christen als ihren Apostel zurückführen (Mundadan 21/48), erscheint in der ältesten Überlieferungsschicht, zB. bei Origenes (Eus. h. e. 3, 1, 1 [GCS Eus. 2, 1, 180]), als der Apostel Edessas, also der Mutterkirche des Christentums syro-aramäischer Sprache (G. Bornkamm, Art. Thomas nr. 1: PW 6A, 1 [1936] 316/23). Dort soll er eines natürlichen Todes gestorben sein (Clem. Alex. strom. 4, 71, 1/4, aus Herakleon). Das Königreich Osrhoene, dessen Dynastie schon sehr früh das Christentum angenommen hatte (E. Kirsten, Art. Edessa: o. Bd. 4, 569), erfreute sich zwischen Römer- u. Partherreich einer gewissen Selbständigkeit (ebd. 555), was der von Edessa ausgehenden Verbreitung des Christentums nach Osten, entlang den Handelswegen des Parther- bzw. Sasanidenreiches zu Land u. See (s. o. Sp. 31. 37), zugute kam. In der kirchengeschichtlichen (s. o. Sp. 39) u. hagiographischen Tradition erscheint Thomas denn auch meist als Apostel Edessas oder Parthiens (s. u. Sp. 41). Nur Gelasios v. Kyzikos (h. e. 3, 9 [GCS Gelas. Cyz. 148/50]) ordnet ihn I. zu. Schon Bar Daisan (*Bardesanes), die erste geschichtlich greifbare Gestalt der edessenischen Kirchengeschichte kurz vor 200 nC., scheint sich für Indisches interessiert zu haben (s. o. Sp. 24). Der aus seiner Schule stammende, in syrischer Sprache u. griechischer Übersetzung erhaltene Dialog ‚Über die Gesetze der Länder' (PSyr 1, 2 u. FGrHist 719 F 3), der auch mancherlei Indisches wie den Hinweis auf die Sitte der Witwenverbrennung enthält (Bardesan. lib. leg. reg. 27f [PSyr 1, 2, 582f]), erwähnt für die Zeit bald nach 200 nC. bereits Christen in Baktrien, also im Kushan-Reich (ebd. 46 [606/9]). Nicht sehr viel später, jedenfalls aber in vormanichäischer Zeit, entstanden die apokryphen Akten des Apostels Thomas, vermutlich in Edessa. Strittig ist bisher, ob das Original griechisch oder syrisch abgefaßt war. Die erhaltene griech. Version (AAA 2, 2, 99/291) ist älter als die erhaltenen syrischen (Kommentar: Klijn; dazu F. C. Burkitt: JournTheolStud 1 [1900] 288). Das Buch berichtet von der Reise des Apostels vom Hafen Jerusalems (sic) aus nach I., wo er mancherlei Wunder tut u. erlebt, beim König Gundaphoros zu hohen Ehren aufsteigt, viele bekehrt u. schließlich den Märtyrertod erleidet. Die Geschichte ist besonders fesselnd u. anschaulich erzählt u. verrät, vor allem in einer berühmten poetischen Einlage, dem Perlenlied, die enkratitisch-gnostischen Überzeugungen des Verfassers. Alles, was man dem Text an Indischem entnehmen kann, weist auf das Nord-I. der indoparthischen oder Kushan-Periode (Dihle, Antike 65/8), obwohl man aufgrund der südind. Thomas-Tradition immer wieder nach Verweisen auf dieses Gebiet gesucht hat (Klijn 27f; Mundadan 25f). Die Personen-u. Ortsnamen lassen sich, ähnlich wie im Apollonios-Roman Philostrats (s. o. Sp. 35), durchweg auf iranische Originale zurückführen. Der Hafen, in dem Thomas landet, heißt Sandaruk, was E. Herzfeld als syrische Übertragung des iran. sind(a)rud, ‚Indus-Strom', gedeutet hat (J. Duchesne-Guillemin, La religion de l'Iran ancien [Paris 1962] 242). Der König, an dessen

Hof der Apostel als Baumeister angestellt wird, trägt den Namen des bedeutendsten indoparthischen Herrschers, dessen Regierungszeit in die 1. H. des 1. Jh. nC. fallen dürfte (Frye 200), den auch Philostrat kennt (s. o. Sp. 35), Joh. v. Nikiu (chron. 5, 1 [16 Charles]) erwähnt u. der später einem der Hl. Drei Könige seinen Namen gegeben hat (s. u. Sp. 54). Auch die Anwesenheit von Juden paßt in das Bild eines iranisch regierten Nordwest-I. (S. Lévi: JournAsiat 9 [1897] 27f). Die Akten u. die in ihnen sanktionierte apostolische Tradition, die auch in einer alten syr. ‚Lehre der Apostel' auftaucht (W. Cureton, Ancient Syriac documents [London 1864] 33; vgl. Mingana, Asia 302; zur Quelle A. Baumstark, Geschichte der syr. Literatur [1922] 83_1), sind demnach zweifelsohne einer Mission zuzuordnen, die im 2. oder 3. Jh. nC. von Edessa ausgehend Mesopotamien, die Länder am Pers. Golf u. schließlich das dem Partherreich eng verbundene Nordwest-I. erreichte u. deren Sakralsprache das Syrische blieb. Die Verbindung des Apostels mit I., welche die Akten bezeugen, scheint so allgemein akzeptiert worden zu sein, daß das Vorhandensein einer alten Grabtradition in Edessa (Rufin. h. e. 11, 5 [GCS Eus. 2, 2, 1008]; Soz. h. e. 6, 18 [GCS Soz. 259]; Chron. Edessen.: CSCO 2/Syr. 2, 6f) mit der Legende einer Translation der Reliquien begründet werden mußte (Ephr. Syr. carm. Nisiben. 42 [79/81 Bickell]). Der syr. Dichter Cyrillonas setzt iJ. 397 Thomas als Apostel I.s in Parallele zu Petrus als dem Apostel Roms (BKV^2 6, 20). Im lat. Westen setzte sich die Vorstellung vom I.apostel Thomas früher durch als im Osten, wo Gregor v. Naz. sie früh vertrat (or. 33, 11 [PG 36, 228]). Gregor v. Nyssa (ep. 17, 15 [SC 363, 224]) u. die ps-clementinischen Recognitionen (9, 29 [GCS PsClem. 2, 312]) verbinden ihn noch mit Edessa bzw. Parthien, ebenso wie die meisten griech. Kirchenhistoriker, in deren Tradition auch Rufin steht (s. o. Sp. 39). Gaudentius (tract. 17, 11 [CSEL 68, 144]) u. Paulinus v. Nola (carm. 19, 81 [CSEL 30, 121]) versetzen ihn nach I. Die Überlieferung von seinem Martyrium war wohl von solcher Zuordnung unabhängig (zB. Aster. Amas. hom. 10, 10, 2 [141 Datema]). Neuere Autoren, die den Bericht der Akten als historisch ansehen, vermuten eine dort nicht verzeichnete Reise des Apostels in den Süden. – Die Ausbreitung des Christentums in den Gebieten nördlich u. südlich des Pers. Golfes ist nur aus versprengten Zeugnissen zu belegen (grundlegend Mingana, India; dazu J. M. Fiey, Communautés syriaques en Iran et Irak des origines à 1552 [London 1979] u. J. Brock, Syriac perspectives in Late Antiquity [ebd. 1984]). Einige Nachrichten stammen aus den Berichten über die Christenverfolgungen Shapurs II bald nach 340 nC. u. des Himyaritenkönigs Du Nuwas im 6. Jh. nC., die gelegentlich Rückschlüsse auf Alter u. Vorgeschichte der verfolgten Gemeinden gestatten (P. Bedjan [Hrsg.], Acta martyrum et sanctorum [Paris 1890/97] 2, 131f u. J. Ryckmans, La persécution des chrétiens himyarites [Istanbul 1956]). Die Verfolgung Shapurs hat vermutlich Christen zur Auswanderung aus dem Sasaniden- in das Kushan-Reich veranlaßt (Mingana, India 436f). Schon im 3. Jh. sind römische Kriegsgefangene christlichen Glaubens nach den Feldzügen Gordians u. Valerians an der Nordküste des Pers. Golfes von den Sasaniden angesiedelt worden. Sogar Bischof Demetri(an)os v. Ant. wurde offenbar dorthin deportiert (Chron. Seert. 2 [PO 4, 221]; vgl. W. Schwaigert, Das Christentum in Ḫūzistān, Diss. Marburg [1989] 19/23). Auch scheinen unter den Truppen arabischer Vasallen des Perserreiches, denen der Schutz der Südküste des Pers. Golfes anvertraut war u. die vornehmlich aus der Gegend von Hira südlich des unteren Euphrat stammten, Christen gewesen zu sein (Potts 241/4. 251/6). Das ‚Buch der Gesetze der Länder' mit der Notiz über die Christen im Kushan-Reich im frühen 3. Jh. nC. (s. o. Sp. 40) sowie mittelalterliche syr. Chronographen, die ihr Material aus älteren Quellen bezogen u. das durch ihre geographische Terminologie gelegentlich zu erkennen geben (Mingana, India 443f), vor allem die Chronik v. Seʿert u. Michael Syrus, geben Hinweise auf die Ausbreitung des Christentums vom Euphrat zum Indus (zB. Chron. Seert. 2 [PO 4, 221f]). Man findet dort in der 1. H. des 4. Jh. nC. an vielen Stellen feste kirchliche Organisation mit Bischofssitzen (Mingana, India 437. 439. 489; Potts 245), Klöstern (Bedjan aO. 1, 466/70), Märtyrerverehrung (Mart. Simeon. b. Sabbaʿe rec. B 1 [PSyr 1, 2, 780]; Mingana, India 439) u. einer auf den Apostel Thomas zurückgeführten Tradition (ebd. 450 u. o. Sp. 40). Wenn auch Eusebios' Ausspruch von den Myriaden indischer Christen vielleicht nicht auf die Goldwaage zu legen ist

(theoph. frg. 4, 4 [GCS Eus. 3, 2, 169]), so muß doch eine Verbreitung des Christentums mit syrischer Sakralsprache, dessen Schwergewicht in Mesopotamien lag (U. Monneret de Villard, Le chiese della Mesopotamia [Roma 1940] 32. 98), bis hin nach I. schon für das 3. Jh. nC. angenommen werden (Mingana, India 436. 459; M.-L. Chaumont, La christianisation de l'empire iranien dès origines aux grandes persécutions du 4e s. [Turnhout 1988]). Daß ein Vertreter der Kirche des Sasanidenreiches mit dem Titel ‚Bischof v. Persien u. I.' am Konzil v. Nikaia 325 nC. teilnahm, ist umstritten, da der Zusatz in der überlieferten Liste späten Datums sein kann (E. Honigmann, La liste originale des pères de Nicée: Byzant 14 [1939] 46 nr. 77: Ἰωάννης Περσίδος; vgl. aber Eus. theoph. frg. 1, 37. 3, 79. 4, 4. 5, 46 [GCS Eus. 3, 2, 55. 164. 168. 252]; vit. Const. 3, 7, 1 [GCS Eus. 1², 1, 84]). Interpoliert ist wahrscheinlich aber die zweimalige Angabe des Gelasios v. Kyzikos, dieser Mann habe den Namen Johannes gehabt u. sei beauftragt gewesen, die Konzilsbeschlüsse ‚in Persien u. im Großen I.' zu promulgieren (h. e. 2, 26, 4. 38, 5 [GCS Gelas. Cyz. 105. 136]; vgl. G. Loeschcke: ebd. XXXIII). J. Kollaparampil identifiziert ihn mit dem gleichnamigen Bischof v. Arbela, der 345 nC. das Martyrium erlitt (Chron. Arbel. 12f [CSCO 468/Syr. 200, 72/83]; Bedjan aO. [o. Sp. 42] 4, 128/30) u. bringt sein Wirken in Zusammenhang mit der Überlieferung von den 72 Familien aus der ostsyr. Kirche, die 345 nC. nach Cranagore an der Malabarküste ausgewandert sein sollen (The identity of Mar John of Persia and Great India: VI Symposium Syriacum = OrChrAn 247 [Roma 1994] 281/97). Der darin ausgedrückte Sachverhalt ist für das beginnende 4. Jh. nC. nicht ausgeschlossen. Der Austausch von Gütern u. Gedanken über den Pers. Golf u. die Straßen des Sasanidenreiches war lebhaft. Zweimal, unter Shapur I im 3. Jh. u. unter Bahram Gor im frühen 5. Jh. (Potts 333f) haben die Sasaniden das Indus-Gebiet kurzfristig in Abhängigkeit gebracht, u. schon der erste Sasanide, Ardashir, war bemüht, die Südküste des Pers. Golfes u. damit den Handelsweg nach I. unter Kontrolle zu bringen (ebd. 228f). Manis Reise nach I. auf dieser Route u. seine Beziehungen zu diesem Land sind wohlbezeugt (C. E. Römer, Manis frühe Missionsreisen = Papyr. Colon. 34 [1994] 132/52), ebenso, daß er Missionare nach I. sandte (Chron. Seert. 4 [PO 4, 227]; W. Sundermann, Mani, India and Manichean religion: South Asian Stud. 2 [1986] 11/9). Die o. Sp. 38 erwähnte Inschrift des zaroastrischen Oberpriesters Kartir aus dem 3. Jh. nC. nennt neben Juden u. Buddhisten auch Christen verschiedener Richtungen als Opfer der von ihm organisierten Verfolgung (Chaumont 664). Dem Eindringen buddhistischer Mission in das iran. Kernland kann recht wohl eine christl. Mission in den Nordwesten I.s entsprochen haben, die durch die Thomas-Tradition legitimiert wurde. Eine christl. Abschwörungsformel unbestimmbaren Datums (J. Bidez / F. Cumont, Les mages hellénisés 2 [Paris 1938] 155f; A. Adam, Texte zum Manichäismus² [1969] 94), die konvertierte Manichäer zu sprechen hatten, nennt neben Mani auch Zaroaster u. Buddha u. spiegelt derart den Wettbewerb der Missionen. Das Vordringen der christl. Mission nach Ostiran eröffnete ihr auch den Zugang zu den Handelsstraßen zwischen I. u. Zentralasien, die sich seit dem 2. Jh. nC. unter der Kontrolle des Kushan befanden. Merw u. Herat hatten schon im 4. Jh. bedeutende christliche (Mingana, Asia 304f. 320; E. Sachau, Zur Ausbreitung des Christentums in Asien = AbhBerlin 1919 nr. 1) u. manichäische (S. N. C. Lieu, Manichaeism [Manchester 1985] 182f) Gemeinden. Von dort wurden später die Hephtaliten missioniert. In der nach Zentralasien u. China gerichteten Mission des Mahāyana-Buddhismus seit der Kushan-Periode glaubt man christliche Elemente entdeckt zu haben (H.-J. Klimkeit, Die Begegnung von Christentum, Gnosis u. Buddhismus an der Seidenstraße = VortrDüsseldorf G 283 [1986]).

IV. Indien u. das christl. Imperium. Vom Wiederaufleben des durch Funde römischer Münzen dokumentierten Seehandels mit Süd-I. u. Ceylon seit der Zeit Constantins war schon die Rede (s. o. Sp. 29). Die panegyrischen Aussagen Eusebs über die bis I. reichende Machtentfaltung des Kaisers (Eus. vit. Const. 1, 8, 4. 4, 50 [GCS Eus. 1, 1, 18. 140f]) sind wohl von geringerem Wert, aber Ammian bezeugt indische Gesandtschaften an den Hof Julians (Amm. Marc. 22, 7, 10). Diplomatie, Handels- u. Kirchenpolitik lassen sich dabei schwer auseinanderhalten. Die Verfolgung der Manichäer durch *Diocletianus galt einer Gemeinschaft, deren Lehre man als Religion des Landesfeindes betrach-

tete (Riccobono, Fontes² 2, 580f), u. die Christenverfolgung Shapurs II richtete sich gegen mutmaßliche Parteigänger der christl. Großmacht im Westen (T. D. Barnes, Constantine and Eusebius [Cambridge, MA 1981] 65. 245f u. ders., Two victory titles of Constantius: ZsPapEpigr 52 [1983] 229/35; M. J. Higgins, Aphraates' dates for Persian persecution: ByzZs 44 [1951] 265/71; Aphraat. demonstr. 23, 69 [SC 359, 963]). Nach dem Zeugnis des Epiphanios (haer. 66, 2/4 [GCS Epiph. 3, 17/22]) soll ein gewisser Skythianos, der im Handel zwischen dem Hafen Berenike am Roten Meer u. I., also auf der Monsunroute, tätig war, die Lehre Manis nach Ägypten gebracht haben, u. Sokrates (h. e. 1, 22 [GCS Socr. 67]) erwähnt einen Buddas als dessen Schüler. Doch galt Buddha gelegentlich als Manis Lehrer (S. N. C. Lieu: JbAC 26 [1983] 176). – Für die Belebung u. Sicherung des Handels über die Monsunroute, an dem, wie eine bei Bombay gefundene himyaritische Inschrift zeigt (A. Cowley: Epigraphica Indica 19 [1927/28] 300), nicht nur römische Bürger beteiligt waren, besaß die röm. Position am Roten Meer große Bedeutung. Dort hatte das axumitische Königreich sich seit dem 1. Jh. nC. stetig gefestigt (de Contenson 75/96). In seiner Hafenstadt Adulis lebten Kaufleute aus dem Reich. Es ergab sich darum für die röm. Politik eine Chance, als ein christl. Missionar, Frumentios, dort in der Zeit Constantins zu predigen begann, bei Hof zu Einfluß kam u. zuerst unter den im Axumitenland ansässigen röm. Bürgern, dann auch bei König u. Volk eine Gemeinde gründen konnte, zu deren Bischof er vom großen *Athanasius geweiht wurde (Rufin. h. e. 10, 9 [GCS Eus. 2, 2, 972]; Socr. h. e. 1, 19, 3f [GCS Socr. 61]; Theodrt. h. e. 1, 23 [GCS Theodrt. 73f]; Gelas. Cyz. h. e. 3, 9 [GCS Gelas. Cyz. 148/50]; zum Ganzen E. Carpentier, De S. Frumentio ... comm. historicus: ASS Oct. 12, 257/70; Brakmann 51/81). Das Axumitenreich, das unter seinem ersten christl. Herrscher Ezana (ebd. 73) eine große Machtentfaltung erlebte, blieb bis zum Verlust Ägyptens an die Araber im 7. Jh. nC. ein Eckpfeiler der röm.-byz. Außenpolitik (de Contenson 75/96). Daß ein Bischof v. Adulis am Konzil v. Chalkedon iJ. 451 nC. teilnahm (E. Schwartz, Ein Bischof der röm. Reichskirche in Abessinien: Philol 91 [1936] 355/7), ist freilich zweifelhaft (Brakmann 122). Die Verbindung des christl. Axum mit I. drückt sich auch darin aus, daß die Vokalzeichen der äthiopischen Schrift offenbar nach indischen Vorbildern entworfen wurden (C. Colpe: W. Heinrichs [Hrsg.], Neues Hdb. der Literaturwiss. 5 [1990] 41). Die Berichte über die Tätigkeit des Frumentios sprechen von den Axumiten in der bereits erwähnten u. erläuterten terminologischen Kontamination (s. o. Sp. 15 u. ö.) als von Indern, meist freilich mit Zusätzen wie India citerior adhaerens Aethiopiae oder οἱ ἔνδον Ἰνδοί o. ä. Auch in den Erotapokriseis des PsCaesarius werden zwar der Inder- u. der Aethiopenname für dieselben Menschen gebraucht, aber stets mit erklärenden Epitheta wie οἱ ἐν τοῖς ἑσπερίοις κλίμασιν ἐνδότεροι Ἰνδοί oder ἡ πρώτη καὶ ἡ δευτέρα Αἰθιωπία (108, 40 bzw. 163, 20 [GCS PsCaes. 84. 143]). Einig sind sich alle griech. Kirchenhistoriker gegen die sonst so verbreitete Tradition (s. o. Sp. 36f), daß der Apostel Bartholomäus für I., Thomas für Parthien zuständig war, nur Gelasios v. Kyzikos kennt Thomas als I.apostel (h. e. 3, 9 [GCS Gelas. Cyz. 148/50]). – Diese Einteilung stimmt zu dem Bericht, den mehrere Fragmente aus der Kirchengeschichte des Philostorgios über die Sendung des Inders Theophilos erhalten haben (h. e. 2, 6; 3, 4 [GCS Philostorg. 18. 33f]; dazu G. Fiaccadori, Teofilo Indiano: StudClassOr 33 [1983] 295/331; 34 [1984] 271/308 bzw. [Ravenna 1992]). Die diplomatische Aktivität dieses Mannes, der am Kaiserhof als Geisel aufwuchs, zum Bischof aufstieg u. Kaiser Constantius II als kirchenpolitischer Berater diente (Dihle, Antike 102/8; ders., L'ambassade de Théophile l'Indien ré-examinée: T. Fahd [Hrsg.], L'Arabie préislamique et son environnement historique et culturel [Leiden 1987] 461/8), gehört in den Zusammenhang der aktiven Ostpolitik des Kaisers (R. Klein, Constantius II u. die christl. Kirche [1977]; T. D. Barnes, Athanasius and Constantius [London 1993] 120), die auch durch andere Zeugnisse belegt ist (Cod. Theod. 12, 12, 2; Athanas. apol. Const. 31 [PG 25, 636f]) u. stets kirchen-, handels- u. machtpolitische Ziele miteinander verband. – Aus Philostorgios' Bericht geht deutlich hervor, daß Theophilos mehrere diplomatische Missionen erfüllte: Zuerst zu den Himyariten, dann nach I. u. zuletzt zu den Axumiten, wo es eine vermutlich damals noch im wesentlichen aus römischen Kaufleuten u. ä. bestehende christl. Gemeinde gab. Auf dem Weg

nach I. besuchte er seine Heimatinsel Dibus, die man mit großer Wahrscheinlichkeit mit Soqotra (Dioskoridu), nach Fiaccadori aO. mit einer der Malediven (zur gesamten Diskussion Potts 332) gleichzusetzen hat. Der Name Dibus entspricht dem ersten Bestandteil des ind. Toponyms dvīpa sukhādāra, u. Soqotra hatte zZt. des Periplus eine aus Arabern, Indern u. Griechen gemischte Bevölkerung (Peripl. M. Rubr. 30; s. o. Sp. 20). Die von Philostorgios verwendete Terminologie schließt es aus, daß etwa I. u. Südarabien oder Axum miteinander verwechselt wären (Dihle, Antike 74f). Autoren mit gehobenem Bildungsniveau wußten in der Spätantike recht wohl zwischen den Indern u. den Anrainern des Roten Meeres zu unterscheiden (zB. Procop. b. Pers. 1, 19f [100/6 Haury]). Von seiner I.reise berichtete Theophilos, daß die dortigen Christen stets die Trinitätslehre der damals von Constantius II favorisierten homöischen Richtung vertreten hätten, daß er aber einen Mißbrauch in ihrer Liturgie rügen mußte. Die Frage nach dem Dogma (sicherlich von geringer Bedeutung auf diesem Außenposten der Kirche) macht einen guten Sinn, wenn man in Kpel wußte, daß die Beschlüsse von Nikaia im ‚Großen I.' verkündet worden waren (s. o. Sp. 43). Als ihren Apostel betrachteten diese Christen, ganz wie die griech.-lat. Kirchenhistoriker des 4. u. 5. Jh., den Bartholomäus. Von Thomas ist keine Rede. Es spricht alles dafür, daß es sich hier um südindische Christen handelte, zu denen das Evangelium auf der Monsunroute aus dem griech.-röm. Ägypten gekommen war u. die darum mit der von Edessa im syr. Sprachraum entstandenen, auf die iranisch-nordind. Mission bezogenen Thomas-Tradition nichts zu tun hatten. – Der Bericht des Philostorgios erweckt den Eindruck, daß Theophilos eine Kirchenprovinz visitierte, die er bzw. sein Auftraggeber zur Reichskirche rechnete, die jedoch seit einiger Zeit ohne Verbindung mit dieser gewesen war. Das würde zu der Krise des Römerreiches im 3. Jh. nC. passen, in der die Verbindungen zwischen Ägypten u. Süd-I. gestört waren (s. o. Sp. 29), die Sasaniden aber auf der südl. Handelsroute über den Ind. Ozean Fuß fassen konnten. In die Zeit des Krieges zwischen Diocletian u. Narses I oder unmittelbar danach fällt die erste diplomatische Kontaktnahme zwischen Sasaniden u. Himyariten, bezeugt in einer südarab. Inschrift, ebenso die Expedition eines arabischen, später auf die Seite der Römer übergegangenen (I. Shahid, Byzantium and the Arabs in the 5th cent. [Washington 1989] 45. 88) Vasallen der Sasaniden, Imru-'al-Qays v. Hira, gegen den Handelsknotenpunkt Neǧran am Roten Meer (Potts 237/9; ferner I. Shahid, Byzantium and the Semitic orient before the rise of Islam [London 1988] 33/49). – Für dieselbe Zeit berichtet die arab. Chronik v. Se'ert (11. Jh.), sicher aus älterer Quelle, daß der Bischof David v. Charax (Basra) seinen Bischofssitz verlassen u. in I. gepredigt habe (Chron. Seert. 8 [PO 4, 236]). Das Ereignis hebt die Chronik bzw. ihre ältere Quelle durch die Angabe von Synchronismen mit den Bischöfen von Alexandrien, Rom u. Gundeshapur, die an anderer Stelle (ebd. 25 [292]) mit gewissen Abweichungen wiederholt werden, so stark hervor, daß es sich kaum um eine eher routinemäßige Fahrt von der Euphrat- zur Indus-Mündung gehandelt haben kann. Viel näher liegt die Annahme, daß es der erste Versuch der syr. Kirche des Sasanidenreiches war, die isolierte, ursprünglich nach Alexandrien orientierte Kirchenprovinz Süd-I. unter ihre Obödienz zu bringen. Es würde bedeuten, daß die ostsyr.-mesopotamische Kirche das für die Zeit des diocletianischen Krieges bezeugte Interesse der Sasaniden an der Südroute des I.handels sich zunutze gemacht, vielleicht sogar deren Unterstützung gehabt hätte. Theophilos fand bei den Himyariten eine pers. Handelskolonie vor (s. u. Sp. 50), u. himyaritische Inschriften sind auf indischem Boden gefunden (s. o. Sp. 45). Im 6. Jh. nC. gehörten die Christen in Süd-I., Ceylon u. sogar der Insel Soqotra tatsächlich zu der syr. Kirche des Sasanidenreiches, von wo sie ihre Bischöfe erhielten (s. o. Sp. 36). Wann dieser Übergang definitiv erfolgte, läßt sich kaum bestimmen, doch deuten die erwähnten Nachrichten aus dem 4. u. 5. Jh. nC. darauf, daß sich schon damals das Übergewicht der Syrer geltend gemacht hatte. Vielleicht spiegelt sich das in der ind. Tradition, nach der sich der Katholikos der mesopotamischen Kirche Joseph v. Edessa iJ. 345 nC. zur Malabarküste begeben habe; doch läßt sich dieses Ereignis weder eindeutig verifizieren noch mit Sicherheit chronologisch einordnen (Mingana, India 496). Sicher bezeugt sind Fahrten kirchlich engagierter Personen sowohl aus dem röm. Ägypten als auch aus Mesopotamien u. Iran

(s. o. Sp. 48), sicher ist jedoch auch, daß die Syrer stets nur den Apostel Thomas als den Stifter ihrer Tradition verehrten, diese Tradition aber, zusammen mit der syr. Sakralsprache, in Süd-I. überlebte (s. o. Sp. 36f). Unter den Übersetzern theologischer u. biblischer Literatur befand sich im 5. Jh. auch Daniel ‚der Inder' (Baumstark aO. [o. Sp. 41] 101), u. nach I. wurden in demselben Jahrhundert solche Übersetzungen geliefert (Mingana, India 459/61). Doch kann es sich dabei recht wohl um Nord-I. handeln. – Ein von Ambrosius ins Lateinische übersetzter griech. Text, der unter dem Namen des Palladius überliefert ist (Berghoff aO. [o. Sp. 38]), enthält als Einleitung zu einer ganz der literarischen Tradition verhafteten Schilderung der ind. Brahmanen u. der Wunder I.s den Bericht, den ein Scholastikos (Jurist oder Gelehrter) aus Theben über seine Reise nach I. u. Ceylon dem Verfasser gegeben habe. In Adulis, dem Hafen des Axumitenreiches, machte dieser Bekanntschaft mit dem dortigen Bischof Moses (U. Monneret de Villard, Mosè, vescovo di Adulis: OrChristPer 13 [1947] 615f), was einen Terminus post quem liefert, weil iJ. 357 noch Frumentios das Bischofsamt bekleidete (Brakmann 121f). Auch Moses scheint in I. gewesen zu sein, wenn das wegen der Unsicherheit der geographischen Terminologie auch nicht zu beweisen ist (s. o. Sp. 15). Ob das Ziel der Reise des Scholastikos an der Malabarküste oder am Golf v. Bengalen lag, ist strittig (J. Desanges, D'Axoum à l'Assam, aux portes de la Chine: Historia 18 [1969] 627/39). Der kleine Text bezeugt jedenfalls, ebenso wie Epiph. haer. 66, 2f (GCS Epiph. 3, 17/20; vgl. o. Sp. 45) u. die Münzfunde in Süd-I., daß die graeco-ägypt. Seefahrt über den Ind. Ozean im 4. u. 5. Jh. nC. zwar weit spärlicher geworden war als in der hohen Kaiserzeit, jedoch durchaus noch existierte. Private Besucher aus I. sind für die Zeit um 500 nC. im Haus des Consulars Severus in Alexandrien bezeugt (Damasc. vit. Isid. 67f [96/8 Zintzen]; Lévi 158f). – Die große Christenverfolgung des 6. Jh. nC. in Südarabien, die auch in der islam. Literatur, etwa bei Tabari, lange Zeit in Erinnerung gehalten wurde, mündete in eine Auseinandersetzung zwischen den christlichen, als Verbündete Ostroms geltenden Axumiten u. den damals dem Judentum zuneigenden südarab. Himyariten (W. W. Müller, Art. Himyar: o. Bd. 15, 303/31). Das gehört in den Zusammenhang des langen Kampfes zwischen Ostrom u. den Sasaniden um die Vorherrschaft am Roten Meer, der Schlüsselposition des Monsunhandels (Pigulewskaja 72/6; I. Shahid, Byzantium and the Arabs in the 6th cent. [Washington 1995] 723f). Schon von der Mission des Theophilos im 4. Jh. nC. berichtet Philostorgios, eine der von ihm bei den südarab. Himyariten gegründeten Kirchen habe in einer Stadt mit einem pers. Emporium gelegen (h. e. 3, 4 [GCS Philostorg. 34]). Das Martyrium Arethae ([BHG 166]: 4f Boissonade), eine der wichtigsten Quellen unserer Kenntnis der himyaritischen Christenverfolgung (F. De Blois, The date of the martyrs of Nagran: Arab. Archaeol. Epigr. 1 [1990] 110/26), kennt genau dieselbe Dreiteilung I.s, die in der Einleitung zur Passio Bartholomaei vorgetragen u. aus der Perspektive Südarabiens bzw. des Monsunhandels verständlich wird (s. o. Sp. 39). Die in lateinischer Übersetzung erhaltene Expositio totius mundi (16/8 [SC 124, 151f]), vielleicht noch aus dem 5. Jh., unterscheidet zwischen India maior (eigentliches I.), Axum u. India minor (Nubien, Äthiopien). Ein kurzer, etwa gleichzeitiger griech. Text, die ʻΟδοιπορία ἀπὸ Ἐδὲμ τοῦ Παραδείσου ἄχρι τῶν ʻΡωμαίων (SC 124, 350/4), beschreibt einen Weg von Mesopotamien, wo an Alexander erinnert wird, längs der Küste in die Ἰνδία μεγάλη, von dort gleichfalls zur See nach Axum u. weiter durch das Rote Meer in die μικρὰ Ἰνδία, also wohl Südarabien. In allen drei Gegenden gibt es, so der Anonymus, Christen u. Hellenen, womit wohl nicht Heiden, sondern Bürger des Römerreiches gemeint sind. Aufschlüsse über die kirchlichen Verhältnisse zwischen Soqotra, Ceylon u. I. im 6. Jh. nC. gibt schließlich der I.fahrer Kosmas (W. Wolska, La topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustes [Paris 1962] 32f. 249f; dies., Art. Geographie: o. Bd. 10, 185/7). Er hatte sich gleichfalls bei den Axumiten aufgehalten u. jene Seerouten selbst befahren, so daß seine Mitteilungen aus I. u. Ceylon von großem Wert sind (F. F. Schwarz, Kosmas u. Sielediba: Živa Antika 25 [1975] 471/89), ganz unabhängig von dem seltsamen Bild, das er von der Erde entwarf u. das damals keineswegs allgemeine Geltung besaß. Im Evilat aus Gen. 2, 11 sah er I. *Joh. Philoponos verwandte demgegenüber Einzelheiten indischer Geographie durchaus in der Tradition hellenistischer Wissenschaft (opif.

m. 4, 5 u. ö.). Nach Kosmas' Zeugnis gehörten die Christen an der Westküste I.s, in der Gegend von Bombay u. an der Malabarküste ebenso wie diejenigen in Soqotra u. Ceylon ausnahmslos zur syr.-mesopotamischen bzw. ‚persischen' Kirche, die sich auf der ersten Synode v. Ktesiphon iJ. 422 für selbständig erklärte u. ihren Frieden mit dem sasanidischen Staat suchte (Cosm. Ind. top. 3, 65. 11, 15f). Nirgends erwähnt Kosmas irgendwelche ältere Beziehungen dieser Christen zum griech.-röm. Ägypten. – Die oströmischen Historiker des 5. u. 6. Jh. erwähnen zwar gelegentlich Indisches, beziehen sich aber zumeist auf den Norden u. tragen nichts zu unserer Kenntnis der kirchlichen Verhältnisse bei (H. Wada, Prokops Rätselwort Serinda, Diss. Köln [1970]). Das völlige Fehlen des Bartholomäus in der Überlieferung der ind. Christen u. die sehr spärliche Erwähnung dieses Heiligen in der syr. Hagiographie lassen sich sowohl mit einer hier angenommenen sekundären Einbeziehung der südind. Christen in die mesopotamische Kirche als auch damit erklären, daß Bartholomäus mit dem eigentlichen I. nichts zu tun hat, wie es Harnack postulierte (M. van Esbroeck brieflich). Seit dem 5. Jh. erscheint der Apostel als wichtiger Heiliger im Nordabschnitt der byz.-sasanidischen Grenze.

V. Das literarische Bild Indiens bei den Christen. Mit ihrer Integration in die griech.-röm. Bildungstradition während des 3. u. 4. Jh. nC. übernahmen die Christen auch das in dieser geltende Bild I.s, durchsetzt freilich, wie schon im Fall des Clemens v. Alex. (s. o. Sp. 37f), mit Informationen, die aus der jüngeren Vergangenheit stammten. So kannte Hieronymus die Geburtslegende des Buddha u. berichtet über die ind. Sitte der Witwenverbrennung (adv. Iovin. 1, 44 [PL 23, 286f]), die in erhaltenen Texten sonst nur bei Bar Daisan (s. o. Sp. 40), vermutlich der Quelle des Hieronymus, erwähnt wird. Die Erwähnung indischer Christen im Kushan-Reich im antiastrologischen Teil der Erotapokriseis des PsCaesarius (108, 64 [GCS PsCaes. 85]), wohl bald nach 400 (O. Seeck, Art. Caesarius: PW 3, 2 [1899] 1298/300), stammt wahrscheinlich auch aus Bar Daisan. Beide verwerten indische Sitten, ihre Widersprüchlichkeit u. ihren Wandel, als antiastrologisches Argument (zB. 108, 36. 95f [GCS PsCaes. 84. 86]). – I. bleibt das Land alter Weisheit (Orig. c. Cels. 1, 12 [GCS Orig. 2, 65]; Hieron. ep. 125, 3 [CSEL 56, 121]), der Brahmanen u. Gymnosophisten (Tert. apol. 42, 1 [CSEL 69, 100]) am Rande der Welt (Boeth. cons. 3, 5 [72 Fortescue]). Die Tradition, die Alexander mit diesen konfrontiert, hält sich auch bei den Christen (Pallad. gent. Ind. 2 [Berghoff aO. (o. Sp. 38) 14/54]; Coll. Alex. et Dind.: PL Suppl. 1, 679/90; J. P. Olivos Segura, Los gimnosophistas indicos: Antiguëdad y Cristianismo 7 [1990] 53/62). I. bleibt aber auch das Land der Wunderwesen, der Kynokephalen u. ä. (Iustin. dial. 3, 6; Tert. apol. 8, 5 [CSEL 69, 22; Komm. dazu: C. Becker (Hrsg.), Tertullian. Apologeticum (1952) 295f]; Karttunen 180/5), der merkwürdigen Tiere (Anth. Lat. 1, 2 nr. 691; Theophyl. ep. 13 [763f Hercher]), der Edelsteine, Perlen (Orig. in Mt. comm. 13, 45 [GCS Orig. 10, 7/9]; Hieron. in Amos 7, 7 [PL 25, 1072f]) u. der unerhörten Schätze (PsIulian. Imp. ep. 23, 15 [348 Hercher]; Claud. in Eutr. 1, 225 [MG AA 10, 82] u. ö.; Paul. Silent. descr. Soph. 230 [PG 86, 2128]; Procop. Gaz. ep. 165 [80 Garzya / Loenertz]). Auch die goldgrabenden Ameisen fehlen nicht (Greg. Naz. carm. 2, 2, 265 [PG 37, 1470]). Der alte Vergleich zwischen I. u. Ägypten / Äthiopien, Indus u. Nil wird ständig wiederholt (R. Payne Smith [Hrsg.], Thesaurus Syriacus 1 [Oxford 1879] 1026), ebenso die damit zusammenhängende Identifikation der Inder mit Äthiopen oder Südarabern (Eus. vit. Const. 4, 7 [GCS Eus. 1, 122]; Mingana, India 443/6). Die Chronik des Eusebios setzt die Auswanderung der Äthiopen aus I. (s. o. Sp. 35) in das 400. Abrahamsjahr. Hieronymus (ep. 53, 1 [CSEL 54, 444f]) bezieht sich in diesem Zusammenhang auf Philostrats Bericht von der Reise des Apollonius v. Tyana (s. o. Sp. 35). In den von Epiphanios u. a. aus der doxographischen Tradition übernommenen Listen sog. barbarischer Philosophen (s. o. Sp. 34 u. ö.) dürfen indische Brahmanen oder Gymnosophisten nicht fehlen (zB. Hippol. ref. 1, 24 [GCS Hippol. 3, 27f]), u. gerade dieses Motiv sorgt für das fortdauernde Interesse an I., wie es sich in Ambrosius' Übersetzung des sog. Commonitorium Palladii (s. o. Sp. 38) kundtut. I. behauptet, sogar mit gewissen, aus der wissenschaftlichen Geographie der Kaiserzeit stammenden Details (zB. Joh. Damasc. Barl. et Joas. 1, 1 [PG 96, 861]) seinen Platz im Weltbild der Literatur (Pigulewskaja 92/6), das in dieser Region vorwiegend die frühhellenist. Vorstellungen bewahrt. Ge-

legentlich gibt es auch Hinweise auf dunkle Vorstellungen von Hinter-I. (Expos. mund. 4. 12 [SC 124, 142. 149f]). In der volkstümlichen Literatur gilt auf Jahrhunderte das I.bild des Alexanderromans, in dem die märchenhaften Züge, aber auch die Gymnosophistentradition besonders hervortreten. Die verschiedenen griech. Fassungen gehören ins 3./7. Jh. nC., die älteste lateinische, von Julius Valerius verfaßt, ins 4. Jh. nC., u. es folgen zahllose Übersetzungen u. Bearbeitungen in fast allen europäischen u. oriental. Sprachen (G. Cary, The medieval Alexander [London / New York 1987]). In der vulgarisierten Troja-Sage zieht Memnon mit Indern u. Äthiopen in den Kampf (Dict. 4, 4 [83 Eisenhut]). Mit dem hundsköpfigen *Christophoros fand ein Motiv aus der ind. Wunderwelt auch Eingang in die Hagiographie der Ostkirche. – Nach jüdischem Vorbild brachte man die Gymnosophisten-Tradition mit den Rechabiten aus Jer. 35 in Verbindung (M. Alexandre, Entre ciel et terre: Peuples et pays mythiques. Actes du 5e Colloque du Centre de recherches mythologiques de l'Univ. de Paris-X [Paris 1988] 198f; J. Desanges, Une mention altérée d'Axoum dans l'Expositio totius mundi et gentium': AnnalÉthiop 7 [1967] 144; J. Filliozat: JournSav 1981, 125) u. fand einen der Paradiesflüsse im Ganges, Indus oder Hyphasis wieder (Joseph. ant. Iud. 1, 37/9; Targ. PsJonat. zu Gen. 2, 11; Eus. onomast. s. v. Φείσων: GCS Eus. 3, 1, 166; Philostorg. h. e. 3, 10 [GCS Philostorg. 39]), womit die spirituelle Deutung der Flüsse durch Philon u. Origenes widerlegt wurde (Alexandre aO. 202/8). – Natürlich hat man sich immer wieder gefragt, ähnlich wie im Fall der griech. Philosophie, ob angesichts der geschilderten Verbindungen zu I. Motive u. Themen indischer Religion oder Philosophie auf das werdende Christentum eingewirkt haben. Über Spekulationen aber ist man in dieser Frage nicht hinausgekommen. So ist zB. die Vorstellung von einer Seelenwanderung im griech. Kulturkreis seit dem 6. Jh. vC. immer wieder bezeugt, ohne daß dabei zu irgendeinem Zeitpunkt eine Beziehung zu I. deutlich wird. Verifizierbare Entlehnungen haben sich, etwa in der Lehre des Basileides (J. H. Waszink, Art. Basilides: o. Bd. 1, 1224), anders als im Fall Manis u. des Manichäismus (s. o. Sp. 43f), nirgends nachweisen lassen (anders E. Benz, Ind. Einflüsse auf die frühchristl. Theologie = Abh. Mainz 1951 nr. 3; dazu J. C. Hindley, Ammonios Sakkas: ZKG 75 [1964] 333/6; ferner Colpe, Hellenismus aO. [o. Sp. 6] 77 zu möglichen Beziehungen des Gnostikers Valentinos zum Buddhismus). Eine echte Auseinandersetzung zwischen Buddhismus u. Christentum gibt es dann seit dem späten 6. Jh. im Zentralasien der Seidenstraße u. in China (D. Scott, Christian response to Buddhism in premedieval time: Numen 32 [1985] 88/100). Daß der in der griech. Kirche überaus beliebte *Barlaam-Roman (H. Mattingly [Hrsg.], Vita Barlaam et Joasaph [London 1914] VII) Motive aus der Buddha-Legende enthält, ist zwar allgemein anerkannt, aber hier handelt es sich um Erzählmotive, die wie viele andere auf der Welt ihren Weg durch mehrere Länder u. Sprachen genommen haben (M. Pfeiffer, Ind. Theorie: Enzykl. des Märchens 7 [1991] 153), hierin etwa dem Alexanderroman vergleichbar (H. Günter, Buddha in der abendländ. Legende [1922] 32/40). Wieweit ähnliches für Erzählungen der Evangelien gilt, ist ganz unsicher (G. A. van den Bergh van Eysinga, Ind. Einflüsse auf evangelische Erzählungen² [1909]; W. Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der ntl. Apokryphen [1909] 67. 96f). Der Versuch Z. P. Thundy's (Buddha and Christ [Leiden 1993]), wesentliche Gedanken in den Evangelien auf indische Quellen zurückzuführen, überzeugt nicht. Nahe lag es ferner, daß indisches Kolorit in die wuchernde Legende um die Magier der Geburtsgeschichte Jesu, die späteren Hl. Drei Könige, eindrang. Einer von ihnen erhielt sogar den Namen eines geschichtlich bezeugten indoparthischen Königs, der auch in den Thomas-Akten vorkommt (Caspar / Gundafurr; Monneret de Villard 22). Auch die Dreiteilung I.s erscheint hier wieder, wobei Nubier u. Sabäer (Südaraber) als Inder gerechnet werden (ebd. 186). – Ähnlichkeiten zwischen den Formen der Askese in I. u. beim frühen, vor allem syr. Mönchtum sind wohl eher strukturell als durch Einflüsse zu erklären (A. Vööbus, History of ascetism in the Syrian orient 1 [Leuven 1958] VIIIf). Immerhin war man sich der Parallelen in der asketischen Praxis bewußt, weil Gestalten wie der Inder Dandamis (s. o. Sp. 7) durch die weit verbreitete Alexander-Tradition bekannt blieben (B. Berg, Dandamis, an early Christian portrait of Indian asceticism: ClassMediaev 31 [1970] 269/305) u. das Interesse der Christen aller Schattierungen auf

sich zogen. Man wird aber insgesamt kaum sagen dürfen, daß Einflüsse aus I. nennenswert zur Gestaltung des frühen Christentums in der antiken Welt beigetragen haben.

Der Verfasser dankt den Herren J. GILLMAN u. H. J. KLIMKEIT für die freundliche Erlaubnis, ihr noch unveröffentlichtes Werk East from the Jordan. Christians in Asia before da Gama einsehen zu dürfen.

J. ANDRÉ / J. FILLIOZAT, L'Inde vue de Rome (Paris 1986). – H. BRAKMANN, Die Einwurzelung der Kirche im spätantiken Reich v. Aksum (1994). – L. W. BROWN, The Indian Christians of St. Thomas (Cambridge 1956). – M. L. CHAUMONT, Conquètes sassanides et propagande mazedéenne: Historia 22 (1973) 664/709. – H. DE CONTENSON, Les premiers rois d'Axoum: JournAsiat 248 (1960) 75/96. – M. A. R. COLLEDGE, The Parthians (London 1962). – P. DAFFINÀ, Le relazioni tra Roma e l'India alla luce delle più recenti indagini (Roma 1995). – A. DIHLE, Antike u. Orient = SbHeidelberg Suppl. 2 (1984); Arabien u. I.: EntrFondHardt 35 (1988) 41/67; Umstrittene Daten. Untersuchungen zum Auftreten der Griechen am Roten Meer = AbhDüsseldorf 32 (1965). – R. N. FRYE, The history of ancient Iran = HdbAltWiss 3, 7 (1983). – P. HÖGEMANN, Alexander d. Gr. u. Arabien (1985). – K. KARTTUNEN, India in early Greek literature (Helsinki 1989). – A. F. J. KLIJN, The acts of Thomas (Leiden 1962). – S. LÉVI, Alexander et Alexandrie dans les documents indiens: Mélanges Maspéro 2, 1 (Le Caire 1934) 155/64. – A. MARICQ, La grande inscription de Kaniška: JournAsiat 246 (1958) 345/425; Res gestae divi Saporis: Syria 35 (1958) 295/366. – A. MINGANA, The early spread of Christianity in Central Asia and the Far East: BullRylLibr 9 (1925) 301/22; The early spread of Christianity in India: ebd. 10 (1926) 435/96. – U. MONNERET DE VILLARD, Le leggende orientali sui magi evangelici = StudTest 163 (Città del Vat. 1952). – G. M. MORAES, A history of Christianity in India (Bombay 1964). – A. M. MUNDADAN, History of Christianity in India 1 (Bangalore 1981). – A. K. NARAIN, The Indo-Greeks² (Oxford 1961). – N. PIGULEWSKAJA, Byzanz auf den Wegen nach I. = BerlByzArb 36 (1969). – D. T. POTTS, The Arabian Gulf in antiquity 2 (Oxford 1990). – M. G. RASCHKE, New studies in Roman commerce with the east: ANRW 9, 2 (1978) 604/1378. – F. F. SCHWARZ, Neue Perspektiven in den griech.-ind. Beziehungen: OrLitZt 67 (1972) 5/26. – S. E. SIDEBOTHAM, Roman economic policy in the Erythra Thalassa 30 BC–217 AD = Mnemos. Suppl. 41 (Leiden 1986). – W. W. TARN, The Greeks in Bactria and India² (Oxford 1951). – B. C. J. TIMMER, Megasthenes en de indische maatschappij (Amsterdam 1930). – A. ZAMBRINI, Gli Ἰνδικά di Megastene: AnnScNormPisa 12 (1982) 71/149; 15 (1985) 781/853.

Kritische Literaturberichte s. o. SCHWARZ, RASCHKE, KARTTUNEN; ferner K. KARTTUNEN, On the contacts of South India with the Western world in ancient times, and the mission of the apostle Thomas: A. Parpola / B. S. Hansen, South Asian religion and society = Stud. in Asian topics 11 (Riverdale 1986) 189/204; K. KARTTUNEN, Graeco-Indica 2: Topoi 3 (1993) 391/400; R. C. VOFCHUK, Primeros contactos entre la India y el Occidente Greco-Latino: Argos 13/14 (1989/90) 195/233.

Albrecht Dihle.

Indifferenz s. Adiaphora: o. Bd. 1, 83/7; Ethik: o. Bd. 6, 646/797.

Indigetamentalgötter s. Augenblicksgötter: o. Bd. 1, 969/72.

Indiktion s. Kalender; Zeitrechnung.

Indulgentia.

A. Nichtchristlich. I. Allgemein. Während indulgere bereits bei Terenz vorkommt (haut. 861; 163 vC.), ist I. in der Literatursprache erst bei Cicero belegt (Verr. 2, 112; 70 vC.) u. nimmt sofort viele verschiedene psychologische u. ethische Bedeutungen an. In der späten Kaiserzeit wird I. terminus technicus der Rechtssprache (Cod. Theod. 9, 38: De indulgentiis criminum [s. u. Sp. 68/71;

Cod. Theod. 11, 28: De indulgentiis debitorum [s. u. Sp. 71f]). Daß Cicero I. überwiegend in Briefen u. Reden benutzt (in seinen philosophischen Schriften nur leg. 1, 35. 60), scheint darauf hinzudeuten, daß es sich um einen gebräuchlichen Begriff u. keineswegs um einen dem Griechischen nachgebildeten philosophischen Neologismus handelt (Waldstein 61 mit Anm. 3). In einem deutlich stoisch inspirierten Passus führt Cicero I. unter den allgemeinen Grundlagen von Recht u. Gerechtigkeit auf (leg. 1, 35: omnes inter se naturali quadam indulgentia et benevolentia contineri), wobei er sich auf die die Menschen verbindende natürliche Anlage bezieht, einander Zuneigung u. Wohlwollen zu erweisen. Die hier erwähnte I. könnte der griech. εὔνοια entsprechen, der guten Gesinnung, während benevolentia εὐμένεια wiedergeben könnte (SVF 3, 105 nr. 431f). Doch der Terminus I. erscheint nicht an den Stellen, an denen Cicero Beständigkeit u. gute Gesinnung bespricht (Tusc. 4, 12/4). Auf jeden Fall hat I. hier nichts mit ‚Nachsicht' im heutigen Sinne, nichts mit der griech., von den Stoikern abgelehnten ἐπιείκεια (SVF 3, 162 nr. 640) zu tun. Ebensowenig entspricht das lat. I. der semantischen Umsetzung einer rechtlichen Institution aus der griech. Welt wie der ἀμνηστία oder der φιλανθρωπία (vgl. u. Sp. 72f). Lateinische Übersetzer verwenden I. als Äquivalent so verschiedener griech. Begriffe wie ἄφεσις (Rufin. h. e. 2, 23, 6), ὕφεσις (Gell. 1, 3, 27), συγγνώμη (1 Cor. 7, 6 Vulg.), συγχώρησις (Pass. Andr. long. 13 [AAA 2, 1, 30, 2. 21]), σχολή (Eustath. Basil. hex. 3, 10, 6 [TU 66 (1958) 45]). Die Glossatoren geben es mit θεία δωρεά (CorpGlossLat 2, 327. 282; 3, 238), φιλανθρωπία (ebd. 2, 471. 536), συγχώρησις (ebd. 441) wieder. Mangels einer genauen Entsprechung wird es ins Griechische übernommen (ἰνδουλγεντία: Joh. Mal. chron. 12, 21, 293. 41, 309 [PG 97, 444C. 465B]; Bulhart 1246). – In seiner allgemeinsten Bedeutung bezeichnet I. eine von Wohlwollen, freundlicher Nachsicht u. Langmut geprägte Haltung, wie eine der konkreten Bedeutungen von indulgere gut veranschaulicht: ‚einer Sache oder jemandem Raum u. Zeit einräumen' (vgl. Verg. georg. 2, 277: indulge ordinibus, ‚rücke die Furchen auseinander'; Ernout / Meillet, Dict. étym.[4] 315). Im Unterschied zu *Clementia (K. Winkler: o. Bd. 3, 207) u. *Humanitas (O. Hiltbrunner: ebd. 16, 726f) bietet kein lat. Autor eine Definition von I. Quintilians ‚mollis illa educatio, quam indulgentiam vocamus' (inst. 1, 2, 6) ist offensichtlich nicht als solche anzusehen, weil der Autor metonymisch vorgeht u. nicht die I. als solche, sondern eine ihrer Erscheinungsformen betrachtet. Stellen, an denen I. neben verwandten oder gegensätzlichen Begriffen vorkommt, gestatten es nicht, seine Bedeutung genauer einzugrenzen: caritas (Cic. Verr. 6, 109), sensus (ebd. 2, 112), benevolentia (leg. 1, 35), obsequium (ebd. 1, 60), favor (Val. Max. 2, 7, 2), mansuetudo (Sen. ad Polyb. 12, 4), benignitas (Plin. paneg. 21, 4), venia (Heges. 4, 13, 2), sollicitudo (Paneg. Lat. 9, 6, 1), liberalitas (CIL 3, 797 vJ. 222/36; 6, 972 vJ. 133). I. erscheint als Gegensatz zu duritia (Sen. ad Helv. 16, 1), asperitas (Ovid ars 2, 145f) u. severitas (PsQuint. decl. 15, 3; Val. Max. 3, 5, 2). Unter diesen Voraussetzungen liegt es nahe, eine beschreibende Definition von I. zu entwerfen, die abhebt auf die Personen, die sie empfinden u. ausüben, die Motive, die I. inspirieren, u. die umschreibenden Ausdrücke, die sie wiedergeben.

a. Personen. Das bevorzugte Feld für I. bilden die Beziehungen Eltern zu ihren Kindern (Cic. Verr. 2, 1, 112: I. filiarum; 5, 109: I. patria; vgl. Val. Max. 5, 7, 2; 7, 3, 10; Quint. decl. 295 [168, 20 Ritter]; Plin. ep. 8, 11, 1: I. materna; Hist. Aug. vit. trig. tyr. 16, 2: I. paterna; Val. Max. 5, 7: I. parentium). Sie entspringt dem naturgegebenen Trieb, der die Eltern ihre Sprößlinge lieben, umsorgen u. beschützen läßt (Cic. de orat. 2, 168). Agricola wurde unter der zärtlichen Fürsorge der Iulia Procilla aufgezogen (Tac. Agr. 4: in huius sinu indulgentiaque). Nachdem Cicero vor Augen geführt hat, wie teuer ihm seine Tochter ist, appelliert er an die Gefühle seiner Zuhörer, um die Grausamkeit des Verres bloßzustellen, der das Testament zugunsten Annaea für ungültig erklärte: eine Maßnahme acerba sensu atque indulgentia indigna. Er zweifelt nicht daran, daß die Richter seine Ansicht teilen; denn simili sensu atque indulgentia filiarum commovemini (Verr. 2, 112). Man kann das Hendiadyoin sensus atque indulgentia neben die Ausdrücke sensus humanitatis (ebd. 47), sensus amandi (Lael. 27), sensus diligendi (ebd. 32) u. neben die sensus communes hominum atque natura (Cluent. 17) stellen. Als Anwalt auf pathetische Gemeinplätze spezialisiert, schließt Cicero sein Plädoyer für M. Caelius mit einem

fulminanten Appell an die pietas u. I. der Richter, an die pietas gegen die verehrten alten Eltern u. die I. gegenüber den innig geliebten Kindern, denen man alle Fehler aus dieser zärtlichen Liebe nachsieht, die man ihnen beweisen muß, noch mehr als ihre Anerkennung oder ihre Reue zu wecken (Cael. 79f). – Ausgehend in erster Linie von der Zuneigung der Eltern zu ihren Kindern, kann I. sich in allen menschlichen Beziehungen entfalten u. *Freundschaft (Cic. Att. 12, 22, 1; Sest. 8; Planc. Cic. ep. 10, 23, 4: nimia eius indulgentia in Lepidum; Sen. benef. 2, 14, 5; ep. 45, 3; Suet. vit. Iul. 72), Liebe zu Familienangehörigen (Sen. Rhet. contr. 1, 8, 8; 7, 5 [20], 13; Sen. ad Polyb. 5, 2; Sen. ad Helv. 19, 2), eheliche Liebe (Quint. decl. 280 [144, 11f Ritter]; 376 [417, 20]), pädagogisches Verhalten gegenüber Schülern (Quint. inst. 8 pr. 2) u. sogar die besondere Neigung, die Menschen infolge der Gewohnheit an Orte binden kann (Sen. ep. 70, 16), nuancieren.

b. Wirkungen. Die I. läßt sich in ihren Erscheinungsformen als Ausdruck eines elementaren Triebes der Menschennatur erfassen. Sie macht die Person, die sie empfindet, geneigt, die Augen vor den Fehlern derjenigen zu verschließen, auf die sie sich richtet, ihre Irrtümer u. Mißgriffe zu entschuldigen, ihrem Willen zu entsprechen, sich ihren Wünschen zu fügen, ihren Launen nachzugeben, sie mit allerlei Gunstbeweisen zu überhäufen u. ihnen, an sich verdiente u. gerechte, Rüge u. Strafe zu ersparen. Obwohl diese rechtlichen Folgen nur unterschwellig anklingen, insofern nämlich eine mit Autorität ausgestattete Person sich von der I. leiten läßt u. mit ihrem übermäßigen Wohlwollen die Prinzipien, auf denen die sittliche u. soziale Ordnung beruht, zu gefährden scheint, verurteilen die lat. Schriftsteller diese unheilvolle Nachsichtigkeit streng. Es fällt auf, daß I. (wie auch indulgere u. indulgenter) in vielen Äußerungen aus republikanischer Zeit u. den Anfängen des Prinzipates abschätzig bewertet wird, vor allem wenn sie übertrieben (nimia) scheint. Dies belegen folgende Stellen aus den verschiedenen Gebieten, in denen I. geübt wird: Kindererziehung (Cic. Att. 10, 4, 5; Sen. Rhet. contr. 2, 3, 3; Quint. inst. 1, 2, 6; Apul. apol. 98; vgl. Val. Max. 3, 5, 2; Porph. Hor. sat. 1, 8, 39; Lact. inst. 6, 19, 8 [CSEL 19, 555, 9f]), Sozialstrukturen (Val. Max. 7, 2 ext. 7; vgl. Gaius: Dig. 40, 16, 1), Heerwesen (Liv. 22, 42, 12), Verhalten gegenüber unterworfenen Völkern (Liv. 39, 26, 7; Curt. 5, 3, 13). Andererseits rühmt Livius die I. des Senates, der die Einheit zwischen Plebejern u. Patriziern durch Schuldenerlaß u. Befreiung von bestimmten Steuern wiederherstellt (Liv. 2, 9, 7); mit hohem Lob bedenkt er auch Hannibals I. gegenüber Kriegsgefangenen (ebd. 23, 43, 11). Die Bekundungen der I. des Princeps werden bald Gegenstand eilfertiger Lobeserhebungen. Es trifft zu, daß bestimmte Veränderungen namentlich der rechtlichen u. steuerlichen Ordnung ein beachtliches Korrektiv zur Strenge des Rechtes bilden u. die Willkür der Herrschergewalt abschwächen. Zu Recht bemerkt Strack 124: ‚I. greift häufiger u. weiter als Clementia über das rein juristische Gebiet hinaus; sie ist im Sprachgebrauch der Zeit eines der immer wiederkehrenden Motive zur Verherrlichung des wahren Princeps; sie bezeichnet seine Nachsicht (sowohl die des Kaisers, aber auch im allgemeinen Sinne) gegenüber dem Wohle des anderen, sei es, daß er selbst es gewährt oder es nur trotz gegebener Gelegenheit nicht antastet'. I. steht somit im Spannungsfeld zwischen Liebe / Zuneigung u. *Gerechtigkeit.

c. Abgeleitete Bedeutungen. In einer ähnlichen Entwicklung wie indulgere überschreitet auch I. den Raum des Gewissens, den Bereich der Empfindungen, um in den verschiedensten Erscheinungsformen Gestalt anzunehmen. Zunächst wird indulgere nur mit dem Dativ konstruiert u. bedeutet ‚Wohlgefallen (an jemandem oder an etwas) haben'. Wenn das Objekt eine Person darstellt, nimmt diese Grundbedeutung zusätzlich verschiedene Aspekte oder Wirkungen dieses Wohlgefallens an: begünstigen, verschonen, vergeben, ihrem Willen folgen (Bulhart 1250, 62. 66). Ist das Objekt eine Sache, hat indulgere folgende Äquivalente: ihr freien Lauf lassen, sich ihr überlassen, sich mit etwas beschäftigen (ebd. 1251, 19). Im Laufe des 1. Jh. nC. macht die transitive Konstruktion mit dem Akkusativ der Sache u. dem Dativ der Person indulgere praktisch zu einem Synonym von Verben mit gemeinsamer Bedeutung (praebere, donare, praestare) u. eröffnet ihm ein nahezu unbegrenztes Anwendungsfeld (erster Beleg: Val. Flacc. 2, 356: moras [alicui] indulgere; vgl. Bulhart 1253/8). Ebenso verhält es sich mit I., das alle greifbaren Ausdrucksweisen des

Wohlwollens, das man dem Handelnden zuschreibt, bezeichnen kann: Gunsterweise, Gnadenbezeigungen, großzügige Zuwendungen (ebd. 1248, 24), Zugeständnisse, Vollmachten u. Erlaubnisse (ebd. Z. 54), Nachlaß rechtlich an sich geschuldeter Leistungen privater oder öffentlicher Natur, daher auch Schulden- (1249, 63) sowie Straferlaß (1248, 82. 1249, 38). Analog kann I. den Aufschub bezeichnen, das Nachlassen von Fieber (Cael. Aur. acut. 3, 18, 182) u. Schmerzen (ebd. 1, 4, 43), auch die körperliche Entspannung durch Schlaf (ebd. 1, 17, 175) oder Tränen (PsQuint. decl. 10, 10), die Ruhe oder Heilung verschafft (Cael. Aur. acut. 2, 18, 103).

II. Besondere Aspekte. a. Indulgentia deorum. Der Begriff I. divina (erster Beleg Plin. n. h. 28, 17) / I. deorum hat bei den nichtchristl. lat. Schriftstellern keine besondere Entwicklung durchgemacht. Valerius Maximus drückt mit der Behauptung (1, 1, 8), die Götter hätten mit indulgentia pertinax für Schutz u. Vergrößerung des röm. Reiches Sorge getragen, weil die Alten stets Eifer u. Sorgfalt in der Beachtung der hl. Riten an den Tag gelegt haben, wohl kaum noch die allgemeine Ansicht, das religiöse Empfinden seiner Zeitgenossen aus. Die dem *Genius Roms u. des Kaisers, Unterpfand u. Grundlage der Wohlfahrt des Reiches, erwiesenen Ehren nehmen in dieser Epoche zu u. verraten trotz kultischer Einkleidung eine realistischere Einstellung zu den sichtbaren u. tatsächlich wirksamen Faktoren der röm. Macht. Auch Valerius Maximus sieht im Zusammenbruch Karthagos eine Auswirkung der I. deorum atque hominum (2, 10, 4). Andererseits verfehlt die Kritik der Philosophen nicht ihre Wirkung auf den herkömmlichen Polytheismus u. die ritualistischen Aspekte der offiziellen Religion. Plinius d. Ä. erklärt, es gebe keine größere Wohltat der I. divina als die Vorzeichen, fügt aber sogleich hinzu, ihre Wirkungskraft hänge vom Können des Menschen ab (n. h. 28, 17). Daher überrascht es nicht, daß Anspielungen auf die I. divina gewöhnlich zu inhaltsleeren Gemeinplätzen geraten. Was Statius zur I. divum sagt, ist reine Banalität (silv. 3, 4, 64). Tacitus berichtet vom Glauben germanischer Völker, die der I. numinum den Salzgehalt eines Flusses zuschreiben (ann. 13, 57). Es ist bezeichnend, daß die I. fortunae gewissermaßen die Nachfolge der I. deorum antritt, zunächst allein (Sen. ira 16, 6; vgl. benef. 6, 29, 1), dann in Verbindung mit anderen Faktoren aus der Begriffswelt des Menschen. So prangert Tacitus die *Habsucht Vespasians an, der, durch die I. fortunae u. seine niederträchtigen Ratgeber ermutigt, gegen Ende seiner Regierung die Zahl der Beschlagnahmungen vergrößerte (hist. 2, 84; vgl. 2, 99, 10). Velleius Paterculus schreibt der Stärke von Numantius' Truppen, der Unerfahrenheit der röm. Anführer u. der I. fortunae gemeinsam die verheerenden Ergebnisse des Krieges gegen Viriathus zu (2, 1, 4). Bei Auson. grat. act. 419, 8 (355 Peiper) gewinnt die I. divina eine aktive, allerdings auf die Zukunft beschränkte Wirkung; vgl. demgegenüber ebd. 160, 7f (29 P.), wo die I. fatorum nimia erwähnt ist, deren Gegenteil die moderata vota sind.

b. Indulgentia principis. Die semantische Entwicklung, die den Begriff I. principis während der Kaiserzeit um weitere Aspekte bereichert, erwies sich als sehr fruchtbar. Die ersten Ansatzpunkte finden sich im engen Kreis der Vertrauten Caesars. Balbus u. Oppius garantieren Cicero, daß die Vorstöße, die sie zu seinen Gunsten bei ihrem Herrn unternehmen, von Erfolg gekrönt sein werden pro sua in suos indulgentia (Cic. Att. 9, 7a, 2). Ebenso wie Caesars clementia ist auch seine I. ein Zeichen seiner Macht, das diese mildert (Winkler aO. [o. Sp. 57] 207/9). Sie wird durch Mittelsmänner ausgeübt, kann sich aber auch direkt u. spontan zeigen (b. Gall. 7, 63, 8). In dem Maße, in dem sich die kaiserliche Macht festigt, wächst auch die Neigung, der Herrschertugend der I. die Gunsterweise zuzuschreiben, die erbeten oder vom Herrscher spontan gewährt werden. Eigennützige Anhänger des Regimes machen die I. zu einem Thema ihrer Propaganda; die Untertanen, die die Strenge der Macht fürchten oder erleiden, rufen sie an. Die Entwicklung der allgemeinen Bedeutungen von I. wiederholt sich auf dem Gebiet der I. principis. Zunächst nur Bezeichnung der inneren Triebkraft, der Tugend, von der man den Kaiser beseelt wähnt, benennt I. principis später auch die Gunstbezeigungen, Gnadenakte u. Großzügigkeiten, vor allem den Nachlaß von Strafen (s. u. Sp. 68/71) u. Schulden (ebd. 71f). Zu verfolgen ist diese Entwicklung in literarischen Zeugnissen, amtlichen Dokumenten, Inschriften, Akten der Juristen u. auf Münzen.

1. Literarische Zeugnisse. Die im 1. Jh. nC. noch spärlichen literarischen Zeugnisse für die I. als kaiserliche Tugend beschränken sich auf die eigennützigen Schmeicheleien von Seneca u. Statius sowie eine Anspielung bei Tacitus. Aus der Verbannung nach Korsika richtet Seneca seine Schrift De consolatione an Polybius, den Freigelassenen des Claudius. Dessen Vorstoß zu Senecas Gunsten wäre gewiß von Erfolg gekrönt, cum tanta illi adversus omnes suos sit mansuetudo tantaque indulgentia (ad Polyb. 12, 4; vgl. ebd. 7, 1). Statius wünscht Arruntius Stella, er möge die I. des Kaisers, des praeses Ausonius, gewinnen (silv. 1, 2, 174); sie ist Crispinus sicher u. verheißt ihm die besten Aussichten (ebd. 5, 2, 125). Bezüglich Vespasians Geschenk von 500000 Sesterzen an den Dichter Bassus begnügt sich Tacitus mit der Bemerkung, es sei schön, durch sein Talent die I. des Herrschers zu verdienen (dial. 9, 5). – Die Erhaltung des Friedens, eine kluge Finanz- u. Rechtspolitik, die Reform der Zivil- u. Strafgesetzgebung u. die Förderung des allgemeinen Wohlstandes machen die Zeit der Antoninen (138/92 nC.) zur besten in der Geschichte des Reiches u. rechtfertigen die Entwicklungen der I. principis. Das Idealbild des Pater Patriae nimmt sämtliche göttliche u. königliche Tugenden an: pietas, iustitia, clementia, humanitas u. I. Die geschönten Züge altrömischer Helden u. die traditionellen Tugenden der röm. Nobilität werden mit Themen der kaiserlichen Propaganda kombiniert, die politischer Theorie u. Ethik der Griechen entstammen. Diese verschiedenen Strömungen, die in der Ideologie des idealen Herrschers zusammenfließen (*Fürstenspiegel), sind mehrfach untersucht worden (Gwosdz; Charlesworth; Straub; Béranger; Wickert; Wallace-Hadrill). Zu den möglichen Beziehungen der I. principis zur griech. philanthropia s. u. Sp. 72f. Jedenfalls ist nicht unnötig stark auf die griech. Tradition zurückzugreifen, um den wachsenden Erfolg der I. principis zZt. der Antonine zu erklären; der im Bereich familiärer Beziehungen beliebte Begriff paßte ganz vorzüglich zur Ideologie des Pater Patriae, allmächtig, doch, wie man erwartet, wohlwollend, großzügig u. nachsichtig (A. Alföldi, Der Vater des Vaterlandes im röm. Denken [1978]; *Hochherzigkeit). Ein weiterer Faktor wirkt in gleicher Richtung: Die Antonine lehnen das in den hellenist. Reichen übliche System erblicher Nachfolge als zu offensichtliches Zeichen von Monarchie ab, fürchten jedoch auch das der Herrscherwahl, da die Anarchie begünstigend, u. entscheiden sich daher für das System der Adoption, die, losgelöst von den Zufälligkeiten natürlicher Abstammung, im Prinzip allen den Wettstreit um die Würde eröffnet. Damit erscheint die kaiserliche Monarchie als verdiente Belohnung des Tüchtigsten, dessen Tugenden den ihm geschuldeten Gehorsam rechtfertigen. In moralisierendem Gewand bringt die Aufzählung kaiserlicher Tugenden ein politisches Programm zum Ausdruck. Trajan lehnt den Titel Pater Patriae ab; doch hätte keiner diese Ehrung mehr verdient als er (Plin. paneg. 21, 4: quod quidem nomen, qua benignitate, qua indulgentia exerces). Trajans Wohlwollen zeigt sich in verschiedenen Gunstbeweisen, auf die sich Plinius beruft, um für sich u. seine Freunde weitere zu erlangen: ius trium liberorum (ep. 10, 2, 2), senatorischen Census für Voconius Romanus (ebd. 10, 4), civitas Romana u. alexandrinisches Bürgerrecht für Harpocras (10, 5, 1), Prätorenamt für Accius Sura (10, 12). Plinius empfiehlt Gavius Bassus (10, 21) u. den Soldaten Fabius Valens (10, 86B) der I. des Herrschers. Eben diese I. erhebt Plinius selbst zum Ärarpräfekten (10, 3a, 1); sie autorisiert den Rat der Städte von Bithynien u. Pontus, zusätzliche Mitglieder zu kooptieren (10, 112, 1); die civitas libera et foederata Amisos verwaltet sich beneficio indulgentiae nach ihren eigenen Gesetzen (10, 92). An den drei letzten Stellen sieht man deutlich, wie die zunächst als persönliche Tugend verstandene I. principis dazu neigt, sich zu objektivieren, zu materialisieren. Doch während sie sich personalisiert, wird sie zugleich unpersönlich, einerseits zum abstrakten Titel, zum leeren Klischee (Svennung 71/6. 84), andererseits zum Verwaltungsakt.

2. Offizielle Dokumente u. Inschriften. Das älteste amtliche Schriftstück, in dem auf die I. principis Bezug genommen wird, ist das Edikt Nervas zugunsten des Dichters Flavius Archippus. Da Domitians damnatio memoriae die Annullierung der Privilegien Archippus' nach sich ziehen könnte, scheint es dem Kaiser notwendig u. beglückend, ihrer Infragestellung zuvorzukommen u. obviam dubitantibus indulgentiam meam mittere (Plin. ep. 10, 58, 8). Hier zeichnet sich die technische Bedeutung einer Verfügung

ab, die die öffentliche Autorität erläßt, um die Anwendung des Gesetzes zu verhindern oder einer oder mehreren Personen ein Privileg einzuräumen (É. Cuq, Art. I.: DarS 3, 1, 480). Diese Bedeutung konkurriert dann immer offensichtlicher mit den psychologischen. Die der Stadt Aquileia zuerkannten Rechte zeigen pleniorem indulgentiam maximi imperatoris (CIL 5, 875, 12f vJ. 105; vgl. 9, 1455 vJ. 101: Tabula alimentaria Ligurum Baebianorum; 11, 1, 1147: tabula von Velleia vJ. 102/13). Die von den Empfängern kaiserlicher Gunstbezeigung gesetzten Inschriften zeigen die verschiedenen Bereiche, in denen die I. principis tätig wird. Einige präzisieren die erhaltenen Vergünstigungen nicht näher (CIL 6, 4, 2, 31320 vJ. 198/201; 6, 1, 1074 vJ. 202/04: ampla beneficia de indulgentia Augustorum), andere lassen sich nicht sicher datieren (Liste datierter Inschriften bis Ende 2. Jh.: Waldstein 106_1). Gruppiert man die Nachrichten des CIL thematisch, ergibt sich, daß der I. principis Maßnahmen aller Art zugeschrieben werden: städtebauliche Arbeiten (CIL 6, 1, 972 vJ. 133; vgl. 3, 1, 797 vJ. 222/36); Instandsetzung von Märkten (ebd. 8, 1, 2722; 5, 1837 vJ. 222/35); Wasserversorgung (8, 1, 51. 4205); Ausbesserung von Straßen (8, 2, 10327f; 8, 3 Suppl. 22391); Wiederherstellung von Brücken (3, 14120. 11, 826); von castella am african. Limes (8, 3 Suppl. 20487. 20602); Veranstaltung von Gladiatorenspielen (10, 1, 1211; Abella; ebd. 6012; Minturnes; 11, 2, 2, 6357; Pesaro); Anerkennung von Vereinen (2, 1167; Sevilla); weitere Beispiele Gaudemet 8/14.

3. Rechtswissenschaftliche Schriften. Im juristischen Schrifttum datiert die erste Erwähnung der I. principis in einer Interpretationsmaxime von Iavolenus Priscus vielleicht aus der Zeit Trajans: beneficium imperatoris, quod a divina scilicet indulgentia proficiscitur, quam plenissime interpretari debemus (Iav.: Dig. 1, 4, 3). Die I. erscheint hier wieder im Vordergrund als kaiserliche Tugend, genauso wie in den Ausdrücken I. principalis, I. principis, I. imperatoris (Belege: Waldstein 130/8). G. Beseler (Unklassische Wörter: SavZsRom 56 [1936] 66. 83f) u. F. Schulz (Überlieferungsgeschichte der Responsa des Cervidius Scaevola: Symbolae Friburgenses, Festschr. O. Lenel [1935] 156/8) haben die Authentizität mehrerer dieser Texte in Zweifel gezogen, u. zwar hauptsächlich wegen des Vorkommens des Begriffs I., doch zu Unrecht, wie Waldstein 130_2 u. 131_4 nachgewiesen hat. Unter den kaiserlichen Großzügigkeiten, die die Klassiker der Rechtsgelehrsamkeit erwähnen, finden sich verschiedene Sach- u. Personalentscheidungen: Anerkennung einer Schenkung unter Ehegatten als rechtsgültig ex indulgentia principis Antonini (Gaius: Dig. 24, 1, 42); Vereinfachungen bei der Abfassung des Testamentes von Soldaten (Ulp.: Dig. 29, 1, 1 pr.); Genehmigung illegaler Ehen (Ulp.: Dig. 23, 2, 31); Dispens von der Vormundschaft (Paulus: frg. Vat. 235 [72 Mommsen]; vgl. Hermog.: Dig. 27, 1, 41 pr.). Am häufigsten wird die I. principis jedoch in Strafsachen angeführt (vgl. u. Sp. 68/71). Seit Diokletian begegnet man ihr auch auf steuerlichem Gebiet (vgl. u. Sp. 71f). In nachklassischer Zeit dient der Terminus I. ohne Ergänzung zur Bezeichnung folgender Akte der kaiserlichen Verwaltung: Ausnahmeregelungen in Ehesachen (Coll. Mos. 6, 4, 3 vJ. 295); Erleichterungen bei Testamenten (Cod. Theod. 5, 1, 1 vJ. 321); Verfahrensrecht (ebd. 2, 6, 1 vJ. 316); restitutio in integrum (ebd. 2, 16, 2 vJ. 315); Verleihung von Stadtrechten (CIL 3, 1, 352, 3: Reskript v. 30. VI. 331 zugunsten der Orcistaner); Bewilligung von Ämtern (Cod. Theod. 8, 4, 29 vJ. 428; Cod. Just. 12, 57, 13, 1 vJ. 442?); vgl. Gaudemet 22/4. Der Kaiser besitzt aber nicht das Monopol der I. Ulpian erwähnt die I. praetoris in Zusammenhang mit der bonorum possessio unde cognati (Ulp.: Dig. 38, 8, 1 pr.) u. schreibt der I. des Senates für die Befugnis zur Prozeßführung, zur Rechtsprechung u. zur restitutio in integrum dieselbe Wirksamkeit zu wie der I. principis (Dig. 3, 1, 1, 10).

4. Münzen. Figürliche Darstellungen der I. principis lassen sich in zwei Typen gliedern: 1) erscheint sie als (weibliches) göttliches Wesen, 2) ist der Kaiser Partner der I. in einer Szene, die seine Tugend zeigt. – Die ältesten Beispiele des ersten Typs sind Bronze-Münzen Hadrians (vJ. 119 nC.). Die Legende auf der Rückseite lautet: INDULGENTIA AUG COS III PPSC (Cohen 2, 176. Hadr. 845/58). Die I. sitzt nach links gewandt, die rechte Hand ausgestreckt mit einem Zepter, in derselben Haltung wie die Patientia Aug. desselben Hadrian (ebd. Hadr. 1010; vgl. die Medaille der Sabina [ebd. 250, Sabina 36]). Für O. Schulz 39f kommen darin ‚ausgesprochen bürgerliche Tugenden' zum Ausdruck, für H. Mattingly bedeutet die

ausgestreckte Hand des Kaisers eine Geste freundschaftlicher Gesinnung (Roman coins [Chicago 1962] 163). Münzen desselben Kaisers zeigen auch die Clementia, die Iustitia, die Tranquillitas, gleichfalls Aspekte der Tätigkeit eines guten Gesetzgebers (vgl. Wallace-Hadrill 310/3 Taf. 2. 323). Unter den Legenden, die kleine Abwandlungen zulassen, wird diese Darstellung bis Gallienus beibehalten. Erhaltene Exemplare datieren aus der Regierungszeit des Antoninus (Cohen 2, 314, Ant. Pius 452/6; abgebildet RomImp-Coin 3, Taf. 6, 115), des Septimius Severus (Cohen 4, 26, Sept. Sev. 216), auf denen die sakrale Bedeutung der Szene durch die Opferschale u. das Zepter, Embleme des obersten Priesters u. der königlichen Macht, unterstrichen wird, Caracallas (ebd. 154, Carac. 103: INDULGENTIAE AUG; Blütenzweig u. Zepter), des Gallienus, dessen Münzen der I. viel Platz einräumen (ebd. 5, 376f, Gall. 321/30), u. seiner Gemahlin Salonina (ebd. 502, Salon. 54), Macrians d. J. (ebd. 6, 5, Macr. 6f) u. des Quietus (ebd. 7, Quiet. 6f). – Unter Septimius Severus erscheinen die Typen INDULGENTIA AUGG IN ITALIAM (ab 201 nC.) u. INDULGENTIA AUGG IN CARTH. (ab 203 nC.). Im ersten Falle (ebd. 4, 27, Sept. Sev. 228) sitzt Italia mit Füllhorn u. Zepter auf einer Erdkugel (vgl. ebd. 153, Carac. 102); die großzügigen Zuwendungen, an die diese Prägung erinnern sollte, lassen sich nicht näher bestimmen. Die Münzen zur Verherrlichung der kaiserlichen I. Karthago gegenüber fallen mit der Africa-Reise des Septimius Severus iJ. 203 zusammen (M. Fluß, Art. Severus nr. 13: PW 2A, 2 [1923] 1975) u. veranschaulichen sein Wohlwollen gegenüber der Heimatprovinz. Die Dea Caelestis thront in Vorderansicht auf einem Löwen, der nach rechts läuft, u. trägt Tympanum u. Zepter; darunter strömt Wasser aus einem Felsen, eine Anspielung auf die in Karthago gebauten Wasserleitungen (Cohen 4, 26f, Sept. Sev. 217 = RomImpCoin 4, 1, Taf. 10, 7). Die Exemplare 218/29 sind Varianten dieses Typus (vgl. Cohen 4, 153, Carac. 98: Zweig u. Tympanon; Iulia Domna: ebd. 112, Iulia Domn. 80). – Seit Alexander Severus (221 nC.) breitet sich der I.-Typ mit den Zügen der *Hoffnung aus: sie schreitet nach links, trägt eine Blume u. hebt ihr Gewand an (ebd. 408, Alex. Sev. 65/7); zu Parallelen der beiden Symbolgestalten vgl. O. Waser, Art. Elpis: PW 5, 2 (1905) 2456; vgl. Florianus (ebd. 6, 243, Flor. 29) u. Probus (ebd. 283, Prob. 303). – Unter Gallienus begegnet der Typ der I. Providentia, zur Linken stehend, die Beine gekreuzt, auf eine Säule gestützt, mit Zepter u. Füllhorn, zu ihren Füßen eine Erdkugel (ebd. 5, 377, Gallien. 331). – Unter Carus trägt die I. AUG auf einer Münze syrischer Prägung die Züge der Victoria, zur Linken schreitend, mit Krone u. Palmzweig (RomImpCoin 5, 2, 151, 130). – Viel seltener sind Münzen des zweiten Typs. Eine bronzene des Alexander Severus (221 nC.) erinnert an die Adoption Elagabals u. seine Teilhabe an der Macht durch die indulgentia Augusti (ebd. 4, 2, 101, 381). Alexander steht im Soldatenkleid mit Stab u. Zepter auf der linken Seite, rechts zwei Feldzeichen. Unter den Goldmünzen aus dem Schatz von Rennes finden sich zwei der I. PIA POSTUMI AUG (Cohen 6, 31, Postum. 145f; vgl. RomImpCoin 5 Taf. 13, 12). Der Kaiser thront links auf einem kurulischen Sessel, zu seinen Füßen ein demütig bittender Gefangener als Anspielung auf die siegreichen Kriegszüge in Germanien (A. Stein, Art. Cassianius: PW 3, 2 [1899] 1661). Postumus' Partner Victorinus (268/70 nC.) ist unter der Legende I. AUG dargestellt, während er, im Soldatenkleid auf der Rechten stehend, eine knieende Frau (Sinnbild der besiegten Nation) aufrichtet, die ein Füllhorn hält (RomImpCoin 5, 2, 388). – Die Münzen der christl. Kaiser tragen keine Darstellungen der I., doch haben sich einige ihrer Züge im Typus der Providentia Aug. erhalten.

c. *Indulgentia criminum. 1.Klassisch.* Seit Ende des 1. Jh. nC. bezeichnet das Verbum indulgere einen Gnadenakt zugunsten eines Verurteilten. So bewirkt der Rechtsvorteil des Zweifels, daß ein wegen Schändung der Vestalin Cornelia Angeklagter statt mit Ruten zu Tode gepeitscht nur in die Verbannung geschickt wird (exilium indulsit: Suet. Dom. 8, 4). Domitian ersucht den Senat, den wegen crimen maiestatis Verurteilten die Wahl der Todesart zu gestatten (indulgeatis: ebd. 11, 3). I. begegnet zum ersten Mal in Zusammenhang mit einer Strafe bei Cervidius Scaevola um 195 nC. (Scaev.: Dig. 44, 7, 30: servus effectus non idcirco, quod indulgentia principali libertatem consecutus est, redisse dicitur in obligationem creditorum). Wenn F. Schulz diesen Satz auch für eine Interpolation hält (,ein theoretischer Satz, den die

Kompilatoren einer Randsumme entnommen haben', Überlieferungsgeschichte aO. [o. Sp. 65] 158), verteidigt Waldstein 131_4 seine Authentizität. Der o. Sp. 62 aufgezeigten Entwicklung entsprechend, erscheint die kaiserliche Tugend I. in einer ersten Periode als Quelle von Gnadenerweisen in den Wendungen I. principalis (Paul. sent. 4, 8, 22 [24]; vgl. Inst. Iust. 1, 12, 1), I. principis (Paul.: Dig. 34, 1, 11; Ulp.: Dig. 28, 3, 6, 12; 40, 5, 24, 5; 48, 23, 2), I. imperatoris (Ulp.: Dig. 32, 1, 5; Alex. Menander: Dig. 49, 16, 5, 4) wie auch in den Formeln ex indulgentia mea (Caracalla: Cod. Iust. 9, 51, 2), indulgentia nostra (Gordianus: ebd. 12, 35, 5), ex indulgentia divi Alexandri (Gordianus: ebd. 9, 51, 6). Dagegen hat alleinstehendes I. bei Modestinus (222/35 nC.) deutlich die Bedeutung ,Gnadenakt', gelöst von der Person des Herrschers (Modest.: Dig. 48, 16, 17: Lucius Titius Seium reum falsi fecit et priusquam persequeretur, indulgentia reorum crimina abolita sunt). Dieser Passus hat, was die Wirkung der I. betrifft, zu sehr abweichenden Deutungen Anlaß gegeben, je nach dem, was die Autoren unter crimen verstehen: ,Unrechtstatbestand' oder ,anhängiges Verfahren' (Waldstein 118/20). Es kommt darauf an, ihn durch Vergleich mit anderen Texten des klass. röm. Rechts zu erhellen, aus denen die Rechtswirkungen der I. unzweideutig hervorgehen. In der Tat gewährt die klass. I. criminum verschiedene Strafnachlässe: Befreiung von den Bergwerken (Ulp.: Dig. 40, 5, 24, 5 u. Paul.: Dig. 34, 1, 11), Gnadenerweise an Deportierte (Ulp.: Dig. 32, 1, 5 u. 48, 23, 2), an Verurteilte (Ulp.: Dig. 28, 3, 6, 12) oder an Fahnenflüchtige (Alex. Men.: Dig. 49, 16, 5, 4), doch sie beseitigt nicht ipso facto alle rechtlichen Folgen der Aburteilung. Wenn nicht näher bestimmt, hat sie nur den Strafnachlaß zur Folge. Um die sonstigen Rechtsfolgen der Verurteilung aufzuheben, ist eine I. specialiter vonnöten (Waldstein 132/7, der die Passagen, die Schwierigkeiten bereiten, bespricht: Ulp.: Dig. 28, 3, 6, 12; 32, 1, 5; Paul.: Dig. 34, 1, 11). Die I. kann auch eine Art bedingter Begnadigung vor der Urteilsverkündung gewähren, im Verlauf des Verfahrens (sofern man für Cod. Iust. 9, 23, 5 vJ. 225 nC. annimmt, daß das auf die lex Cornelia gegründete Procedere bereits eingetreten ist) oder sogar vor Anklageerhebung (Men.: Dig. 49, 16, 5, 4). Um die Zweifel hinsichtlich der durch I. bewirkten restitutio in integrum zu beheben, verfügte Constantin iJ. 321 eine einheitliche Regelung (Cod. Theod. 9, 43, 1): tantum ad restitutionem indulgentia valeat, quantum ad correctionem sententia valuit, d. h. daß der Gnadenakt der I. nach dem richterlichen Schuldspruch fortan sämtliche rechtlichen Konsequenzen der Verurteilung aufhebt. Konstantins Konstitution wurde Inst. Iust. 1, 12, 1 u. Brev. Alar. 9, 33, 1, 3 aufgenommen. Anders Mommsen 486; Cuq aO. (o. Sp. 65) 482; G. Kleinfeller (Art. I.: PW 9, 2 [1916] 1380), nach denen Cod. Theod. 9, 38, 5 diesem Grundsatz nicht zuwiderläuft (Waldstein 182f).

2. Nachklassisch. In nachklassischer Zeit werden Gnadenakte (ἀμνηστία u. ἄδεια), die der heutigen Amnestie entsprechen, zunehmend als I. statt als venia bezeichnet (Waldstein 162/7. 180/8). Sie können einem bestimmten einzelnen, aber auch ,ganzen Gruppen individuell nicht bestimmter Personen gewährt werden' (ebd. 206). Diokletians Konstitution vJ. 295, die in der Collatio legum Mosaicarum et Romanarum erhalten ist, gewährt die I. allen, die in ante actum tempus inlicitis incestisque se matrimoniis polluerunt (Coll. Mos. 6, 4, 3). Technisch gesehen stellt auch das Galerius-Edikt vJ. 311 zugunsten der Christen eine Art Amnestie dar; denn die Christen befinden sich in einer illegalen Situation, manche von ihnen sitzen im Kerker. Galerius verfügt, contemplatione mitissimae nostrae clementiae, die promptissimam indulgentiam auf die Christen auszudehnen, ut denuo sint christiani; iuxta hanc indulgentiam sollen sie seither zu ihrem Gott für das Wohlergehen des Kaisers u. des Reiches sowie für ihr eigenes beten (Lact. mort. pers. 34, 4f [CSEL 27, 213]; die griech. Übers. [Eus. h. e. 8, 17, 9] gibt I. mit συγχώρησις, clementia mit φιλανθρωπία u. venia mit συγγνώμη wieder). Die Mailänder Konvention verwendet nicht I., sondern neutralere Ausdrücke (Lact. mort. pers. 48, 12 [233]: sanctionis et benevolentiae nostrae forma; huius nostrae benivolentiae sanctio); dennoch ist die Gesamtheit der Verfügungen a nobis indultum (ebd. 6 [230]). Dann bezeichnet der Terminus I. (generalis oder ohne jede Beifügung) jede Art kollektiver Gnadenakte, wie aus dem Titel De indulgentiis criminum (Cod. Theod. 9, 38) hervorgeht. Seit Justinian werden die Ausdrücke abolitio generalis, venia generalis u. I. generalis praktisch gleichbedeutend (Waldstein 197/201). Im Un-

terschied zur abolitio publica des klass. Rechtes, deren Wirksamkeit vom guten Willen des Anklägers abhing (der die Anklage kraft des SC Turpillianum vJ. 61 nC. innerhalb von 30 Tagen wiederholen konnte), impliziert die nachklass. I. staatlicherseits den definitiven Verzicht sowohl auf jede weitere Strafverfolgung als auch auf den Vollzug bereits verhängter Strafen. Ihrer rechtlichen Natur nach sind beide Institutionen an besondere Prozeduren gebunden, die erste an den ‚Anklägerprozeß', die zweite an das ‚Offizialverfahren' (Waldstein 195). Gelegentlich wurden bestimmte Kategorien von Delinquenten von der kaiserlichen I. ausgeschlossen: Cod. Theod. 9, 38, 1: venefici, homicidae, adulteri; ebd. 2: exceptis quinque criminibus, doch handelt es sich wohl kaum um die bei Ulpian aufgelisteten Gesetzesübertretungen (Dig. 48, 20, 3: quinque legibus damnatae mulieri dos publicatur: maiestatis, vis publicae, parricidii, venefici, de sicariis). Justinian hat die Institution der I. mit Anpassungen übernommen (Cod. Iust. 9, 43: De generali abolitione; vgl. ebd. 9, 51, 13, 3 u. Inst. Iust. 1, 12, 1). Das Wort I. kommt in Justinians Konstitutionen nicht vor; ihm entspricht φιλανθρωπία (Cod. Iust. 1, 5, 16 pr. u. 2), während venia mit συγγνώμη übersetzt ist (Waldstein 201). Cassiodor bietet var. 11, 40 ein I.-Formular vJ. 533/37 (vgl. ebd. 2, 36, 2). Lex Visig. 3, 4, 13 (Ervig vJ. 681 [MG Leg. 1, 1, 153, 23/5]) besteht die königliche I. im Verzicht auf Strafverfolgung des Deliktes, bes. des Ehebruchs, unter der Bedingung, daß die Delinquenten sich der kirchlichen Bußdisziplin unterwerfen: quam penitentie ad lamenta pietatis indulgentia reservamus.

d. Indulgentia debitorum. Seit Diokletian dient der Terminus I. (gelegentlich ohne Zusatz) zur Bezeichnung der vom Kaiser einzelnen oder Gruppen gewährten Steuernachlässe, in deren Rahmen die Steuerakten offiziell verbrannt wurden (W. Speyer, Bücherverbrennung u. Zensur des Geistes [1981] 80/3. 164f). Bestimmte Würdenträger Antiochias erhalten von Diokletian eine I. munerum civium et personalium (näherhin: eine I. der Belastungen als protectores u. praepositi; Cod. Iust. 10, 48, 2). Konstantin befreit Veteranen iJ. 311 teilweise von den Getreideabgaben; die kaiserliche Verfügung heißt I. (Riccobono, Fontes nr. 93; vgl. Cod. Theod. 7, 20, 1f vJ. 324 u. 320). Die Befreiung africanischer katholischer Kleriker, unter Ausschluß der Donatisten, von den munera civilia wird im Antwortschreiben des Prokonsuls Anullinus erwähnt: cum omni omnino munere indulgentia maiestatis vestrae liberati esse videantur (Brief v. 15. IV. 313 [TU 134 (1987) 145 Maier]; Gaudemet 26). Der Konstantinpanegyricus vJ. 312 verwendet I. sowohl in seiner psychologischen (Paneg. Lat. 5 [8], 8, 3. 10, 4. 11, 2) als auch in seiner steuerrechtlichen Bedeutung (ebd. 12, 1. 6). Ammianus Marcellinus vermerkt die ablehnende Haltung Kaiser Julians, Abgaben zu erlassen (indulgentias quas appellant), weil die Reichen dadurch bevorzugt, die Armen aber nicht entlastet würden, cum constet ubique pauperes ... solvere universa ... compelli (16, 5, 15). Julian behält sich selbst die Gewährung jeder Art von Befreiung vor u. präzisiert die Tragweite der I. capitationis (Cod. Theod. 11, 12, 2 vJ. 362). Der Titel De indulgentia debitorum faßt ebd. 11, 28 die Konstitutionen zusammen, die Steuerermäßigung gewähren, in denen der Terminus I. aber nicht in jedem Fall vorkommt. Dagegen begegnet man ihm in derselben Bedeutung ebd. 5, 12, 1 u. 11, 20, 6. Unter der Überschrift De indulgentiis reliquorum enthält Nov. Valent. 1 (73/7 Meyer) drei Konstitutionen, die Nachlaß rückständiger Abgaben gewähren: Nov. 1, 1 vom 8. VII. 438, anläßlich des Rombesuchs des Kaisers u. der Kaiserin Eudoxia, an den praef. praet. Faustus adressiert, dehnt diese Gunst für das dritte Jahr der Indiktion (1. IX. 435/31. VIII. 436) auf alle Provinzen aus. Nov. 1, 3 vom 5. III. 450 befreit die Schuldner bis zum 1. IX. 447. Die letzte im Westen gewährte I. reliquorum wurde von Maiorian zu seiner Thronbesteigung verfügt (Nov. Maior. 2 [157/9 Meyer] vom 10. III. 458): sie erläßt die Zahlungsrückstände bis zum Beginn des 11. Indiktionsjahres (1. IX. 457). Gaudemet 28/42 stellt die politische Tragweite u. wirtschaftliche Bedeutung dieser Maßnahmen heraus. Die Institution der I. debitorum hat auch im Osten des Reiches Gültigkeit; aus der Zeit 414/44 gibt es acht Konstitutionen im Cod. Theodosianus. Rückstände werden erlassen für die Dauer von vierzig (Cod. Theod. 11, 28, 9 vJ. 414), zwanzig (ebd. 16 vJ. 433) u. zehn Jahren (Nov. Marc. 2, 1 pr. u. 1 vJ. 450).

III. Indulgentia u. φιλανθρωπία. Indem das lat. I. vom ethischen Begriff zum rechtlichen Terminus technicus wurde, hat es eine der hellenist. philanthropia bes. im Ägypten

der Ptolemäer parallele semantische Entwicklung durchlaufen. In den altgriech. Texten bezeichnet φιλανθρωπία ziemlich allgemein Gefühle von Wohlwollen u. Güte (Liddell / Scott, Lex.[9] s. v.). Im 4. Jh. vC. begegnet es im Sinne einer königlichen Tugend ebenso wie φρόνησις, εὔνοια, εὐσέβεια, εὐεργεσία, δικαιοσύνη u. ἐπιείκεια (Schubart 1/26). In Papyri aus dem ptolemäischen Ägypten finden sich zahlreiche Appelle an die φιλανθρωπία des Königs (Texte u. Komm.: M. Lenger, La notion de ‚bienfait‘ [philanthrôpon] royal et les ordonnances des rois Lagides: Studi in on. di V. Arangio-Ruiz 1 [Napoli 1953] 484/99). Die aus der φιλανθρωπία des Herrschers hervorgehenden Maßnahmen heißen τῶν φιλανθρώπων προστάγματα oder φιλάνθρωπα (Preisigke, Wb. 2, 692f; H. Kortenbeutel, Art. Philanthropon: PW Suppl. 7 [1940] 1032; L. Koenen, Eine ptolemäische Königsurkunde [P. Kroll] [1957]). Im wesentlichen betreffen sie die Bereiche Rechtsprechung u. Steuern: individuelle Gnadenakte, ‚Amnestien‘ u. Schuldenerlasse. Waldstein untersucht die Wirkungen der Gnadendekrete unter dem Strafgesichtspunkt (34/41: Diskussion von PKroll 1, 6/10 u. PTebt. 5, 1/5). Nach der röm. Annexion Ägyptens werden die griech. Termini φιλανθρωπία u. φιλάνθρωπον auf die Institutionen des Imperium Romanum angewandt u. verbinden sich mit der I. Die φιλανθρωπία, ‚verkörpert durch die Kaiser u. die Präfekten der griechischsprachigen Provinzen‘ (M. Modrzejewski: Gaudemet 17_{68}), inspiriert, wie man meint, die Verwaltungsmaßnahmen (H. I. Bell, Philanthropia in the papyri of the Roman period: Hommages à J. Bidez et à F. Cumont = Coll. Latom. 2 [Bruxelles 1949] 31/7). Die parallele semantische Entwicklung von hellenistischer φιλανθρωπία u. römischer I. läßt jedoch nicht zwingend auf eine unmittelbare Übernahme schließen; ‚denn die I. principis unterlag in Rom einer Entwicklung u. der Begriff erreichte weite Verbreitung erst im 3. Jh. Eine Entlehnung aus dem ptolemäischen Ägypten hätte sich früher bemerkbar gemacht‘ (Gaudemet 18).

B. Christlich. I. Allgemein. Die gewöhnlichen Bedeutungen, in denen I. bei den heidn. Autoren, Juristen u. sonstigen, begegnet (s. o. Sp. 56/61), finden sich ohne Unterschied auch bei den christlichen: wohlwollende Einstellung, aufmerksame Fürsorge für Personen u. Sachen, Gunsterweise, Erlaubnisse, Konzessionen (vgl. Bulhart 1246/8). Tatsächlich hatte sich das Bedeutungsfeld des Verbums indulgere unendlich ausgeweitet, u. I. war zum psychologischen u. ethischen Grundbegriff geworden. Die Spezialisierung von I. im Straf- u. Steuerrecht seit dem 2./3. Jh. nC. beraubte das Wort nicht seiner ursprünglichen Bedeutungen, so daß der klass. Sinn von ‚entgegenkommendem Wohlwollen‘, angeregt durch elterliche Zuneigung, familiäre Liebe, Freundschaft, sich auch bei den christl. Autoren zeigt (mit auffällig zahlreichen Belegen bei Laktanz, der gerne ciceronisiert: inst. 6, 19, 8; 3, 10, 2; 2, 1, 8 [CSEL 19, 555. 202. 97]; opif. 20, 1 [ebd. 27, 63]). Andererseits hat I. weder in den altlat. Bibelübersetzungen noch in der Vulgata eine spezifische Bedeutung, die den Weg zum späteren christlich-lat. Terminus technicus für den Gnadenakt bei der Sündenvergebung vorbereitet (I. peccatorum [vgl. u. Sp. 76/80]). Esth. 2, 18 Vet. Lat. bietet die Bedeutung I. debitorum, Col. 2, 18 Vet. Lat. entspricht I. corporis (mit Gen. object.) venia; Jes. 61, 1 Vulg.: ut praedicarem captivis indulgentiam, ist Nachlaß von Strafen gemeint, ebd. 63, 7. 9 ganz allgemein wohlwollende Liebe. Die Gegenüberstellung von I. (συγγνώμη; hapax) u. imperium (ἐπιταγή) in 1 Cor. 7, 6 wurde lediglich von Tertullian, Hieronymus u. Pelagius aufgegriffen u. konnte sich nicht durchsetzen. In seiner montanistischen Zeit unterscheidet Tertullian in Gott einen ersten Willen (mera, tota, pura, potior voluntas), mit dem er seine Pläne durchsetzt, u. einen zweiten, den er I. nennt. Daraus leitet Tertullian ab, der nach Vollkommenheit strebende Christ müsse sich bemühen, dem ersten Willen Gottes zu folgen u. auf alles zu verzichten, was von seinem zweiten, seiner I., abhängt (cast. 3, 2/5 [CCL 2, 1018f]: non purae voluntatis, sed quasi de invita venit voluntate, quae cogit voluntatem). Der gleiche Gegensatz wird monog. 3, 4/6 (ebd. 1231f) aufgenommen: die Erlaubnis zu heiraten, die der Apostel allen gegeben hat, die im Feuer (der Leidenschaften) zu verbrennen fürchten (I. omnis nubendi), hängt vom menschlichen Empfinden (aestimatione humana) ab, läßt sich daher nicht auctoritate divina ableiten. Tertullians Überlegungen zu der I. nuptiarum werden von Hieronymus (adv. Iovin. 1, 37 [PL 23^2, 273/6A]; ep. 123, 7 [PL 22^2, 1050]) sowie von Pelagius (ep. ad Demetr. 9 [PL 30, 24D]) aufgegriffen, doch bei ihrem Vergleich

der Verdienste von Ehestand u. Jungfräulichkeit ersetzt das Gegensatzpaar consilium - praeceptum das Paar I. - imperium / auctoritas. Zur Entwicklung der I. plenaria / partialis u. Indulgentiarum doctrina K. Rahner, Art. Ablaß: LThK[2] 1 (1957) 46/8, G. L. Müller, Art. Ablaß: LThK[3] 1 (1993) 51/5; zu den in frühen Beichtformeln u. Psaltern auftretenden altdt. Äquivalenten von I. u. indulgere, ablâz / antlâz u. vergeben, vgl. de Smet 13. 16. 22.

II. Besondere Aspekte. a. Indulgentia divina. I. im Singular bezeichnet bei christlichen Autoren Gottes Wohlwollen, seine überlegene Güte, den Quell alles Guten, näherhin seine geduldige u. erbarmende Liebe gegenüber dem sündigen Menschengeschlecht. In dieser Grundbedeutung läßt sich I. mit verschiedenen Worten vergleichen, die sinnverwandt, doch nicht ganz synonym sind: gratia (Cypr. ep. 69, 14. 16 [CSEL 3, 2, 763, 17. 765, 16]; sent. episc. 19 [ebd. 3, 1, 444, 17f]), misericordia (domin. orat. 14 [CCL 3A, 98, 251]; ep. 55, 23 [CSEL 3, 2, 641, 16f]; Hilar. Pict. in Mt. 9, 2 [PL 9, 962C]), bonitas (Cypr. domin. orat. 11 [CCL 3A, 95, 176f]; Filastr. haer. 132, 2 [CCL 9, 296]), lenitas (Aug. ep. 153, 4 [CSEL 44, 399, 12]). Im Plural bezeichnet I. die verschiedenen Bekundungen göttlichen Wohlwollens, seine Großtaten allgemein (Tert. adv. Marc. 2, 4, 6 [CCL 1, 479]), das Schöpfungswerk (ebd. 4, 29, 4 [624]), Barmherzigkeit gegenüber dem reuigen Sünder (Aug. catech. rud. 18, 30 [CCL 46, 154, 33f]). Will man den konkreten Inhalt der I. divina definieren, empfiehlt es sich, für jeden Autor, über den unmittelbaren Kontext hinaus, sein Vokabular, seine Argumentationsweise u. Gedankenführung zu prüfen. Diese Vorsichtsmaßnahmen sind besonders für eine so fließende Vorstellung wie I. unbedingt nötig, die permanent im Spannungsfeld der beiden semantischen Pole, der I. des pater familias im Rahmen seiner domus u. der I. des Herrschers gegenüber seinen Untertanen, steht. So läßt sich zB. leicht beobachten, daß Tertullian die I. divina stets in Zusammenhang mit dem Schöpfergott u. Weltenherrn erwähnt (nat. 2, 7, 6 [CCL 1, 51]; pud. 11, 2 [ebd. 2, 1302]), doch nie von Gottes Väterlichkeit spricht (J. Moingt, Le problème du Dieu unique chez Tertullien: RevScRel 44 [1970] 337/62). Wenn er die Sündenvergebung behandelt, wählt er die Schemata ausschließlich aus dem röm. öffentlichen Recht, nie aus der Familiengerichtsbarkeit des pater familias (vgl. in diesem Zusammenhang die crimina irremissibilia, die durch keine Buße zu vergeben sind u. für die es damit keine I. Gottes gibt [pud. 16, 5. 19, 9. 25/8 (CCL 2, 1312. 1321. 1323)], u. die Straftaten, die von der I. des Kaisers ausgeschlossen sind [o. Sp. 71]). Im Gegensatz dazu erscheint bei Cyprian die I. divina in ganz anderem Licht; das Mysterium der göttlichen Vaterschaft u. der menschlichen *Gotteskindschaft wird an mehreren Stellen durch die I. begründet (domin. orat. 11 [CCL 3A, 95]; vgl. Demetr. 25 [ebd. 50]). Doch andernorts verknüpft Cyprian das Bild des Vaters mit dem des Richters, die Güte des einen mit der Autorität des anderen, das Zutrauen, das ersterer einflößt, mit der Furcht, die der andere erweckt (laps. 35 [ebd. 3, 240]). So kann die Grundbedeutung ‚Wohlwollen' u. ‚Güte Gottes' zahlreiche Nuancen annehmen, nicht nur auf Grund des unmittelbaren Zusammenhanges, sondern auch der dem jeweiligen Autor eigenen Theodizee. – Die I. divina manifestiert sich bei den christl. Schriftstellern bald global (Tert. adv. Marc. 2, 4, 6 [CCL 1, 479] als Ausdruck der bonitas creatoris; Lact. inst. 2, 1, 8 [CSEL 19, 97, 1]; Pelag. ep. ad Eph. 2, 1 [PL Suppl. 1, 1292]), bald anhand bestimmter Ereignisse der Heilsgeschichte: in der Verheißung des Erlösers (Drac. laud. 2, 608 [MG AA 14, 86]), der Geburt Isaaks (Firm. err. 13, 2 [CSEL 2, 95, 13]), der gesamten Geschichte Israels, die Tertullian als eine Abfolge von Gnadenakten darstellt, durch die Gott die Vergehen seines Volkes tilgt (adv. Marc. 4, 10, 4 [CCL 1, 562f]; vgl. Sulp. Sev. chron. 1, 24, 7 [CSEL 1, 28]: Anspielung auf die clementia Gottes), im Ostergeheimnis (PsAmbr. serm. Sess. 3, 9 [PL 18, 133A]), mit Hilfe eines Analogieschlusses von der I. principis auf die leibliche Auferstehung (Tert. res. 34, 3 [CCL 2, 964f]) u. in der ewigen Glückseligkeit (ebd. 58, 1f [CCL 2, 1006]; Hilar. Pict. c. Aux. 6 [PL 10, 612C]).

b. Indulgentia peccatorum. Am häufigsten spielen die christl. Schriftsteller auf die I. divina im Zusammenhang mit der Sündenvergebung an. In einer mit der I. principis identischen Entwicklung (vgl. o. Sp. 62) betonen sie bald die als göttliches Attribut u. Quell aller Vergebung betrachtete I. (in Ausdrükken wie ex oder de indulgentia divina u. per indulgentiam divinam [vgl. Cypr. ep. 10, 5; 63, 17; 69, 15 (CSEL 3, 2, 494, 13. 715, 5. 764,

21); Aug. civ. D. 10, 22 (1, 436, 5 Dombart / Kalb)]), bald den Gnadenakt, der die Sündenvergebung bewirkt. In diesem Fall kann I. verknüpft sein mit Synonyma wie venia (Tert. pud. 13, 4f [CCL 2, 1304]; Cypr. ep. 55, 23. 27 [CSEL 3, 2, 641, 15f. 646, 7]; ad Demetr. 25 [CCL 3A, 50]; u. ö.), remissa (ep. 73, 5 [CSEL 3, 2, 782, 15]; eleem. 2 [CCL 3A, 56]), remissio (Filastr. haer. 107, 9 [CCL 9, 271]; Rufin. Orig. in Gen. 2, 5 [GCS 29, 34, 25]; in Num. 5, 2 [ebd. 30, 28, 4f]). Das Objekt der göttlichen Vergebung wird mit verschiedenen Genitiven wiedergegeben: I. delictorum, criminis (erster Beleg Cypr. pat. 8 [CCL 3A, 123]), criminum, erroris, peccatorum, meritorum (Aug. serm. 278, 10 [PL 38^2, 1273]). Seit Cyprian kann alleinstehendes I. die Sündenvergebung bezeichnen (Bulhart 1249, 6/25). Bei Tertullian scheint das Verbum indulgere diese Bedeutung anzudeuten, doch muß man beachten, daß seine Verwendung in dem Maße, in dem es auch den Sinn ‚gestatten' haben kann, in den Schriften aus der montanistischen Zeit sehr oft eine bewußt äquivoke u. ironische Absicht nach sich zieht (vgl. pud. 1, 16 [CCL 2, 1283]: crimina indulgent paenitentiae nomine; ebd. 6, 18 [1291]: die sententia indultae sive indulgendae fornicationis des pontifex maximus bewirkt keine Vergebung, sondern ermutigt nur die Unzüchtigen u. läßt den Sünden des Fleisches freien Lauf).

1. Durch Taufe. Die Vergebung der Sünden ist ein Gott vorbehaltener Gnadenakt (vgl. Mc. 2, 5; Lc. 7, 47; Joh. 20, 23). Sie wird jedem zuteil, der die Taufe empfängt, die deswegen lavacrum indulgentiae heißen kann (Aug. serm. 223, 1 [PL 38^2, 1092]) oder portus indulgentiae (in Joh. tract. 33, 8 [CCL 36, 311]). Der Lebensbaum der Pontianus-Katakombe ist I. abundans (A. Lipinsky, Crux Vaticana: RömQS 63 [1968] 197). Die Taufe tilgt alle früheren Sünden, unentgeltlich, kraft der Verdienste Christi (vgl. Tert. bapt. 5, 6 [CCL 1, 282]; Prud. perist. 8, 5). Die Auseinandersetzungen um die Ketzertaufe führen zur Präzisierung der persönlichen Bedingungen des Getauften im Verhältnis zur Wirksamkeit der Taufe (Cypr. ep. 69, 15 [CSEL 3, 2, 764, 19/21]: cum … ad baptismi sanctificationem venitur, scire debemus et fidere quia … homo dicatus Deo divina indulgentia liberatur; Demetr. 25 [CCL 3A, 50f]: credenti indulgentia salutaris de divina pietate conceditur ; ep. 73, 5 [CSEL 3, 2, 782, 14f]: die Taufe durch Markioniten kann peccatorum remissam et indulgentiae divinae gratiam nicht bewirken, da ihr Glaube nicht der wahre ist; vgl. sent. episc. 19 [ebd. 3, 1, 444, 16f]). Zur Problematik der Taufe im 3. Jh. vgl. Kelly 207/20 u. Saxer 112, der den Bußcharakter des Katechumenats hervorhebt. Im 4. Jh. lebt die Frage in bezug auf die Würdigkeit des Taufspenders erneut auf. Durch die Unterscheidung zwischen Gültigkeit u. Wirksamkeit der donatistischen Sakramente zeigt Augustin, daß die in den Sakramenten enthaltene Gnade eine von der Qualität des Spenders unabhängige Gabe Gottes darstellt u. daß die Gewährung dieser Gnade an die Rezitation der von Christus vorgeschriebenen Formel durch den Spender gebunden ist. Aus dieser Perspektive zählt er die Bedingungen auf, unter denen die Taufe ihre volle Wirksamkeit entfaltet (serm. 278, 11 [PL 38^2, 1273]; vgl. in Joh. tract. 33, 7 [CCL 36, 310, 23]).

2. Durch Buße. Die göttliche I. ist auch den Christen verheißen, die Buße tun für nach der Taufe begangene Sünden (Cypr. ep. 55, 23 [CSEL 3, 2, 641, 14f]; Poschmann 805f). Sie stellt einen Akt dar, der die unumschränkte Macht Gottes offenbart (laps. 36 [CCL 3, 241, 707f]: indulgentiam donare). Doch Gott läßt diese Macht nicht willkürlich walten; denn er gewährt seine I. den Bußfertigen (ep. 55, 22 [CSEL 3, 2, 640, 4]). Cyprian bemüht sich daher, die Akte zu bestimmen, die als Vorbedingung der I. für eine echte paenitentia delicti bedeutsam sind: Aufrichtige Reue stellt die I. criminis sicher (pat. 8, 2 [CCL 3A, 1, 487, 11]); das Gebet des Büßers u. die Fürbitte der Gemeinde (ep. 55, 7 [CSEL 3, 2, 628, 12]), besonders der Märtyrer u. Bekenner (Celerin.: Cypr. ep. 21, 2 [ebd. 531, 6f]), Almosen (eleem. 2 [CCL 3A, 55f]) u. gegenseitige Verzeihung, der Mahnung Jesu u. dem Vaterunser entsprechend (domin. orat. 23 [ebd. 104] mit Anspielung auf Mt. 18, 23/35) werden so in Beziehung zur göttlichen I. gesetzt u. sollen sie hervorrufen. Unablässig ermahnt Cyprian die überstürzt rekonziliierten lapsi ebenso wie diejenigen, die sich der Bußdisziplin unterworfen haben oder dies hinauszögern, die Akte echter Buße zu vermehren; denn sie allein eröffnet den Zugang zur I. Gottes (Demetr. 25 [CCL 3A, 50]). Die in extremis rekonziliierten lapsi werden der Barmherzigkeit Gottes anvertraut; sie brauchen an ihrer Rettung

nicht zu zweifeln, wenn ihre Reue aufrichtig war u. ihre conversio ohne Ausflucht (ebd. [512]). Martyribus suis petentibus wird Christus denen Vergebung gewähren, die an ihn glauben (Celerin.: Cypr. ep. 21, 2 [CSEL 3, 2, 531, 6f]). – Cyprians im wesentlichen aus pastoraler Sicht entwickelte Buß-Moral, -Liturgie u. -Lehre läßt sein Bemühen erkennen, den schwierigen Umständen gerecht zu werden, mit denen seine der Verfolgung ausgelieferte Kirche konfrontiert ist. Die Frage der lapsi u. ihrer Wiederzulassung zur kirchlichen communio machen ihm die Schwierigkeit bewußt zu wissen, unter welchen Bedingungen u. zu welchem Zeitpunkt die menschliche Buße durch die göttliche I. angenommenen wird: Die Kirche kann dem Urteil Gottes nicht vorgreifen (laps. 17 [CCL 3, 230]), doch unter bestimmten Bedingungen bestätigt Gott das Urteil der Kirche (Saxer 186). Tertullian hatte in seiner montanistischen Zeit die erste der beiden Aussagen verschärft u. das Schema der röm. I. principis benutzt, um zurückzuweisen, was er für eine unannehmbare Neuerung auf dem Gebiet der Kirchenzucht, für eine mißbräuchliche Anmaßung seitens des pontifex maximus, des episcopus episcoporum, hielt. Die I. der *Hauptsünden ist nach ihm ein Gnadenakt, der der höchsten Macht vorbehalten ist (pud. 11, 2 [CCL 2, 1302]); er darf daher keiner untergeordneten Instanz zugestanden werden. Petrus hat gewiß vom Herrn den Auftrag erhalten, siebzig Mal delinquenti in eum fratri zu vergeben (indulgere); doch wenn es sich um Todsünden (wie die fornicatio) handelt, kann die ihm zuteil gewordene Vollmacht, zu *binden u. zu lösen, nicht mehr ausgeübt werden (ebd. 21, 15 [1327]; vgl. Orig. orat. 28, 8 mit 1 Sam. 2, 25; Hippol. refut. 9, 12). Doch im folgenden (unter Anspielung auf die in bestimmten Situationen vom röm. Senat gewährte venia? vgl. Ulp.: Dig. 3, 1, 1, 10; Waldstein 68) erkennt Tertullian der ecclesia proprie et principaliter (beachte den Terminus; die Kirche des Montanus, der Prisca u. Maximilla) die Vollmacht zu, solche Sünden des Fleisches zu vergeben (pud. 21, 16 [CCL 2, 1328]; vgl. Poschmann 808f; Goldhahn-Müller 352/78). – In dem Maße, in dem die Regeln der kanonischen Buße festgelegt werden, der sich schwerer Vergehen schuldige Sünder an sich unterwerfen müßten, halten ihre Unwiederholbarkeit u. Beschwernisse viele Christen ab, sie auf sich zu nehmen (Vogel 30/42; Poschmann 810). Die Kirchenväter des 4./5. Jh. versuchen, dieser Vernachlässigung entgegenzuwirken; sie vermehren die Ermahnungen, um bei den Sündern rechte innere Einstellung u. Akte echter Buße zu wecken, die ihnen die I. divina erwirken. Besonders betonen sie die Bedeutung des Fastens (Faust. Rei. serm. 25 [CSEL 21, 323, 8]; Optat. 1, 21 [ebd. 26, 23, 15/20]: Ninive erlangte durch Fasten u. Gebet die göttliche I.), von Almosen u. Gebet (ebd. 7, 2 [26, 168, 18]), jedoch in den Vaterunserkommentaren oder bei anderer Gelegenheit die Verpflichtung, einander zu verzeihen (Ambr. obit. Theod. 4 [73, 373, 11f]; in Ps. 118 expos. 8, 41 [62, 176, 7/9] mit gewagter Annäherung von öffentlichem Recht u. persönlichem Heil; Aug. civ. D. 21, 27 [2, 549, 13/5 Dombart / Kalb]). Caesarius v. Arles lädt diejenigen, die die paenitentia in extremis hinausschieben (vgl. Vogel 119/22), ein, sich auf die letzte Buße vorzubereiten u. ihre Fehltritte per paenitentiam, per eleemosynam, per indulgentiam inimicorum zu sühnen (serm. 12, 4 [CCL 103, 61]; vgl. 60, 4; 179, 4 [ebd. 266; 104, 726]).

c. Indulgentia in der frühen lat. Liturgie. In den Gebeten der frühen Sakramentare nimmt I. verschiedene Bedeutungen an, die nicht immer leicht zu bestimmen sind (Sacr. Veron. nr. 19. 469 Mohlberg). Im allgemeinen Sinn von ,Wohlwollen', ,Gunst' (ebd. 418. 550. 601. 1284 u. ö.) wird I. gelegentlich durch ein Synonym verdoppelt, das die Gaben erläutert, die zu gewähren die Kirche Gott in ihrem öffentlichen Gebet bittet: I. et favor (ebd. 928), I. et salus (1167), I. et salutaria dona (1171. 1189), I. et gaudium (528), I. et remedia aeterna (849), I. et pax (Sacr. Gelas. vet. nr. 1238 Mohlberg), I. et auxilium (ebd. 1269. 1303), requies vel indulgentia fidelium defunctorum (Liber Miss. v. Toledo nr. 112 [1, 39 Janini]). Ausnahmsweise sollen die dargebrachten Gaben die I. erwirken (Sacr. Veron. nr. 796 Mohlb.; vgl. Sacr. Gelas. vet. nr. 1086 Mohlb.). Am häufigsten bezeichnet I. die göttliche Vergebung: ohne weiteren Zusatz (ebd. nr. 367. 832; Liber Miss. v. Toledo nr. 56 [1, 19 J.]) oder präzisiert durch einen Genitiv (I. propitiationis [Sacr. Veron. nr. 796 Mohlb.]; I. consolationis [Sacr. Gelas. vet. nr. 111 Mohlb.]; I. pietatis [ebd. nr. 360]; Liber Miss. v. Toledo 411 [1, 144 J.]; I. miserationis [Sacr. Gelas. saec. VIII nr. 246 Mohlb.]; vgl. Hilar. Pict. in Mt. 9, 2 [PL 9, 962C]: I. misericordiae) oder einen genitivus obiectivus (I.

peccatorum [Sacr. Veron. nr. 1123. 1150. 1340 (= Rot. Rav. 9) Mohlb.; Liber Miss. v. Toledo nr. 1006 (1, 374 J.)], I. culparum [Sacr. Gelas. vet. nr. 109 Mohlb.], I. delictorum [ebd. nr. 239; Liber Miss. v. Toledo nr. 746 (1, 256 J.)], I. criminum [ebd. 134. 360. 722. 1066. 1075. 1169. u. ö. (1, 46. 129. 247. 393. 396. 431 J.)], I. facinorum [Liber Miss. v. Toledo nr. 867 (1, 309 J.)]). Um Sündennachlaß wird für die lapsi (Sacr. Veron. nr. 356 Mohlb.), die rei (ebd. nr. 469; Sacr. Gelas. vet. nr. 362 Mohlb.) u. die Sünder, die zu sündigen aufgehört haben (Sacr. Veron. nr. 1054 Mohlb.), gebetet. Vereinigt mit der Fürsprache der Märtyrer (ebd. nr. 772. 825. 1167. 1200), der Heiligen (ebd. nr. 19. 356. 796. 819. 1189) oder der Engel u. Heiligen (nr. 849) erfleht das Gebet der kirchlichen Gemeinschaft von Gott die I., die seine Barmherzigkeit den gut vorbereiteten Büßern gewähren wird (*Bußstufen). Das 33. Formular (nr. 1144/50) des sog. Sacramentarium Leonianum (Veronense) bezieht sich auf die Sünder, die sich der kanonischen Bußordnung nicht unterwerfen können (oder es nicht wollen), aber ihr Verlangen ausdrükken, wenigstens in extremis zur Buße zugelassen zu werden (Sacr. Veron. nr. 1144 Mohlb.: ad perfectum remedium consequendum paenitentiam desideranter voluisse sufficiat; doch haben sie sie tatsächlich erlangt?). Das Gebet ebd. nr. 1146 erbittet für diese Sünder von der göttlichen I.: sicut animae famuli tui paenitentiam velle donasti, sic indulgentiam tribue miseratus optatam. Das Gebet Sacr. Veron. nr. 1150 desselben Formulars wurde bevorzugt für Totenmessen beibehalten (Sacr. Gelas. vet. nr. 1671 Mohlb.; Sacr. Gregor. / Hadr. nr. 216; Sacr. Fuld. nr. 2576 [318 Richter / Schönfelder]; Missale Rom. 2. XI. quotid. pro def. 567 [2, 154 Bruylants]); der Brief Leos an Rusticus v. Narbonne liefert dazu einen ausgezeichneten Kommentar (ep. 167, 1423 [PL 54, 1205C/ 1206A]). – Die Aufnahme in den ordo paenitentium fand mit orationes et preces am Aschermittwoch statt (ab dem 7. Jh.; im 5. Jh. am Montag nach dem 1. Fastensonntag; Klär 124f), die reconciliatio war für Gründonnerstag festgesetzt (Sacr. Gelas. vet. nr. 83/ 363 Mohlb.: Ordo agentibus publicam paenitentiam; vgl. Vogel 182/97; Chavasse 145/55). Nach einem von Innozenz I bezeugten Brauch (ep. ad Decent. Egub. 7 [PL 56, 517B]) erfolgte die Rekonziliation der Büßer in Rom am Gründonnerstag. Elemente römischen Ursprungs sind im Formular XXXVIII erhalten: Orationes in quinta feria. Bemerkenswerterweise erwähnen gerade die ältesten Gebete, u. nur diese, die göttliche I., u. zwar sowohl im Sinne von Wohlwollen, das die Vergebung gewährt (Sacr. Gelas. vet. nr. 78. 360 Mohlb.; Schwierigkeiten bereitet die Datierung der Elemente von ebd. nr. 356 Mohlb.), als auch im Sinne von ‚gewährter Vergebung‘ (nr. 79. 361 Mohlb.). Formular 367 ist für die Wiederaufnahme der Büßer in der Todesstunde bestimmt: Deus misericors, deus clemens, qui indulgentiam tuam nullo tempore lege concludis. ILCV 1, 297, 1551A hält fest, daß der kurz nach seiner Absolution am Gründonnerstag iJ. 646 verstorbene Flavianus in cena Domini accepit penitentia famulus Dei indulgentias (C. Vogel, La discipline pénitentielle dans les inscriptions paléochrétiennes: RivAC 42 [1966 (1968)] 325). Im Portugiesischen ist endoenças die Bezeichnung für Passionsfeiern, quinta-feira de endoenças für den Gründonnerstag, dies indulgentiae (oder indulgentias, Akte der Wiederaufnahme im Sinne göttlicher Vergebung?), geblieben. – Die westgotische Liturgie bezeichnet unter dem Namen I. eine am Karfreitag zur neunten Stunde angesetzte Bitte (Conc. Toled. IV cn. 7 [Mansi 10, 620]). Nach der Rezitation von Ps. 51 (50; Miserere) empfiehlt der Bischof den Anwesenden, überwiegend Christen, die sich nicht der kanonischen Buße unterwerfen, sich in die Lage des reuigen Schächers zu versetzen, ihre Situation als Sünder anzuerkennen u. ihr Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit zu setzen. Darauf lädt der Diakon die Versammelten zur Anrufung der göttlichen I. ein: indulgentiam a Domino postulemus. Der gesamte Klerus u. das Volk wiederholen bis zum Überdruß: indulgentiam, nicht mehr als 72mal (Lib. ord. 151 [202, 19f mit Anm. 2 Férotin]). Bestimmte Mss. führen mehrere Reihen von Akklamationen an (Cod. Toledo 35, 5, 639: non plus quam CCC vicibus; vgl. J. Janini [Hrsg.], Liber misticus de Cuaresma y Pascua [Toledo 1980] 90/4; Silos 10 = BritMus Addit. 30853: LXX vicibus; vgl. J. A. Jungmann, Die lat. Bußriten [Innsbruck 1932] 134/8 u. o. Bd. 17, 1207). Auf derselben Linie hat die westgotische Liturgie eine besondere I. für Verstorbene entwickelt (Lib. ord. 87, 89, 91 [111, 40; 114, 29. 34; 117, 15f Férotin]). – Eine herausragende Rolle wird der göttlichen I. in den

Gebeten zugeschrieben, die im Rahmen der semipelagianischen Streitigkeiten verfaßt wurden: stets überreich, tritt die I. divina dem Menschen entgegen (Sacr. Veron. nr. 1284 Mohlb.: nostrae conscientiae fiduciam non habentes, indulgentia semper copiosa praeveniat); sie wiegt auf, was der Dienst des Menschen (servitutis officium) unweigerlich an Unvollkommenheit enthält (ebd. 922); durch die largitate indulgentiae tuae werden dem Menschen gratis Gaben gewährt, auf die er kraft seiner eigenen Verdienste keinen Anspruch hätte (ebd. 1038).

III. Osterbegnadigungen. Die christl. Kaiser haben die Praxis eingeführt, anläßlich des Osterfestes bestimmte Kategorien von Straffälligen zu begnadigen. Die älteste bekannte Osterbegnadigung datiert vJ. 367 (369) (Cod. Theod. 9, 38, 3, Reims? Rom?; vgl. Waldstein 189_{60}). Die Einrichtung muß im Westen sehr bald zur Regel geworden sein; denn iJ. 385 lädt Kaiser Valentinian II die iudices (= Provinz-Gouverneure) ein, quod indulgere consuevimus auszuführen (Cod. Theod. 9, 38, 8; aufgenommen Cod. Iust. 1, 4, 3). Die Annahme ist berechtigt, daß es auch im Osten so war; denn Const. Sirmond. 8 spricht von der consuetudo der abolitio indicta et a maioribus tradita: praeter consuetudinem statutae adque annuae lenitatis ad propagandas ex more indulgentias. Die Konstitutionen Cod. Theod. 9, 38, 3f. 6/8 u. die Const. Sirmond. 7f behandeln die in diesem Zusammenhang gewährten Gnadenakte. Der Terminus I. ist zur Bezeichnung des Inhaltes der Gnade selbst nur in dreien dieser Dokumente bezeugt: Cod. Theod. 9, 38, 6 (Gratian, Valentinian II u. Theodosius vJ. 381); Const. Sirmond. 7 (Valentinian, Theodosius u. Arcadius vJ. 380/81); ebd. 8 (Valentinian, Theodosius u. Arcadius vJ. 386), doch die Tatsache, daß die Osterbegnadigungen sich im Titel De indulgentiis criminum finden, deutet auf ihre rechtliche Verwandschaft mit den seit Diokletian promulgierten indulgentiae generales. Diese konnten zu verschiedenen Gelegenheiten gewährt werden, bei freudigen Ereignissen im Kaiserhause (Cod. Theod. 9, 38, 1 vJ. 322; Diskussion bei Gothofredus in Komm. zSt. u. Th. Mommsen [Hrsg.], Cod. Theod.[2] 1, 2 [1954] 496; vgl. Op. imperf. in Mt. 3 [PG 56, 647, 20f] zu den I. debitorum, die Könige anläßlich der Geburt eines Sohnes gewähren), zur Beruhigung der Gemüter im Anschluß an politische Unruhen nach dem Muster der griech. ἀμνηστίαι oder ἄδειαι (Cic. Phil. 1, 1; Val. Max. 4, 1 ext. 4: oblivio, quam Athenienses amnestia vocant; Plut. Cic. 42; Dion. Halic. ant. 5, 13, 4; Hist. Aug. vit. Aurelian. 39; Oros. hist. 2, 17, 15; 7, 6, 4 [CSEL 5, 126. 447f]; vgl. Waldstein 25/34). Letzteres ist der Fall bei Cod. Theod. 9, 38, 2 vJ. 353/54 (Lyon) nach der Niederlage des Magnentius, ebd. 5 vJ. 371 (Trier) zur Beendigung des Konfliktes, der einen Teil des Senates in Opposition gegen den Kaiser gebracht hatte (A. Piganiol, L'empire chrétien[2] [Paris 1972] 206f), Cod. Theod. 12 vJ. 410? (Ravenna) nach der Usurpation des Attalus. Wenn auch in den Osterbegnadigungen gelegentlich Erwägungen allgemeiner Art angeführt werden, so der Topos des damnum horarum der Const. Sirmond. 8 (vgl. Suet. Tit. 8, 1: ‚diem perdidi', Alexander zugeschrieben; Kabiersch 90/4), beruhen die indulgentiae paschales doch wesentlich auf den dem christl. Kaiser durch das Erlösungsgeschehen auferlegten Verpflichtungen. Er soll nämlich in die Osterfreude einstimmen u. alle seine Untertanen im Rahmen des Möglichen daran teilhaben lassen (Cod. Theod. 9, 38, 3: ob diem Paschae, quem intimo corde celebramus; ebd. 4: Paschae celebritas postulat; ebd. 6: Paschalis laetitiae dies ne illa quidem gemere sinit ingenia, quae flagitia fecerunt). Er hat die barmherzige Güte Gottes nachzuahmen, die sich im Ostermysterium manifestiert (Const. Sirmond. 7: placida beneficia lenitatis dei omnipotentis arbitrio commoti; ebd. 8: pro religionis observatione clementiam … exserimus). Im Bewußtsein seiner eigenen Sündhaftigkeit, die er mit allen Menschen teilt, muß er sich in die Haltung versetzen, die erforderlich ist, um die göttliche Vergebung zu erlangen. Um an der Gnade der Erlösung teilzuhaben, muß der Kaiser selbst Gnade walten lassen (Cassiod. var. 11, 40, 1: his tamen diebus iure deflectimus, ut ad redemptorem omnium remissionis itinere pervenire possimus). – Der vieldiskutierte rechtliche Charakter der Osterbegnadigungen klärt sich im Lichte des Vergleichs mit den übrigen Konstitutionen von Cod. Theod. 9, 38. Die Position von Leschtsch 69, der die Wirkung der Osterbegnadigungen auf eine provisorische, rein auf die Dauer des Osterfestes beschränkte Befreiung zugunsten der Untersuchungsgefangenen einschränken wollte, ist überholt. Sie beschränkt sich auch nicht auf ‚Niederschlagung anhängiger Straf-

verfahren' (Waldstein 211). Wie die seit Diokletian gewährten indulgentiae generales, veniae generales, abolitiones generales (vgl. o. Sp. 70f) war auch die Osterbegnadigung Tilgung des Strafanspruches u. Nachsicht der Strafe in einem u. bedeutete deshalb ,endgültigen staatl. Verzicht auf die Strafverfolgung, gelegentlich auch Verzicht auf die weitere Vollstreckung verhängter Strafen' (Waldstein 216). – Wie bei den von Constantin (Cod. Theod. 9, 38, 1) u. Constantius (ebd. 2) gewährten indulgentiae generales waren auch bei den Osterbegnadigungen bestimmte Delinquenten von den Maßnahmen dieses Gnadenaktes ausgenommen: sacrilegus in maiestate, reus in mortuos, veneficus sive maleficus, adulter, raptor, homicida (ebd. 3; ähnliche Verfügungen ebd. 4. 6/8 u. Cod. Iust. 1, 43, 3). Um diese Ausnahmen zu erklären, braucht man weder an die Theorie der peccata irremissibilia noch an Tertullians rigoristischen Einfluß zu denken; die Sicherstellung der öffentlichen Ordnung reicht voll u. ganz, sie zu rechtfertigen. Außerdem fügt seit 381 Gratian eine Bedingung hinzu, die zum integralen Bestandteil der Gewohnheit gewordenen ,Osteramnestie' werden sollte u. deren Tragweite ganz offensichtlich beschränkt: ut remissionem veniae crimina nisi semel commissa non habeant (Cod. Theod. 9, 38, 6; *Gratianus). Diese neue Bedingung ist die logische Konsequenz aus der an die Nutznießer der Osterbegnadigung gerichteten Einladung: ut novae reparationis luce perfusi melioris vitae teneant novitatem (Const. Sirmond. 7 vJ. 380/81). Darin finden sich Gedanken, die Ambrosius, dessen Einfluß auf den Kaiser hier ein weiteres Mal Ausdruck findet, teuer waren (obit. Valent. 10 [CSEL 73, 335, 5/7]: quicumque desierit a peccatis et fuerit ad meliora conversus, habebit superiorum indulgentiam peccatorum). Von ihren religiösen Ursprüngen losgelöst, bestimmt diese Überlegung, die sich auf Wiederholungstäter bezieht, noch die neuzeitlichen Institutionen des bedingten Straferlasses u. der Bewährung.

H. C. Baldry, The unity of mankind in Greek thought (Cambridge 1965). – J. Béranger, Recherches sur l'aspect idéologique du principat (Bâle 1953). – G. Beseler, Beiträge zur Kritik der röm. Rechtsquellen 1/5 (1910/31). – V. Bulhart, Art. indulgentia u. indulgere: ThesLL 7 (1964) 1246/58. – M. P. Charlesworth, The virtues of a Roman emperor: ProcBrAc 23 (1937) 105/33. – A. Chavasse, Le Sacramentaire gélasien (Vaticanus Reginensis 316) (Tournai 1958). – H. Cohen, Description historique de monnaies frappées sous l'Empire Romain 1/8 (Paris 1880). – J. Gaudemet, I. principis: Conferenze romanistiche 2 (Trieste 1967) 1/45. – I. Goldhahn-Müller, Die Grenze der Gemeinde. Studien zum Problem der Zweiten Buße im NT unter Berücksichtigung der Entwicklung im 2. Jh. bis Tertullian = GöttTheolArb 39 (1989). – A. Gwosdz, Der Begriff des röm. princeps, Diss. Breslau (1933). – J. Kabiersch, Untersuchungen zum Begriff der Philanthropia bei dem Kaiser Julian = KlassPhilolStud 21 (1960). – J. N. D. Kelly, Early Christian doctrines² (London 1960). – K.-J. Klär, Das kirchliche Bußinstitut von den Anfängen bis zum Konzil von Trient = EuropHochschulschr 23, 413 (1991). – A. Leschtsch, Die abolitio paschalis, Diss. Freiburg (1904). – Mommsen, StrR. – J. Perdes, The service of the ,I.'. Light on the rite of general confession and absolution: Worship 62 (1988) 138/53. – B. Poschmann, Art. Buße: o. Bd. 2, 805/12. – V. Saxer, Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du 3ᵉ s. (Città del Vat. 1969). – W. Schubart, Das hellenist. Königsideal nach Inschriften u. Papyri: ArchPapForsch 12 (1937) 1/26 bzw.: H. Kloft (Hrsg.), Ideologie u. Herrschaft in der Antike = WdF 528 (1979) 90/122. – F. Schulz, Prinzipien des röm. Rechts (1934). – O. Schulz, Die Rechtstitel u. Regierungsprogramme auf röm. Kaisermünzen (1925). – G. A. R. de Smet, Remissio peccatorum. Vergeben u. Sündenvergebung im Altdeutschen: Festschr. I. Schröbler = BeitrGeschDtSprLit 95 Sonderheft (1973) 1/22. – P. L. Strack, Untersuchungen zur röm. Reichsprägung des 2. Jh. 2 (1933). – J. Straub, Vom Herrscherideal in der Spätantike (1939). – J. Svennung, Anredeformen. Vergleichende Forschungen zur indirekten Anrede in der 3. Person u. zum Nominativ für den Vokativ (Upsala 1958). – C. Vogel, La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du 7ᵉ s. (Paris 1952). – W. Waldstein, Untersuchungen zum röm. Begnadigungsrecht (Innsbruck 1964). – A. Wallace-Hadrill, The emperor and his virtues: Historia 30 (1981) 298/323. – L. Wikkert, Art. Princeps: PW 22, 2 (1954) 1998/2296.

Charles Munier (Übers. Karl Hoheisel).

Industrie s. **Handwerk.

Infamia s. Schande.

Infibulation s. Genitalien: o. Bd. 10, 23f.

Initiation.

A. Nichtchristlich. I. Etymologie u. Begrifflichkeit. Initiatio (erstmals belegt Suet. vit. Ner. 34, 8 in bezug auf die Mysterien von *Eleusis) ist eine von initiare abgeleitete Handlungsbezeichnung, ein Denominativum von initium, das wörtlich bedeutet: ‚Vorgang des Eintretens in', daher allgemein ‚Anfang'. Der Plural initia diente zur Übersetzung der griech. Wörter μύησις, μυστήρια, ὄργιον, τελετή. Doch keines dieser griech. Substantiva deckt sich auch nur annähernd mit dem lat. Wort. Die genaue u. ursprüngliche Bedeutung von μυέω ist ungewiß (Kern / Hopfner 1209; H. Krämer, Zur Wortbedeutung ‚Mysteria': Wort u. Dienst NF 6 [1959] 121/5). Gewöhnlich leitet man μυέω von μύω ab (Frisk, Griech. etym. Wb. 2, 280: μύστης, ‚der die Augen schließt', im Gegensatz zu ἐπόπτης, ‚der Zuschauer'). Harrison 153f lehnt diese Ableitung als ‚unbefriedigend' ab; semantisch sei μυστήριον an μύσος, ‚Makel, Befleckung', gebunden, wie bereits Clemens v. Alex. (protr. 2, 13, 1) u. Joh. Lydus (mens. 4, 51 [106, 17f Wuensch]) behaupteten. In den orphischen ‚Mysterien' ist μύστης, wer nach rituellen Reinigungen am sakramentalen Stiermahl teilgenommen hat; die Mysterienhandlung sei daher das Aufheben eines Tabus gewesen, mit dem bestimmte Dinge mit gefährlichen Eigenschaften belegt waren. Diese Erklärung hat aber einen doppelten Mangel: Sie benutzt zwei späte Zeugnisse u. geht von einem orphischen, d. h. zeitlich wie ideengeschichtlich sekundären, Verständnis von μύστης aus. Μυέω muß eine kausative Form von μύω sein: (Augen oder Mund) ‚schließen lassen'. Das Verbum drückt also die Verpflichtung aus, vor (Beginn) der Offenbarung entweder die Augen oder den Mund zu schließen (Suda s. v. μυστήρια [3, 430, 25/7 Adler]). Gemeinsamer Nenner der beiden möglichen Bedeutungen ist das ‚Geheimnis'. – Bei ὄργιον (Festugière, Révélation 2, 204_1) wie bei τελετή überwiegt der Gedanke an einen religiösen Akt. Τελετή hat eine viel weitere Bedeutung als μυστήριον: ‚Vollzug eines religiösen Aktes' (H. Bolkestein, Theophrastos' Charakter der Deisidaimonia als religionsgeschichtliche Urkunde = RGVV 21, 2 [1929] 53f; Boyancé, Culte 42f). Dasselbe meinte das lat. perficere in religiösem Kontext (Norden, Komm.[4] 296 zu v. 637). Dagegen bezieht J. E. Harrison: ClassRev 28 (1914) 36/8 τελετή auf das ‚first human accomplishment', also auf einen rite de passage als Weihe für das Erwachsenenalter. Doch spricht man nie von τελετὴ τῶν ἀνδρῶν (Boyancé, Culte 43). Häufig bezeichnet das Wort ein religiöses Fest, eine ‚Feier' mit oder ohne geheime Riten, zB. die Panathenäen (Pind. Pyth. 9, 97; Aristoph. pax 418) oder die Olympischen Spiele (Pind. Ol. 10, 53; vgl. Nock 118; Brelich 462; Boyancé, Dionysiaca 33; Coche de La Ferté 233). Die τελετή im eigentlichen Sinne ist die ‚Vollendung' eines kultischen oder magischen Aktes (Nock 118; C. Bonner, Studies in magical amulets [Ann Arbor 1950] 14/6; A.-J. Festugière, Amulettes magiques: ClassPhilol 46 [1951] 82f). Bei Platon könnte die Sequenz μυεῖν - τέλεα - ἐποπτικά (conv. 209e/210a) den Gedanken nahelegen, τελετή meine, zumindest in initiatorischem Kontext, mehr als μύησις; faktisch aber werden μυεῖν u. τελεῖν schließlich austauschbar (É. des Places, Platon et la langue des mystères: AnnFacLettScHumAix 38 [1964] 12f), wenngleich τελετή oft den Gedanken der Vollendung u. *Consecratio um-

faßt. Das Wortspiel τελετή / τελευτή u. entsprechend der Begriff ‚Prinzip' (Pettazzoni, Misteri 52; Pind. frg. 137 Snell: βίου τελευτάν / ... ἀρχάν) ergeben sich aus willkürlichen Deutungen. Etymologisch bezeichnet das lat. initium das Gegenteil von τέλος / τελετή (Brelich 15). Warum also benutzen die Römer für die griech. Mysterien eine Bezeichnung, die der eigentlichen Bedeutung von μύησις / μυστήριον u. τελετή anscheinend so fernsteht? – Für Dibelius (20) ist der Initiierte derjenige, der ‚eingetreten' ist in das Heiligtum, zugelassen zur Teilnahme an geheimen Riten u. Festen. Das griech. ἐμβατεύειν, das in Klaros die μυηθέντες betrifft, soll dieser Bedeutung entsprechen. In den Inschriften von Klaros belegt jedoch der Zusammenhang, daß das ἐμβατεύειν auf die μύησις folgte, ihr nicht vorausging oder mit ihr zusammenfiel (W. M. Ramsay, Sketches in the religious antiquities of Asia Minor: AnnBritSchAth 18 [1911/12] 46; Ch. Picard, Ephèse et Claros [Paris 1922] 303/11. 720; A.-J. Festugière, Les mystères de Dionysos: RevBibl 44 [1935] 385). Für S. Eitrem, 'Εμβατεύω: StudTheol 2 (1949/50) 90/4 bezeichnet ἐμβατεύειν ‚le passage rituel du myste à l'oracle'; dieser Schritt ist jedoch an die Vorbedingung der I. geknüpft (Sen. ep. 90, 28: die initiamenta öffnen den Zugang zum Heiligtum; ebd. 95, 64: sanctum sacrorum tantum initiati sciunt; nat. quaest. 7, 30, 6: initiatos nos credimus: in vestibulo eius haeremus; Festugière, Révélation 2, 237; Boyancé, Mystères d'Éleusis 469). Doch kann man schwerlich die Verwendung eines Verbums wie initiare in einer bereits vor Cicero (nat. deor. 1, 119) belegten Bedeutung mit einem inschriftlichen Zeugnis aus dem Kleinasien des 2. Jh. nC. erklären (Wagenvoort 151_1; Nilsson, Rel.^{2} 2, 476). Besser rückt man das lat. initio an das griech. εἰσβαίνω im Sinne von Eur. Bacch. 466: Dionysos ‚hat uns eintreten lassen', also ‚initiiert' (vgl. M. Lacroix, Les Bacchantes d'Euripide [Paris 1976] 179f). K. Kerényi, für den die initia ‚ein Fest des Eingehens in das Dunkel' darstellen (Mysterien der Kabiren: EranosJb 11 [1944] 22), vermengt willkürlich die jeweiligen Bedeutungen des lat. initium u. des griech. μυστήριον. Umsichtiger erwägt P. Schmitt (Antike Mysterien in der Gesellschaft ihrer Zeit, ihre Umformung u. späteste Nachwirkung: ebd. 108), die Römer hätten einen Teil an Stelle des Ganzen benannt, erhellt damit aber nicht, warum der Plural initia anderen, semantisch dem griech. μύησις oder μυστήριον näherstehenden lat. Wörtern vorgezogen wurde. Nach Wagenvoort 164 bezog sich initia zunächst speziell auf den röm. Kult der Ceres (Varro rust. 2, 4, 9; 3, 1, 5); der auf die Cerealia im April bezogene Ausdruck initia Cereris habe daher wörtlich ‚die Anfänge des Wachstums' bedeutet. Im Zuge der schon frühen Einflüsse der *Demeter ehrenden Mysterien von Eleusis auf den röm. Cereskult habe initia Cereris später eine initiatische Bedeutung angenommen. Mit Recht hat H. Le Bonniec (Le culte de Cérès à Rome [Paris 1958] 29f) diese Theorie als treffliches Beispiel varronischer *Etymologie kritisiert. Initia Cereris hat nämlich stets nur ‚Mysterien' oder ‚Weihen der Ceres' bezeichnet. Bei Varro selbst bezieht sich der Ausdruck auf die Rituale von Samothrake oder Eleusis (P. Boyancé, Étymologie et théologie chez Varron: RevÉtLat 53 [1975] 106; vgl. Liv. 31, 47, 2; die genaue Bedeutung von initia regis [Varro ling. 5, 8] scheint trotz W. Pfaffel, Quartus gradus etymologiae. Untersuchungen zur Etymologie Varros in De lingua latina [1981] 240/4 unsicher). Bereits vor Varro wandte ein Dichter das Verbum initiare auf diese μύησις an (Trag. inc. 43 [279 Ribbeck^3]). Doch finden sich weder initia noch initiare im SC de Bacchanalibus (Wagenvoort 153). Wo Livius ‚Bacchis initiare' schreibt, steht im SC ‚Bacas adiese (= adire)' (J.-M. Pailler, Bacchanalia. La répression de 186 av. J. C. à Rome et en Italie [Rome 1988] 606). Grundsätzlich ist die I. eine ‚cérémonie ou épreuve, suivie d'une acceptation qui fait entrer quelqu'un dans une société religieuse' (Lagrange, Introduction 98f). Die Tatsache, daß die Römer nicht (wie später Cicero) das griech. μυστήρια einfachhin transkribierten, bestätigt, daß schon für sie ‚initium' einen Ritus meinte, der die Aufnahme in eine bestimmte Gruppe heiligt. Mithin besitzt das Wort die in Wechselbeziehung stehenden Bedeutungen ‚Übergang' u. ‚Aufnahme', die den Kern der I. in Stammeskulturen ausmachen.

II. Initiation in Stammeskulturen. Hier eröffnen Prüfungen, Erfahrungen, Gesten oder Worte (Brelich 19/44) dem einzelnen die Gemeinschaft der aktiven Stammesmitglieder u. den uneingeschränkten Erwachsenenstatus. Diese I. ist an psycho-physische Reife u. Pubertät gebunden, deshalb häufig an hochzeitliche oder vorhochzeitliche Riten.

a. Griechisch. Noch in Griechenlands klassischer Zeit sind die ἄγαμοι den ἀμύητοι gleichgestellt; die Heirat gilt als ein τέλος (Harrison 620f; dies. aO. [o. Sp. 88] 36f; M. Detienne, Les jardins d'Adonis [Paris 1972] 218f; Pollux 3, 38: τέλος ὁ γάμος). Die I. bindet den einzelnen an eine Gruppe u. überformt deren natürliches Potential kulturell, damit die Gemeinschaft sich so erhält, wie sie ist u. bleiben will (Brelich 24). Bekannte Praktiken, so vorübergehende Absonderung, Speisetabus, Schweigen, Verkleidungen oder Nacktheit, Haarschur oder Färben der Haut, isolieren die Kandidaten von der Gruppe, bevor sie ihr fest u. endgültig eingegliedert werden. Diese Eingliederung weiht die zweite Geburt des einzelnen, der seiner Vergangenheit als Kind oder Heranwachsender abstirbt (Eliade, Initiation 33/57. 61/96). – Nach H. Jeanmaire, Couroi et Courètes (Lille 1939) hat Brelich in der Ἀγωγή Spartas, in den kretischen Festen der Ὑπερβώια, Θεοδαίσια u. Περιβλήμαια u. in den arkadischen ἀποδείξεις Spuren von I.ritualen erkannt (113/26. 196/207. 210/3; vgl. P. Faure, Fonctions des cavernes crétoises [Paris 1964] 118f. 172; M. Bile, Les termes relatifs à l'initiation dans les inscriptions crétoises: L'initiation 1, 11/8). Für Frauen lebte anscheinend noch im Athen historisch heller Zeit ein ganzes I.system weiter; bei Aristoph. Lys. 641/5 rühmen sich die Chorsängerinnen, nacheinander ἀρρηφόρος, ἀλετρίς (,Getreidemüllerin'), ,Bärin' u. κανηφόρος gewesen zu sein (Brelich 229f. 279/90; vgl. I. Chirassi Colombo, Paides e gynaikes: QuadUrbCultClass 11 [1979] 25f; Lévêque 205f). Die Panathenäen (Brelich 314/48), die Feste des Dionysos in Patras (ebd. 366/77) u. des Apollon zu Sikyon, der delphische Ritus des Σεπτήριον (ebd. 387/438) u. sogar die Ursprünge der Pythischen Spiele verraten initiatorische Strukturen (ebd. 377/87). Dieselbe Erklärung liegt bei Mythen wie denen der Minyaden oder der Proetiden nahe (Jeanmaire 205f), die alte Riten historisieren, denen junge Frauen an der Schwelle zur Geschlechtsreife unterworfen wurden (vgl. Harrison 620f). Im selben Sinne hat F. Speiser manche Züge der eleusinischen I. gedeutet (Die eleusinischen Mysterien als primitive I.: ZsEthnol 60 [1929] 362/72). Vielleicht bewahrt die Überlieferung, die Kleinen Mysterien von Agrai seien eingesetzt worden, um Herakles die Zulassung zu den eleusinischen zu ermöglichen (Schol. Aristoph. Plut. 845. 1014), die Erinnerung an Stammes- bzw. familiäre I. Pettazzoni hat in den *Mysterienreligionen die Adaptation von Riten entdeckt, die Fremden die Teilnahme an ererbten Familienkulten ermöglichen sollten (Misteri 46; vgl. J. Leipoldt, Von den Mysterien zur Kirche [1962] 7). Taten aus der Heroenüberlieferung (Theseus, Iason, Perseus) können die Erinnerung an Mutproben bei der I. umschreiben, erst recht volkstümliche Erzählungen, deren Thematik zT. im Roman fortlebt (R. Turcan, Le roman initiatique: RevHistRel 163 [1963] 199). – Unter Anerkennung der offensichtlichen formalen Analogien (vorherige Versammlung der Initianden in getrennter Formation an einem bestimmten Ort, rituelles Fasten, Speisetabus, Genuß des κυκεών, sakramentale Formeln, Verpflichtung zur Geheimhaltung) betont Brelich (459) die funktionalen Unterschiede der eleusinischen μύησις in historischer Zeit: Die I. war freigestellt u. jedem ohne Rücksicht auf Geschlecht, Alter oder Herkunft möglich. Sie begründete für den Kandidaten keinen neuen sozialen Status, sondern die Aufnahme in eine Art religiöser Großfamilie. In dieser Hinsicht stand sie der christl. I. näher als den Stammes-I. Es stellt sich die Frage, ob die eleusinische ,Familie' ursprünglich eine Bruderschaft bildete, die mit Hilfe bestimmter Riten die Vegetation magisch beeinflußte (F. Wehrli, Die Mysterien von Eleusis: ArchRelWiss 31 [1934] 77/104; Boyancé, Mystères 186f). Zur Entwicklung der eleusinischen Mysterien in funktionaler Hinsicht s. Sabbatucci 134f; Brelich 459/68; ders., Initiation et histoire: Bleeker 228. Die Fruchtbarkeit des Bodens ist an die der Gruppe der Erwachsenen gebunden, wie die landwirtschaftliche Tätigkeit oft an die I. von Frauen u. Heranwachsenden. Mehrere Feste mit sportlichen Wettkämpfen, die in der Nachfolge von I.-Liturgien standen, fielen nun gerade mit der jährlichen Frühlingsfeier zusammen (Brelich 143. 151. 192. 370. 441). Dieser Punkt ist von Bedeutung; denn die Mysterienzeremonien der griech.-röm. Welt verbleiben meist in enger Verbindung mit dem Sonnen- u. Vegetationskreislauf.

b. Römisch. Auch die religiösen Überlieferungen Roms bewahren die Erinnerung an I. zur Aufnahme in Gruppen: die Bruderschaften der Luperci (G. Piccaluga, Elementi spettacolari nei rituali festivi romani [Roma

1965] 153f) u. der Salier (A. Brelich, Tre variazioni romane sul tema delle origini [Roma 1955] 110_{35}; Piccaluga, Elementi aO. 154f), die ‚Hirpi' vom Soracte, Wolfsmenschen oder Wolfsböcke (wie die Luperci?; vgl. J. Carcopino, La louve du Capitole: BullAssGuillBudé 1925, 15). Das Ritual der *Lupercalia zeigt einige typische Züge: Prüfungen ebenso sportlichen wie magischen Charakters (Lauf um den Palatin), fiktiver Tod (Berührung der Stirn zweier Jünglinge mit blutigem Messer; vgl. J. Bayet, Histoire politique et psychologique de la religion romaine[2] [Paris 1969] 80; U. W. Scholz, Zur Erforschung der röm. Opfer [Beispiel: die Lupercalia]: EntrFondHardt 27 [1981] 289/328), Verkleidung in Tiergestalten (Lendenschurz aus Ziegenfell), Benennung nach einer Tierart usw. Die sühnenden Fruchtbarkeitsrituale (Schlagen von Frauen mit Fellriemen) u. besonders das Festdatum 15. II. verknüpfen die I. auch hier noch mit der Absicht, den Erfolg bäuerlicher Arbeit zu fördern (vgl. W. Pötscher, Die Lupercalia: ders., Hellas u. Rom [1988] 517/46; Th. Köves-Zulauf, Röm. Geburtsriten [1990] 221/89, bes. 226f. 244. 259f. 268f). Die Liberalia am 17. III. lassen das besondere Gepräge einer Zeremonie erkennen, mit der Statuswechsel u. Eintritt ins Erwachsenenalter geweiht werden: Einkleidung mit der toga virilis, Beilegung eines praenomen u. Eintragung ins Register der Stadt, sportliche Spiele u. Mutproben, zumindest ursprünglich (Ovid. fast. 3, 771/88; Marquardt, Priv.[2] 123/6; Piccaluga, Elementi aO. 147/53). Die lusus Troiae u. die transvectio equitum hat man im selben Sinne gedeutet (ebd. 135/46. 155/7). Vgl. Torelli, Lavinio 107. 201; ders., Riti. – Charakteristisch für die I. von Frauen ist das sacrum der *Bona dea, das im Dezember im Hause des summus pontifex begangen wurde (Piccaluga, Elementi aO. 158/62; dies., Bona Dea: StudMatStorRel 35 [1964] 195/237; H. H. J. Brouwer, Bona Dea [Leiden 1989] 368/70). Es handelt sich um einen geheimen, Frauen vorbehaltenen Kult (Piccaluga, Elementi aO. 158; vgl. Macrob. Sat. 1, 12, 21 nach Cornelius Labeo: ritu occultiore sacrorum). Cicero spricht davon nie als ‚mysterium' (Le Bonniec aO. 433). Doch Plutarch, der ihn mit den ὄργια des *Bakchos (Caes. 9, 6: ὀργιαζομένων) u. den ‚orphischen' Riten vergleicht, verwendet dafür das Wort τελεῖν (τὰ μέγιστα νύκτωρ τελεῖται; R. Turcan, Bona Dea et la ‚mère ineffable' de Dionysos: Hommages à H. Le Bonniec [Bruxelles 1988] 428/40). Piccaluga (Elementi aO. 159f) will in einer legendären, pittoresken Evokation bei Properz (5, 9, 21/36. 51/6) ein Beispiel der bekannten Absonderung bei der I. gefunden haben. Die confarreatio wurde als Beitrittsritus zu einer Gemeinschaft verstanden (H. Wagenvoort, Roman dynamism [Oxford 1947] 154_1. 197). Zur matronalen I. s. N. Boëls-Janssen, La vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque (Rome 1993) 51/68. 73/8. 99/103. 108/12. 148/59 (confarreatio). – In bezug auf das tigillum sororium (K. Thraede, Art. Ianus: o. Bd. 16, 1263) hat man von Krieger-I. gesprochen (G. Dumézil, Horace et les Curiaces [Paris 1942] 110/5; R. Schilling, Janus: MélArchHist 72 [1960] 109), näherhin von der Transformation des ‚miles' in einen ‚quiris' (ebd. 110f). Dabei handelt es sich durchaus um den Übergang von einem Status in einen anderen (Wagenvoort aO. 156). Im vorliegenden Falle wurde Ianus Curiatius mit Iuno Sororia verbunden, die als diejenige galt, die den jungen Mädchen die *Brust (II) anschwellen ließ (Fest. s. v. sororium tigillum [380, 25f Lindsay]). H. J. Rose hat im tigillum sororium einen rite de passage anläßlich der Geschlechtsreife erkannt (De religionibus antiquis quaestiunculae tres: Mnemos 53 [1925] 409; ders., Two Roman rites: ClassQuart 28 [1934] 156; ders., Numen and mana: HarvTheolRev 44 [1951] 119; vgl. Latte, Röm. Rel. 97. 133; R. M. Ogilvie, A commentary on Livy, Books 1–5 [Oxford 1965] 109; Torelli, Riti 99. 105). Die Zeremonie besiegelte die Aufnahme der jungen Männer einer Altersklasse in ihre Kurie (R. E. A. Palmer, The archaic community of the Romans [Cambridge 1970] 137). Nun ist *Ianus (ein abstrakter Begriff, der der Vorstellung ‚hindurchgehen' entspricht; Schilling aO. 91) in besonderer Weise der Gott der initia (Fest. s. v. chaos [45, 25 Lindsay]; Aug. civ. D. 7, 9, 1 nach Varro ant. rer. div. 16; G. Dumézil, Tarpeia [Paris 1947] 97f; ders., La religion romaine archaïque [ebd. 1966] 109. 185. 322f). Ihm obliegt es, bei den Göttern einzuführen (Cic. nat. deor. 2, 67; Ovid. fast. 1, 173f; Macrob. Sat. 1, 9, 9; Schilling aO. 93; G. Radke, Die Götter Altitaliens [1965] 149) u. den einzelnen in die bürgerliche Gemeinschaft eintreten zu lassen (Palmer aO.; Schilling aO. 113). Mithin haben die Römer, als sie das Wort initium auf die Eleusinien u. dann allgemein auf die griech. Mysterien anwand-

ten, auf den Umstand abgehoben, daß ein einzelner in eine Gruppe mit besonderem Status vor Menschen u. Göttern eingeführt wird.

III. In der griech.-röm. Welt. a. Griechische Mysterien. Wie oben gezeigt, besaßen zahlreiche Zeremonien sowie lokale u. gemeingriechische Feste ihren Ursprung in I., wurden aber in der klass. Epoche nicht als solche angesehen. Im vorliegenden Art. werden nur die Kulte behandelt, die die Griechen als μυστήρια bezeichneten.

1. Eleusis. Bis zum Ausgang der Antike blieben die Mysterien von *Eleusis, die ein weit zurückreichendes initiatisches Erbe (in stammesmäßiger Bedeutung von I.) besaßen, die bekanntesten u. populärsten (J. Leipoldt: o. Bd. 4, 1100/5; I. Opelt, Art. Demeter: o. Bd. 3, 684f. 689/91). Jenseits aller gelehrter Kontroversen, die das Problem des Rituals verbal kompliziert haben, hält man sich am besten an die unbestreitbaren Angaben der Quellentexte.

a. Ritual. Die I. erforderte eine in den Kleinen Mysterien von Agrai eingerichtete Vorbereitung (Foucart 297/9; Nilsson, Rel.[2] 1, 668f). Sie erfüllten einen doppelten Zweck. Zunächst mußte der Kandidat vorbereitend gereinigt werden (Clem. Alex. strom. 5, 11; Schol. Aristoph. Plut. 845: προκάθαρσις καὶ προάγνευσις τῶν μεγάλων; P. Roussel, L'initiation préalable et le symbole éleusinien: BullCorrHell 54 [1930] 58. 65; doch scheint die Frage müßig, ob von den Kleinen Mysterien eine vorausgehende I. zu unterscheiden ist). Die künftigen Mysten von Eleusis wurden im Wasser des Ilissos gereinigt (Polyaen. 5, 17, 1), u. zwar im Monat Anthesterion, wenn das Flüßchen reichlich Wasser führt u. die ersten Blumen erblühen (A. Mommsen, Feste der Stadt Athen im Altertum [1898] 405/7; L. Deubner, Attische Feste [1932] 70). Sodann war der Kandidat über die zu beachtenden Speisetabus, Fasten u. Abstinenzen zu belehren (Plot. enn. 5, 5, 11; Porph. abst. 4, 16, 6) sowie über die zu rezitierenden Worte, darunter das berühmte σύνθημα (Clem. Alex. protr. 2, 21, 2; Arnob. nat. 5, 26; vgl. F. Mora, Arnobio e i culti di mistero [Roma 1994] 178), dessen eleusinische Authentizität wegen des angeblich alexandrinischen κάλαθος von A. Körte (Zu den eleusinischen Mysterien: ArchRelWiss 18 [1915] 116/26) bis zu Mylonas (288/305) umstritten ist (dagegen Ch. Picard, L'épisode de Baubô dans les mystères d'Éleusis: Congrès d'histoire du Christianisme. Jubilé A. Loisy 2 [Paris / Amsterdam 1928] 229/64; ders., Baptême 138f; Lagrange, Régénération 72/4; Boyancé, Mystères d'Éleusis 481). Nilsson hält das σύνθημα für ursprünglich eleusinisch, aber von Alexandria beeinflußt (Rel.[2] 1, 659). – Sechs Monate später, am 15. Boedromion, wurden die Postulanten zu einer Versammlung (ἀγυρμός) in der Poikile eingeladen, in der der ἱεροκῆρυξ eine Verlautbarung (πρόρρησις) verlas, die Straffällige ausschloß sowie Leute, die kein Griechisch sprachen u. deswegen die rituellen Formeln nicht rezitieren konnten. Hindernisse moralischer oder spiritueller Art gab es jedoch nicht. Nach der Legende mußte Herakles zunächst durch die Kleinen Mysterien vom Mord an den Kentauren gereinigt werden, ehe er die Großen erleben durfte (Diod. Sic. 4, 14, 3). Am 16. Boedromion fand ein weiterer Reinigungsritus statt: Die Mysten mußten mit einem Ferkel, das dann Demeter geopfert wurde, im Meer untertauchen (ἅλαδε μύσται). Diese fröhliche Waschung hatte nichts mit einer ‚Taufe' zu tun (Picard, Baptême 135), ebensowenig das von H. G. Pringsheim (Archäologische Beiträge zur Geschichte des eleusinischen Kultes [1905]) u. a. (bes. Roussel; Deubner; Nilsson) mißbräuchlich in diesem Sinne gedeutete Ex-voto. Letzteres haben E. Simon (Zum Bruchstück eines Weihreliefs: AthMitt 69/70 [1954/55] 45/8) u. Ch. Picard (Baptême 129/45) richtiggestellt, den unsicheren Tertullian-Text (bapt. 5) bereits A. D. Nock (Pagan baptisms in Tertullian: JournTheolStud 28 [1927] 289f) u. F. J. Dölger (ACh 1 [1929] 143/9) besprochen. Es besteht indes kein Anlaß, die Hauptforderung der kultischen *Reinheit zu bestreiten (Picard, Baptême 134). – An den beiden folgenden Tagen (17. u. 18. Boedromion) konnten Kandidaten, die bei der Eröffnungszeremonie verhindert waren, die vorbereitende Weihe anläßlich der Epidauria nachholen (S. Eitrem, Les Epidauria: RevArch 29/32 [1949] 352f). Die übrigen Mysten ‚hüteten das Haus' (Aristot. resp. Ath. 56, 4). Diese ‚Exerzitien' (Foucart 317. 320) fielen vielleicht mit den letzten Tagen des *Fastens zusammen, das die Initianden seelisch wie körperlich auf die weiteren Prüfungen vorbereitete. Dieses war keine Bußübung, sondern ein Nacherleben der neun Tage, an denen Demeter Trank u. Speise verweigert hatte.

Außerdem war es ein Verfahren, zeitweilig mit dem gewöhnlichen Leben u. der profanen Welt zu brechen (Sabbatucci 135f). Das Fasten bewirkte, daß die Mysten den κυκεών zu würdigen wußten, den sie vielleicht am Abend des 18. Boedromion tranken (Picard, Baptême 131). – Die große Prozession am 19. Boedromion, die die ἱερά u. die Initianden nach Eleusis geleitete, geschah unter Anrufung des Iakchos, der Personifikation eines rituellen Rufes, der später mit *Bakchos verwechselt wurde. Das Zeremoniell umfaßte Aufenthalte an Orten, deren Andenken der Demeter-Mythos geheiligt hatte. Die γεφυρισμοί, derbe Scherze, die die Frommen mit einer verschleierten Person an der Brücke des Kephisos austauschten, dienten wohl apotropäischen Zwecken. In Eleusis angekommen, erkundeten die Mysten die heiligen Stätten des Legendenzyklus: den Kallichoros-Brunnen, wo sich Demeter weinend niedergesetzt, das Rarische Gefilde, wo sie die Aussaat des ersten Getreides gelehrt, die Tenne, auf der Triptolemos die erste Ernte gedroschen hatte. Diese Wallfahrt ließ die Kandidaten die Episoden einer heiligen Geschichte nacherleben. Bedeutung, Anzahl u. Dauer der vorbereitenden Riten sind für die eleusinischen I. charakteristisch. Indem sie Taten u. Schmerzen der Göttin vergegenwärtigten, versetzten sie die Mysten in tiefe Anteilnahme mit jener, die das Leiden der Menschen erfahren hatte. Diese Riten bereiteten sie auf das vor, was Aristoteles für wesentlich in den Mysterien ansah: τοὺς τελουμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν ἀλλὰ παθεῖν (de philos. frg. 15 [a] Ross; J. Croissant, Aristote et les mystères [Liège / Paris 1932] 137; Boyancé, Mystères d'Éleusis 462f; Mylonas 262; Sabbatucci 133f; Riedweg 127/30). Mit παθεῖν meint Aristoteles affektives Leiden, seelische Anteilnahme an einem Schmerz. Die Wallfahrt abseits der täglichen Lebenswelten u. Gewohnheiten markierte psychologisch einen Bruch; echte I. gibt es nicht ohne das Gefühl, aus der banalen Existenz in ein neues Leben einzutreten (Sabbatucci 138f). – Der 20. Boedromion war Riten vorbehalten, die schlecht bekannt, aber vielleicht im berühmten σύνθημα ausgesprochen sind: ‚Ich nahm aus der κίστη; nachdem ich meine Aufgabe erfüllt hatte, legte ich es in den κάλαθος u. aus dem κάλαθος in die κίστη' (Clem. Alex. protr. 2, 21, 3). Nach Foucart 377 mußte der Myste diese Formel rezitieren, um zum τελεστήριον zugelassen zu werden, diese rätselhaften Riten mithin vor der Nacht vom 20. zum 21. Boedromion vollzogen haben. Nach anderen lieferte das σύνθημα den Beweis, daß der Initiand die τελετή erfahren hatte, u. ging diese Bekundung der ἐποπτεία (*Epoptie) voraus. Was enthielten κίστη u. κάλαθος? Backwerk aus Weizen u. Gerste (Foucart 381)? Oder Symbole von *Genitalien, darunter den κτείς (Körte aO. 116. 118; Kern / Hopfner 1238f; O. Kern, Zum Sakrament der eleusinischen Mysterien: ArchRelWiss 19 [1916/19] 433/5; Lagrange, Régéneration 73/5. 80; Loisy 67f; Picard, Épisode aO. [o. Sp. 95f] 246/8; ders., Baptême 141f u. a.)? Diese Hypothese geht von der langen, verworrenen Erläuterung aus, die Clemens v. Alex. (protr. 2, 22, 1/5) an die Mitteilung des σύνθημα anknüpft; beiläufige Bezugnahmen auf den Dionysos-Kult verhindern, das herauszufiltern, was sich speziell auf das eleusinische Ritual bezieht. Nur Theodoret bezieht, mehr als zwei Jhh. nach Clemens u. wahrscheinlich im Anschluß an diesen, den κτείς ausdrücklich auf die Mysterien von Eleusis (affect. 7, 11 [SC 57, 299]). Ch. Picard brachte κτείς in Verbindung mit der obszönen Geste der Baubo (vgl. Lagrange, Régénération 76/80): Verlagerung u. Handhabung der Geschlechtsteile hätten symbolisch die Begattung dargestellt, die die Wiedergeburt der Mysten herbeiführen sollte; die I. habe aus den Initianden ‚Kinder der göttlichen Mutter' gemacht (Picard, Épisode aO. 247f); M. Mehauden, Le secret central de l'initiation aux mystères d'Eleusis: Bleeker 65). Doch hat Lagrange treffend angemerkt: ‚Der, der zeugt, ist nicht der, der geboren wird' (Régénération 70). Die ganze Deutung ist spekulativ u. aus willkürlichen Analogien abgeleitet. – Was geschah in der Nacht vom 20. zum 21. Boedromion? Vielleicht wurde bei Fackelschein in einem Saal mit 3000 Sitzplätzen ein liturgisches Drama aufgeführt. Diese δρώμενα beschworen den Raub der Kore u. die ‚Passio' Demeters. Dabei ließ der Hierophant wohl einen Gongschlag τῆς Κόρης ἐπικαλουμένης erschallen (Apollod.: FGrHist 244 F 110b); vgl. Apul. met. 6, 2, 5. Vielleicht beteiligten sich die Mysten an der Suche nach Kore u. an einer symbolischen Unterweltsreise (Foucart 413f). Man hat vermutet, zum Schluß sei es durch Beleuchtung den Mysten ermöglicht worden, die von Athen nach Eleusis übertra-

genen ἱερά zu betrachten (ebd. 405f. 414; vgl. Plut. prof. virt. 10, 81E: μέγα φῶς ἰδὼν οἷον ἀνακτόρων ἀνοιγομένων). Der Hierophant erläuterte sie kurz in orakelhafter Manier (τὰ λεγόμενα). – Eine der vom Oberpriester feierlich rezitierten Formeln lautete: ‚Die göttliche Brimo hat Brimos zur Welt gebracht, das hl. Knäblein', d. h., wie Hippolyt erklärt, ‚die Starke den Starken' (ref. 5, 8, 40 [163, 215f Marcovich]; vgl. G. Sfameni Gasparro, Misteri e culti mistici di Demetra [Roma 1986] 83/7). Mylonas scheidet dieses Zeugnis aus den eleusinischen Quellen aus (306f; vgl. Boyancé, Mystères d'Éleusis 467_3). A. Körte u. D. Sabbatucci identifizieren Brimos mit dem Mysten, E. Rohde mit Iakchos, andere mit der Getreideähre (Boyancé, Mystères 187). Brimo ist ein Name Demeters (Orph. frg. 31, 5f Kern; Moulinier 52. 66; Clem. Alex. protr. 2, 15, 1), ihr Sohn Brimos daher wohl, wie Foucart, Kern u. Lagrange annehmen, mit Pluto identisch. Daher stellt sich die Frage, ob diese Ausrufung der jährlichen Wiedergeburt des Brimos auf die Darstellung einer Hierogamie von Zeus u. Demeter folgte, die vom Hierophanten u. der Priesterin symbolisch vollzogen wurde (Foucart 475/97 nach Schol. Plat. gorg. 497c u. Clem. Alex. protr. 2, 15, 1). Zur ‚Hierogamie' in den Mysterien s. J. Schmid, Art. Brautschaft, hl.: o. Bd. 2, 537f; G. Freymuth, Zum Hieros Gamos in den antiken Mysterien: MusHelv 21 (1964) 86/95. – Diese Riten sollen die der Epoptie vorbehaltene Nacht vom 21. zum 22. Boedromion ausgefüllt haben. Freilich besteht der einzige Akt, den die Quellen ausdrücklich mit der Epoptie verknüpfen, im schweigenden Zeigen einer geernteten Getreideähre (Hippol. ref. 5, 8, 39). Nichts spricht ernsthaft für eine Hippolyt unterlaufene Verwechslung mit dem *Attis-Kult (so Mylonas 275f). Die gesamte Überlieferung belegt einhellig die Bedeutung agrarischer Symbole in der eleusinischen I. Cicero (Verr. 2, 5, 187; leg. 2, 36) u. Isokrates (or. 4, 28) verknüpfen die göttliche Einrichtung der I. mit dem Geschenk des Getreides, die religiöse Wohltat mit der Hinführung zu zivilisierter Lebensform (vgl. Varro ant. rer. div. frg. 271 Cardauns; Cic. nat. deor. 1, 119; Iust. 2, 6, 13: frumenti satio ... in cuius muneris honorem noctes initiorum sacratae). Pluto läßt sich sehr wohl mit dem Getreide identifizieren, das aus der Ehe der ‚Mutter' des Getreides (Demeter) mit dessen ‚Vater' (Zeus) hervorging (trotz Nilsson, Rel.[2] 1, 662; vgl. S. Reinach, Sycophantes: RevÉtGr 19 [1906] 344f; Foucart 455f. 482f; Loisy 70/3; Lagrange, Régénération 204f). Sogar von einer symbolischen Hochzeit des Himmels u. der Erde wurde gesprochen (Foucart 496f nach Verg. georg. 2, 325/7). Eine von Proklos zitierte (in Plat. Tim. 3, 176, 24/30 Diehl; A. Tresp, Die Frg. der griech. Kultschriftsteller = RGVV 15, 1 [1914] 43; É. des Places, La religion grecque [Paris 1969] 155) u. von den Naassenern allegorisch glossierte (Hippol. ref. 5, 7, 34; Lagrange, Régénération 205) Formel: ὕε κύε, betraf möglicherweise die Zeremonie. Galt dieses Getreide, das Mittel, ein besseres Leben, eine ‚zivilisierte' Existenz zu führen (Cic. leg. 2, 36), als Symbol des ‚Heiles'? Im 4. Jh. nC. schreibt Bischof Asterios v. Amaseia, das Volk erwarte sein ‚Heil' (τὴν σωτηρίαν) von dem, was die beiden Partner der Hierogamie im Dunkeln tun (hom. 10, 9, 1 [140 Datema]; Foucart 477/81. 494; Nilsson, Rel.[2] 1, 661f). Auf jeden Fall verweist schon der Name ἐποπτεία (*Epoptie) auf eine visuelle Offenbarung (Foucart 395/8; Nilsson, Rel.[2] 1, 661f), u. zwar von lichtartigem Charakter (Boyancé, Mystères d'Éleusis 461/5; vgl. Hymn. Hom. Cer. 480: ὄλβιος ὃς τάδ' ὄπωπεν; Sophocl. frg. 837, 1f Radt: τρισόλβιοι ... οἳ ταῦτα δερχθέντες τέλη; Pind. frg. 137, 1 Snell: ὄλβιος ὅστις ἰδών; Eur. Herc. 613: εὐτύχησ' ἰδών; Mylonas 298f). Der Hierophant ist der, der die hl. Dinge sehen läßt. Das Licht oder besser die Erleuchtung (ἔλλαμψις; Mich. Psell.: CMAG 6, 171 = Aristot. de philos. frg. 15 [b] Ross; Boyancé, Mystères d'Éleusis 462f), der unvermittelte Übergang vom Dunkel zum Licht (Foucart 401f; Dio Chrys. or. 12, 33), das Sichtbarwerden (φάσματα: Plat. Phaedr. 250c; Plut. frg. 178 [107 Sandbach]; vgl. Boyancé, Mystéres d'Éleusis 465; Festugière, Révélation 3, 149) scheinen bei der Epoptie eine überragende Rolle gespielt zu haben. Nach Aristot. de philos. frg. 15 (b) Ross: Mich. Psell.: CMAG 6, 171 wurde der Myste davon ‚geprägt' (τυπούμενος) wie durch einen Siegelabdruck (Boyancé, Mystères d'Éleusis 462_2). Aber warum u. wodurch wurden diese Visionen für das Leben des Mysten bedeutsam?

β. Bedeutung. Der homerische Demeter-Hymnus (480/2) spricht klar aus, daß die Initiierten in dieser wie in der anderen Welt ein bevorzugtes Los erwartet. Ebenso findet Ci-

cero in den Mysterien ein Motiv für ein Leben in Freude u. ein Sterben cum spe meliore (leg. 2, 36; Cumont, Lux 401/5; vgl. Plut. fac. orb. lun. 28, 943c: μετ' ἐλπίδος ἰδίας; *Hoffnung). Auf Erden besitzen die Initiierten den Reichtum, Plutos (Hymn. Hom. Cer. 489). Doch was unter der Erde? Dazu äußert sich v. 481f enigmatisch u. negativ; allerdings wird dort der feuchte u. dunkle Aufenthaltsort der Verworfenen (ὑπὸ ζόφῳ εὐρώεντι) implizit dem Licht der Erwählten gegenübergestellt (Boyancé, Mystères d'Éleusis 475), besonders wenn man Aristoph. ran. 454f (vgl. Verg. Aen. 6, 641) heranzieht (Nilsson, Rel.[2] 1, 673). Sophocl. frg. 837 Radt heißt es, nur den Mysten sei es möglich, im Hades zu leben; den übrigen werde alles Üble (κακά) u. Schmutzige (βόρβορος) zuteil (vgl. Aristoph. ran. 146; Plat. resp. 2, 363d; Phaedo 69c; Plot. enn. 1, 6, 6; 8, 13; Cumont, Lux 241. 245). Im *Jenseits weilen die Initiierten von Eleusis bei Kore u. erfreuen sich ihrer Gaben (Procl. in Plat. remp. 1, 185, 10f Kroll; Boyancé, Mystères d'Éleusis 476f). Im ps-platonischen Axiochos heißt es (371d): τοῖς μεμυημένοις ἐστίν τις προεδρία, denn die I. hat ihnen Aufnahme in die Familie der Götter, d. h. der beiden Göttinnen, gewährt (σοὶ … ὄντι γεννήτῃ τῶν θεῶν). Das Glück der Mysten besteht darin, im Hades ihre Andacht fortzusetzen (vgl. J. Chevalier, Étude critique du dialogue pseudo-platonicien l'Axiochos sur la mort et sur l'immortalité de l'âme [Paris 1915] 93). Wären die Mysterien für das Leben nach dem Tode bedeutungslos, ließe sich weder erklären, warum man die I. mit dem Sterben (Plut. frg. 178 [107 Sandb.]; fac. orb. lun. 28, 943CD; G. Soury, Mort et initiation: RevÉtGr 53 [1940] 51/8) u. den langen Zug der Verstorbenen mit der Prozession nach Eleusis verglich (Sen. Herc. fur. 847), noch daß die Tradition der I. die Kraft zuschreibt, mit der Herakles u. Dionysos den Prüfungen im Hades widerstanden (Eur. Herc. 613; PsPlat. Ax. 371e), noch warum Cicero uns auf die Mysterien verweist, wenn er von der Vergöttlichung handelt: reminiscere quoniam es initiatus quae tradantur mysteriis (Tusc. 1, 29). Die Spekulationen über die Unsterblichkeit der Seele u. die theo-kosmologischen Interpretationen des Rituals (Cumont, Lux 242; Nilsson, Rel.[2] 2, 352. 440; Boyancé, Mystères d'Éleusis 466f) sind spät u. sekundär, erfolgen aber in logischer Verlängerung einer gegebenen Linie. – Die durch Fasten, Abstinenzen u. Reinigungen vorbereitete eleusinische I. besteht in aktiver u. kollektiver, körperlicher u. seelischer, ritueller u. visueller Teilnahme an einem mystischen Drama. Diese Teilnahme, die in eine Offenbarung mündet, knüpft bevorzugte persönliche Bande zwischen dem Mysten u. den Göttinnen, indem sie ihn einem γένος eingliedert, das das Unterpfand einer ‚guten Hoffnung' besitzt. Von den Göttinnen adoptiert, sind die Initiierten ihnen u. untereinander kultisch verbunden wie γεννῆται ihrem γένος. So garantiert Demeter ihnen die Nahrung in dieser Welt, wie Kore-Persephone ihnen das Glück in der anderen schenkt: Die eine gewährt das Leben, die andere das Weiterleben. Der eleusinischen I. eignen bereits alle Züge, die wesentlich die hellenist. τελετή bestimmen. Dies erklärt, warum die Großen Mysterien nachhaltig alle Mysterienkulte beeinflußten, deren Ritual sich später entwikkelte.

2. Samothrake. Die Mysterien von Samothrake lassen deutliche Ähnlichkeiten mit den eleusinischen erkennen. Ungewiß ist, ob gegenseitige Einflüsse vorliegen oder die Analogien gemeinsamem Erbe entstammen (Pettazzoni, Misteri 76; O. Kern: Art. Kabeiros u. Kabeiroi: PW 10, 2 [1919] 1428; B. Hemberg, Die Kabiren, Diss. Uppsala [1950] 104; Sabbatucci 192; Nock 113). Samothrake besaß seine Mysten u. seine Epopten (Hemberg aO. 116; P. M. Fraser: Samothrace 2, 1 [New York 1960] 74/111; Ph. W. Lehmann: ebd. 3, 1 [1969] 197f; K. Lehmann: ebd. 3, 2 [1969] 3/50; Cole, Theoi 26/8. 46/8). Eine Dramaturgie beschwor den Raub, dann die Suche der Harmonia u. schließlich eine Hierogamie (Hemberg aO. 104/7). Doch komplizieren andere Einwirkungen (möglicherweise der Orphik u. besonders der Kybeleverehrung) das Problem. Die *Kabiren wurden mit den Titanen identifiziert (ebd. 164. 293; Preller / Robert[4] 1, 859; Sabbatucci 210), namentlich in Thessalonike (Clem. Alex. protr. 2, 19, 4). In Samothrake selbst umfaßte die I. vorbereitende Reinigungsriten (Hemberg aO. 109; Cole, Theoi 32): Ferkelopfer (wie vor den Großen Mysterien von Eleusis; s. o. Sp. 96), Waschungen (Hemberg aO. 110), Schuldbekenntnis (ebd. 109. 120; N. Lewis: Samothrace 1 [New York 1959] 111f nr. 239f; K. Lehmann: ebd. 3, 2, 15. 19f). Wie in Eleusis mußten die Hände des Mysten rein von Blut sein (Liv. 45, 5, 7).

Diese Bedingung erklärt das rituelle Schuldbekenntnis besser als die Annahme eines Erbsündendogmas (so Pettazzoni, Misteri 77f). Ein Priester war speziell damit beauftragt, Mörder zu reinigen (Hesych. lex. s. v. Κοίης [498, 1 Latte]: ἱερεὺς Καβείρων ὁ καθαίρων φονέα; Lewis aO. 111). Die τελετή im eigentlichen Sinne umfaßte genau wie in Eleusis τὰ δρώμενα καὶ τὰ λεγόμενα (vgl. o. Sp. 98f), d. h. wahrscheinlich eine erläuterte Dramaturgie. Nächtliche Feste wurden bei Fackelschein gefeiert (Hemberg aO. 106), vielleicht in Verbindung mit der nachgespielten Suche der Harmonia (Schol. Eur. Phoen. 7; Lewis aO. 35f nr. 75). Eine Hierogamie Iasons mit Demeter wurde aufgeführt oder erzählt (Hemberg aO. 106). Spätere Spekulationen über den Urmenschen (Hippol. ref. 5, 8, 9f; Lewis aO. 68 nr. 147) können nur einen Aspekt des gnostischen Synkretismus belegen. Jedoch verrät die Verbreitung phallischer Darstellungen (K. H. E. De Jong, Das antike Mysterienwesen[2] [Leiden 1919] 78; K. Lehmann-Hartleben, Preliminary report on the 2nd campaign of excavation in Samothrace: AmJournArch 44 [1940] 355; Hemberg aO. 106; Lewis aO. 63. 68. 81. 83 nr. 140. 147. 175. 179) die Herkunft des Rituals aus dem agrarischen Bereich u. seine Bedeutung dafür. – In klassischer u. besonders in der griech.-röm. Zeit beruhte das Ansehen der kabirischen I. auf einem doppelten Zweck, den Diod. Sic. 5, 49, 5f u. Schol. Aristoph. pax 277ab. 278 (= Lewis aO. 66. 103 nr. 142. 226a) deutlich herausstellen: 1) erhalten die Mysten, namentlich die Seefahrer, Hilfe von den Kabiren, die ihnen sofort erscheinen, wenn sie sie bei Gefahr anrufen. Auf diese Weise konnten Iason, die *Dioskuren u. die anderen Argonauten, Herakles u. Orpheus allen Gefahren trotzen. 2) werden die Initiierten gottesfürchtiger, gerechter u. besser. Wahrung physischer Unversehrtheit geht so mit sittlicher Erneuerung einher. Die Mysten wurden magisch immunisiert (Schol. Aristoph. pax 277a: ἀλεξιφάρμακά τινων κινδύνων), indem man ihnen einen Purpur-*Gürtel umlegte (Hemberg aO. 110), sie vielleicht auch einer Art θρόνωσις unterwarf (ebd. 113; A. D. Nock, A Cabiric rite: AmJournArch 45 [1941] 577/81; Nilsson, Rel.[2] 2, 101_{10}; K. Lehmann: Samothrace aO. 3, 2, 21), sofern das im sog. ἀνάκτορον gefundene Podium (Lehmann-Hartleben aO. 335f) zu dieser Hypothese berechtigt. Nichts belegt jedoch, daß die Mysterien von Samothrake den Initiierten ein besseres Los im *Jenseits garantiert hätten (Hemberg aO. 116; G. Sfameni Gasparro, Soteriology and mystic aspects in the cult of Cybele and Attis [Leiden 1985] 24f). Die τελετή stellte sie unter den Schutz von Göttern, die mehr Hüter denn ‚Heilande' waren.

3. Ida auf Kreta. Vor den romanhaften Pythagoras-Viten sind die Mysterien am Berg Ida auf Kreta (Faure aO. [o. Sp. 91] 113/31) nur aus einem Chorlied der ‚Kreter' des Euripides (frg. 472 N.[2]) bekannt, der sie summarisch mit den ‚orphischen' Mysterien des Dionysos-Zagreus zu identifizieren scheint (Faure aO. 115; G. Casadio, I ‚Cretesi' di Euripide e l'ascesi orfica: Didattica del classico 2 [Foggia 1990] 278/310). Ursprünglich stellten sie wahrscheinlich Altersklassen-I. dar (Faure aO. 118). Sie umfaßten Nahrungs-, Geschlechts-, Bekleidungs- u. Berührungsverbote. Eine einleitende Reinigungsprozedur schützte den Mysten magisch mit *Salz, Wasser u. Blitzstein (ebd. 114. 116). In ein schwarzes Widderfell gehüllt, stieg er nachts in die Höhle am Ida, um dort dreimal neun Tage zu verbringen. Er brachte Zeus ein Totenopfer dar u. betrachtete seinen Thron. Danach aß er in einem rituellen Gemeinschaftsmahl das Fleisch des Opfertieres (ebd. 117). Reinigungen, Abstieg, Meditation u. Erneuerung durch ein Speisesakrament sind für alle I. typisch. In der Frühzeit fiel die Feier dieser Mysterien mit dem Neuanfang von Jahr u. Kosmos zusammen (ebd. 119). Von der physischen Erneuerung der Welt u. der Gruppe hat sich das Ziel des Rituals zu geistiger u. geistlicher Erneuerung des einzelnen hin verschoben. Zumindest legt Euripides (s. oben) es nahe, daß gebildete Kreise klassischer Zeit es so verstanden.

4. ‚Orphische' Initiationen? Die geschichtliche Existenz von den dionysischen zu unterscheidender ‚orphischer' Mysterien ist mehr als zweifelhaft (Moulinier 60/70). O. Kern (ders. / Hopfner 1279f) war von ihrem Vorhandensein überzeugt, räumte aber ein (ebd. 1281), daß man recht wenig über die Zeremonien angeblich orphischer Gemeinschaften weiß, die sich nicht in Tempeln versammelten, sondern in Häusern (ebd. 1285), den sog. Βακχεῖα (O. Kern, Art. Bakcheion: PW 2, 2 [1896] 2783, reine Vermutung u. nichtssagend im Hinblick auf die eigentliche Orphik). Diese Hypothesen sind offensicht-

lich vom Beispiel der frühen Christengemeinden inspiriert. Zu ihren Gunsten spricht auch nicht unmittelbar die Tatsache, daß sich bestimmte gnostische u. andere Sekten auf die orphische Literatur berufen konnten (H. Leisegang, Das Mysterium der Schlange: EranosJb 6 [1939] 151/250 bzw. Campbell 194/260). – In Wahrheit beziehen sich die vereinzelten Erwähnungen ‚orphischer Mysterien' auf die dionysische I. (Orph. test. 94. 206 Kern; Orph. frg. 70 Kern; vgl. Moulinier 68; R. Turcan, L'œuf orphique et les quatre éléments: RevHistRel 160 [1961] 20f). Im PBerol. 44 (Orph. frg. 49, 1, 5/9 K.) aus dem 1. Jh. vC. soll von Musaios ausgesagt sein, er habe Griechen u. Barbaren die ‚orphischen ὄργια' gelehrt; doch dies ist eine fragwürdige, da sehr weitgehende, Textergänzung: ⟨τὰ Ὀρφέως ὄργι⟩α. Nach Pausanias (9, 30, 12 = Orph. frg. 304 K.) sangen die Lykomiden von Phyla in Attika die Hymnen des *Orpheus bei ihren hl. Handlungen (τοῖς δρωμένοις; vgl. 9, 27, 2 = frg. 305 K.); jedoch identifiziert er diese ‚Handlungen' nirgends mit ‚Mysterien'. Die literarische Überlieferung schrieb Orpheus die Gründung von Mysterien zu (Orph. test. 27. 90/3), namentlich dionysischer (ebd. 33. 94/101; frg. 301. 303), sogar der eleusinischen (test. 102/4). Da aber die Omophagie, der Genuß von rohem Fleisch, mit dem orphischen Vegetarismus schwer zu vereinbaren ist, hat man Orpheus als Reformer der dionysischen Orgia angesehen (Jeanmaire 407; Sabbatucci 49f). Die ‚orphischen' I. entsprächen nach Rohde u. anderen einer Modernisierung der Bacchanalien. Historisch steht fest, daß sich die Dionysos-I. auf Orpheus erst berufen konnte, nachdem sie sich von der Omophagie abgewandt hatte (Turcan, Élaboration). – Bestimmte, mit dem Namen Orpheus verbundene Praktiken ähnelten Modalitäten u. Zielen von I. Die von einigen Pythagoreern beobachteten Verbote des βίος ὀρφικός (Orph. test. 212/9 K.) sollten den einzelnen reinigen. Doch im Gegensatz zu den I.-Tabus waren sie zeitlich nicht begrenzt u. verlangten auf Dauer von demjenigen eine Art Askese (Casadio, Cretesi aO. 294/7), der zu einem echten Βάκχος werden wollte, ein Ziel, das in der Inschrift von Cumae durch das Perfekt βεβαχχευμένον bezeichnet ist (Orph. test. 180 K.; R. Turcan, Bacchoi ou bacchants?: L'association 227/44). Der Zagreus-Mythos legitimierte, neben einem grundsätzlichen *Dualismus, die sehnliche orphische Verpflichtung, sich zu ‚enttitanisieren'. – Ob sich die Wahrsager u. Scharlatane von Plat. resp. 2, 364e/5a = Orph. frg. 3 K. auf diesen ἱερὸς λόγος beriefen, ist nicht genau bekannt. Aber sie beriefen sich auf Musaios, dem man die Verse des Onomakritos zuschrieb, die die Titanen für das Leiden des Dionysos verantwortlich machten (Paus. 8, 37, 5 = Orph. test. 194 K.; vgl. Moulinier 47; F. Graf, Eleusis u. die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit = RGVV 33 [1974] 147f). Die τελεταί dieser Bettelpriester sollten die Empfänger lossprechen u. von ihren Ungerechtigkeiten reinigen (λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων: Orph. frg. 3 K.), d. h. sie vor Strafen nach dem Tode schützen (τῶν ἐκεῖ κακῶν ἀπολύουσιν ἡμᾶς: ebd.), eine Wirkung, die sogar auf Verstorbene übertragen werden konnte (Nock 84f). Die Weihen bestanden aus Opfern u. rituellen Spielen (διὰ θυσιῶν καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν: Orph. frg. 3 K.), die eher aus μουσική u. kathartischem Tanz (Aristid. Quint. 3, 25, 129 [11/5 Winnington / Ingram]) als aus dem Mythos von den Spielsachen herrühren, mit denen Dionysos-Zagreus getäuscht wurde (vgl. Boyancé, Culte 89; Jeanmaire 321; E. R. Dodds, The Greeks and the irrational [Berkeley 1951] 78. 95_{87}). Die Exorzisten stellten Wohlergehen im Jenseits in Aussicht, ebenso die Ὀρφεοτελεσταί (Orph. test. 203 K.). Von ihnen läßt sich der ‚Abergläubische' bei Theophrast (char. 16, 12 [11a] = Orph. test. 207) jeden Monat neuerlich weihen. Ihre τελετή besiegelt nicht definitiv den Erwerb eines neuen Status; es handelt sich vielmehr um ein Sakrament, dessen Wirksamkeit periodisch erneuert werden muß, u. nicht um eine I. im strengen Sinne. Dennoch darf die Bedeutung dieser Orpheotelesten nicht unterschätzt werden. In hellenistischer Zeit konnten sie, so der sacrificulus et vates von Liv. 39, 8, 3, zur Bildung von Mysterienvereinen beitragen. – Bildeten die Orphiker eine Art Konventikel (Cumont, Lux 405f) oder lebten sie isoliert (A. Boulanger, Le salut dans l'orphisme: Mémorial M. J. Lagrange [Paris 1940] 69/79; P. Boyancé, Sur l'orphisme: RevÉtAnc 40 [1938] 167)? Besondere Bestattungsbräuche, die Beobachtung einer Lebensregel u. das Festhalten an einer Lehre rechtfertigen die Hypothese organisierter Gruppen in früher Zeit (doch erschließt G. Méautis, Plutarque et l'orphisme: Mélanges G. Glotz 2 [Paris 1932] 575/85 aus

Plutarch unbegründet die zeitgenössische Existenz orphischer Sekten). Schon zu Platons Zeiten inspirierte die Orphik die Selbstdarstellung umherziehender Opferpriester, noch bevor sie zu einer literarischen Tradition wurde, aber auch die ἱεροὶ λόγοι der dionysischen Mysterien in der hellenist. u. röm. Welt verbürgte. Die Goldlamellen aus Süditalien (Orph. frg. 32 K.), die vor der Entdekkung in Hipponion (G. Zuntz, Die Goldlamelle von Hipponion: WienStud 89 [1976] 150f) auf den Pythagoreismus bezogen wurden (ders., Persephone 277/393), setzen keineswegs die Feier von Mysterien voraus.

5. Mysterien des Dionysos u. Sabazios. Die Entdeckungen von Olbia (M. L. West, The Orphic poems [Oxford 1983] 15/8. 156f Taf. 1) u. Hipponion (S. G. Cole, New evidence for the mysteries of Dionysos: GreekRomByzStud 21 [1980] 223/38) belegen nicht die Existenz wirklicher Mysterien vor der hellenist. u. röm. Zeit. Ursprünglich u. in der klass. Zeit ist nur von dionysischen ὄργια u. τελεταί die Rede, nicht aber von μυστήρια. Ein ausgearbeitetes I.ritual, das als solches (trotz Boyancé, Dionysiaca 55f) nicht in den ‚Bakchen' des Euripides erscheint, läßt sich erst zu Beginn des 3. Jh. vC. im ptolemäischen Ägypten nachweisen. Der Papyrus v. Gurob (Orph. frg. 31 K.; Lagrange, Introduction 113/6; Moulinier 66f) u. das sog. Philopator-Edikt (G. Zuntz, Once more the so-called ‚Edict of Philopator on the Dionysiac mysteries': Hermes 91 [1963] 228/39 bzw. ders., Opuscula 88/101) bestätigen die Entwicklung von Mysterienvereinen, die sowohl von der Orphik als auch von Eleusis geprägt sind. Doch kann auch die von Demosthenes beschworene nächtliche Kultfeier des *Sabazios mit Fellen von Rehkälbern, Krügen, κίσται, Kornschwingen u. Schlangen (or. 18 [cor.], 259f = Orph. test. 205 K.; vgl. Jeanmaire 94/7) die Einführung eines neuen τελετή-‚Ordo' beeinflußt haben. Die Κιστοφόροι haben auf hellenistischen Münzen das mit der dionysischen Bildwelt zusammenhängende Motiv von der κίστη mit der Schlange popularisiert. – Naturgemäß entspringt die bakchische I. aus dem Orgiasmus, der den einzelnen über Oribasie, Omophagie, Rausch, Musik u. Tanz entpersonalisiert, um ihn zu einem Βάκχος oder einer Βάκχη zu machen. Die Verkleidung mit Tierfellen (von Rehen u. Leoparden), Namen wie βασσάραι (‚Füchsinnen') u. der Mythos der Proteiden, der sie wie Kälber leben u. brüllen läßt, implizieren ebenfalls einen ‚Wechsel der Haut'. Solche Verwandlung ist grundlegend für I. Doch während diese eine Statusveränderung definitiv besiegelt, zeitigt der Orgiasmus nur begrenzte Wirkungen. – Das Mänadentum betrifft ursprünglich Frauen. Auch die Kandidaten müssen weibliche Kleidung anlegen. Das lat. Bacchis initiari (Liv. 39, 9, 4. 10, 2. 14, 8), das dem Bacas adiese im SC de Bacchanalibus (s. o. Sp. 90) entspricht, bedeutet ‚unter die Bacchantinnen aufgenommen werden' (vgl. Plaut. mil. 1016). Nach Diod. Sic. 4, 3, 3 nehmen alle zwei Jahre junge Mädchen ‚in zahlreichen griech. Ortschaften' unter der Leitung verheirateter Frauen rituell den Thyrsos. Der Drei-Jahres-Rhythmus ist besser mit dem für Altersklassen-I. erforderlichen Abstand als mit der zweijährigen Feldbrache zu erklären (Jeanmaire 173. 219). Die Frauen behalten eine beachtliche Rolle in Organisation u. Durchführung der Thiasoi, die sich in römischer Zeit dank der Tatsache, daß sie an keine festen Daten u. keine hl. Stätten gebunden waren, stark vermehrten. Im Vergleich zu den eleusinischen Mysterien begünstigte diese Anpassungsfähigkeit in Raum u. Zeit die dionysische τελετή beträchtlich. – Die I. wurde prinzipiell nachts im Frühling vollzogen, im rustikalen oder scheinrustikalen Kontext privater, mit Grotten u. Gehölzgruppen verzierter Anwesen, gelegentlich in Weingärten. Ihr gingen Enthaltungen voraus (Liv. 39, 9, 4. 10, 1f; Ovid. fast. 2, 328/33), auch Fasten u. Abtötungen (Plut. def. orac. 14, 417c) sowie ein rituelles Bad (Liv. 39, 9, 4; W. Peek, Griech. Weihgedichte aus Halikarnassos, Knidos, Kyzikos u. Pergamon: Studien zur Religion u. Kultur Kleinasiens, Festschr. F. K. Dörner 2 [Leiden 1978] 694f [= SupplEpigrGr 28, 841, 3]; doch vgl. A. Wilhelm, Griech. Epigramme [1980] 19 nr. 19). Vielleicht opferte man, wie bei der eleusinischen I., ein Schwein (Joh. Tzetz. in Aristoph. ran. 338; N. Nikolaou, Le cochon d'Édesse: RevÉtGr 98 [1985] 150f). Der Neophyt leistete einen Eid (Liv. 39, 15, 13. 18, 3), wohl vergleichbar dem auf zwei Papyri überlieferten (M. Totti, Ausgewählte Texte der Isis- u. Sarapis-Religion [1985] 19f nr. 8ab; Festugière, Études 107). Dabei handelt es sich um eine Verpflichtung zu Treue u. Geheimhaltung (SupplEpigrGr 28, 841, 5: σιγᾶν ὅτι κρυπτὸν ἐπιστάμενος; vgl. die σειγηταί von Torre Nova: InscrGraecUrbRom 1, 160,

3 C 34; Liv. 39, 10, 5. 13, 15; Apul. apol. 56, 10; Arnob. nat. 5, 19: tacenda res). Man gab ihm den Stock oder den Thyrsos in die Hand. Das θυρσοφορεῖν erscheint bei Diod. Sic. 4, 3, 3 als erste Etappe der Eingliederung in den θίασος. Auf manchen Bildmonumenten hält Dionysos Mystes den βάκχος oder hl. Zweig (Matz Taf. 18, 38). Der Kandidat legte das Reh- oder Ziegenfell an (Hesych. lex. s. v. τραγηφόροι [4, 168, 30 Schmidt]); die κατάζωσις von InscrGraecUrbRom 1, 160, 1 C 1; 2 A 1. 18 entspricht eher solcher Verkleidung als einem schlichten *Gürtel (Boyancé, Dionysiaca 46/54). Die Kleidung des Mysten ist Zeichen einer Statusveränderung. Seine Tätowierung (Etym. M. s. v. γάλλος [631 Gaisford]; CIL 3, 686, 17 = CLE 1233, 17; F. J. Dölger, Zur Frage der religiösen Tätowierung im thrakischen Dionysoskult: ACh 2 [1930] 107/16; C. P. Jones, ‚Stigma'. Tattooing and branding in Graeco-Roman antiquity: JournRomStud 77 [1987] 145. 152) bedeutet eine signatio, die seine Zugehörigkeit zur Gottheit sichtbar bestätigt (vgl. J. W. Salomonson, The ‚fancy dress banquet': BullAntBesch 35 [1960] 27). Das Weißen der Mysten mit Gips (Nonn. Dion. 27, 204. 228; 29, 274; 47, 733) machte sie ‚solidaires du monde divin' (Jeanmaire aO. [o. Sp. 91] 356; ders. 210. 493), doch bleibt das Verhältnis dieser literarischen Nachricht zur kultischen Wirklichkeit problematisch. – Der Neophyt wurde durch Riten geprüft, auf die das Bild des Satyr oder des Kindes, das man mit einer Schlange oder einer Silenenmaske erschreckt, anspielt (vgl. die zu Tode erschrokkene Frau auf dem großen Fresko der Villa Item). Wenn Kelsos (*Celsus) den Christen vorwirft, die Sünder mit der Aussicht auf Höllenqualen zu erschrecken, vergleicht er sie mit Bacchanten, die ‚bei ihren Einweihungen Erscheinungen u. Schreckbilder' des Jenseits in Szene setzen (Orig. c. Cels. 4, 10; dazu Nilsson, Mysteries 122; Boyancé, Dionysiaca 44 u. Anm. 4; R. Turcan, La démone ailée de la Villa Item: Hommages M. Renard 3 [Bruxelles 1969] 604f; ders., Pour en finir avec la femme fouettée: RevArch 1982, 291/302). Derartige Beschwörungen der Unterwelt (Diod. Sic. 1, 96, 4) in Szenen oder Bildern (Matz Taf. 5) illustrierten einen ἱερὸς λόγος, in dem auch der Mythos des von den Titanen zerstückelten Dionysos seinen Platz hatte (Diod. Sic. 3, 62, 8; 5, 75, 4; Arnob. nat. 5, 19; Firm. Mat. err. 6, 1, 5; 21, 2; Macrob. somn. 1, 12, 12; Mythogr. Lat. 3, 12, 5; F. Sokolowski, Lois sacrées de l'Asie Mineure [Paris 1955] 84, 16). Kommentierte ‚symbola' bezogen sich ebenso auf den διασπαραγμός des Zagreus (Clem. Alex. protr. 2, 18, 1; Arnob. nat. 5, 19; Procl. in Plat. remp. 1, 85, 9f Kroll; vgl. Orph. frg. 31, 1, 29f K.) wie auf das Leben nach dem Tode (Plut. cons. ad ux. 10, 611D). – Wie in der eleusinischen I. mußte der Kandidat geheimnisvolle, symbolträchtige Gegenstände aus der κίστη handhaben (Catull. 64, 259f; Sen. Herc. Oet. 595; Clem. Alex. protr. 2, 22, 4) oder dabei assistieren. Auf einem Stuckbild von der Isola Sacra (Matz Taf. 25; H. Mielsch, Röm. Stuckreliefs [1975] 161, K 90, 2, 3 Taf. 75, 1) trägt die κίστη die Aufschrift MVSTE/RIA, was ihre Bedeutung im Ritual unterstreicht. Die Ikonographie der τελετή gibt vor allem die Weihe des Mysten mit der Getreideschwinge wieder (Nilsson, Mysteries 95f; Matz 21). Man deckte den Korb vor dem verhüllten Mysten (ebd. Taf. 8, 12) oder über seinem Haupte auf (ebd. Taf. 14, 20, 23). Der Kandidat erscheint auch kniend mit abgewandtem Blick (ebd. Taf. 2, 10). Hin u. wieder trägt Dionysos Mystes persönlich das bald mit dem hl. Linnen bedeckte, bald offene λίκνον (ebd. Taf. 18; Nilsson, Mysteries 83f). Dieser Korb enthielt verschiedene Früchte (Serv. auct. georg. 1, 166: primitias frugum) u. einen aus Teig gebackenen Phallus, Symbol von Zeugung u. Leben im Gegensatz zu den infernalischen Mächten, die auf dem Fries der Villa Item eine Erinnye verkörpert (Turcan, Démone aO. 607; ders., Finir aO. 299/301). Servius bezieht die mystica vannus Iacchi (Verg. georg. 1, 166) auf einen Reinigungsritus im Dionysos-Kult, wobei die Schwinge dazu diene, die Getreidekörner von der Spreu zu trennen, ein Symbol für die Reinigung der Seelen. Doch Vergil denkt offensichtlich an den eleusinischen Iakchos u. die vorbereitende Reinigung der Kleinen Mysterien von Agrai. Eine Reihe von Monumenten, die H. Möbius (Alexandria u. Rom = AbhMünchen 1964, 36/9) u. Mylonas 205f auf den Kult der alexandrinischen Demeter beziehen (Lovatellische Urne; Sarkophag von Torre Nova; Campanareliefs), könnte die reinigende Funktion der Getreideschwinge veranschaulichen. Doch kommt hier der Phallus nicht wie auf den Dionysosbildern aus dem λίκνον hervor, u. die bakchische Schwinge repräsentiert mehr eine den Tod bannende

göttliche Macht als das Werkzeug einer rituellen Reinigung. Schließlich gehörte das *Ei zu den Symbolen, die in der I. erklärt wurden (Plut. quaest. conv. 2, 3, 2, 636E; Macrob. somn. 8, 16, 8; Achill. Tat. intr. Arat. 6; Turcan, Œuf aO. [o. Sp. 105] 12f. 20f). Es unterlag einem Speisetabu (Sokolowski aO. 84, 12; Nilsson, Mysteries 136. 140/3). – Die literarische, vor allem die patristische Überlieferung (Clem. Alex. protr. 2, 12, 2. 12; Arnob. nat. 5, 19; Firm. Mat. err. 6, 5; vgl. Mora aO. [o. Sp. 95] 156/62) zählt die Omophagie zu den wesentlichen Bestandteilen des Dionysos-Rituals. Doch wurde sie, wie schon die Inschrift von Milet vJ. 276/275 vC. belegt (Sokolowski aO. 48), zunehmend zu einer Fiktion u. einem reinen Symbol (Festugière, Études 110/3). Dagegen beschloß allgemein eine Liturgie aus Rausch, Musik u. Tanz die I., wie Texte (Liv. 39, 8, 5. 8; 10, 7; 13, 1f; 15, 9; Max. Tyr. 32, 7; Aristid. Quint. 3, 25; Schol. Lycophr. Alex. 211 [98f Scheer]) u. Ikonographie bezeugen. Dadurch wurde der Myste in die kollektive Freude des θίασος einbezogen wurde, die ihn die künftige im Jenseits erahnen ließ. Der Tanz konnte den Zagreus-Mythos pantomimisch darstellen (Ἰάκχου σπαραγμόν: Lucian. salt. 39). Eine Art Weinsegnung (Iustin. apol. 1, 54, 6; dial. 69, 2), vielleicht begleitet von allegorischen Ausdeutungen der Zerstückelung der Glieder des mit der gekelterten Traube identifizierten Gottes (Diod. Sic. 3, 62, 8; Mythogr. Lat. 3, 12, 5; R. Turcan: Imaginaire du vin [Marseille 1983] 52f), wurde um den Krug gefeiert, der auf dem Medici-Sarkophag neben der Kandidatin dargestellt ist (F. Matz, Die Dionysischen Sarkophage 3 [1969] 378/80 nr. 210 Taf. 221; vgl. Phot. lex. s. v. κρατηρίζων [1, 350 Naber] u. den κρατηριακός aus Apollonia in Thrakien [IGBulg. 1 nr. 401, 6]). Zahlreiche dionysische Vereine verfolgten nur Symposienzwecke. – Von seiner I. bewahrte der Myste Paßwörter oder Erkennungszeichen (Plaut. mil. 1016; Apul. apol. 55, 8; 56, 1. 8: signa et memoracula; P. Boyancé, Une allusion de Plaute aux Mystères de Dionysos: Mélanges A. Ernout [Paris 1940] 29/37; ders., Dionysiaca 38f). Gleich den eleusinischen Mysterien versprach die bakchische τελετή ihren Anhängern ein glückliches Jenseits (Plut. non posse suav. vivi sec. Epic. 27, 1105B), doch schon in diesem Leben heiligte die Hochstimmung der θίασοι das Vergessen alltäglicher Kümmernisse.

b. ‚Orientalische' Mysterien. Dabei handelt es sich um Kulte orientalischen Ursprungs, die im Mittelmeerraum jedoch nur in bereits hellenisierter Form als *Mysterienreligionen auftreten. Das Griechische blieb in der Regel ihre Liturgiesprache (Cumont, Lux 260), u. von griechischer Philosophie u. Astrologie sind alle mehr oder weniger geprägt. Auch der Einfluß des eleusinischen Modells ist nicht zu bestreiten, zumindest nicht für die I. der Isis u. der Kybele. Der Eumolpide Timotheos, der sich eingehend für den phrygischen Kult interessiert hatte (Arnob. nat. 5, 5), war als Experte an der Einrichtung des Serapis-Kultes beteiligt (Plut. Is. et Os. 28, 362A; Nilsson, Rel.^{2} 2, 94f. 156; C. Schneider, Kulturgeschichte des Hellenismus 2 [1969] 840f). Gleichwohl bewahrten diese I. genügend exotische Züge, um den Nimbus von Esoterismus u. Fremdheit in sich zu vereinen. Ein weiteres gemeinsames Merkmal der oriental. Kulte besteht darin, daß sie sich in einem Klima von Unsicherheit, geistiger u. zeitlicher Ungewißheit, entwickelten, in einer Zeit, in der Tyche herrscht (ebd. 830/3). Gegen die unangenehmen Überraschungen des Zufalls, aber auch gegen den astralen Fatalismus suchte man Garanten in der I. Die oriental. Religionen bieten, zumindest in ihrer aus römischer Zeit bekannten Form, dem Mysten eine Erklärung der Welt u. der Bestimmung des Menschen. Sie integrieren den einzelnen in eine umgreifende Ordnung des Kosmos oder der göttlichen Gnade, der Vorsehung. Das war schon das ganz Neue der hellenist. Mysterien gegenüber den eleusinischen. Doch entfaltet sich ihre Saat in griechischem oder griechisch-römischem Milieu, häufig in Verbindung mit den kosmopolitischen Entwicklungen der griech. Philosophie.

1. Isis u. Osiris. Über die Mysterien von *Isis u. Osiris sind wir vor der röm. Zeit kaum unterrichtet. Nach dem Vorbild des *Hekataios v. Abdera (Nilsson, Rel.^{2} 2, 285) verschmilzt Diodor Sic. (1, 96, 4 = Orph. frg. 293 Kern) die τελετή des Osiris mit der des Dionysos, die Isis-I. mit der der Demeter u. schreibt, wie schon Herodot (2, 49. 81), den orphisch-dionysischen wie den eleusinischen Mysterien ägyptischen Ursprung zu (vgl. Diod. Sic. 1, 22, 7. 23, 2f. 97, 4). Vergleiche der Jenseits-Vorstellungen (Qualen der Gottlosen, Gefilde der Seligen) legen nahe, daß die Isis-Osiris-Mysterien vielleicht schon

zZt. des Hekataios eine Art Unterweltsreise in Bildern oder Worten einschlossen. Doch gibt erst *Apuleius v. Madaura (um 170/75 nC.; S. Lancel, Art. Africa II: RAC Suppl. 1, 144/9) nähere Auskünfte über die Isis-I. Die (parodistischen oder aretalogischen?) Absichten der Lucius-Erzählung (Apul. met. 11) mahnen zur Vorsicht. Dennoch dokumentiert sie einige psychologische u. kultische Gegebenheiten. – Die Initiative zur I. geht nicht vom Kandidaten aus, wenn auch Lucius' Hilferuf (ebd. 11, 2, 4) anscheinend Isis' Eingreifen auslöst. Man wird berufen durch die göttliche Gnade (ebd. 11, 21, 4/6. 22, 5. 29, 4; Reitzenstein, Myst. Rel.³ 252/4; A.-J. Festugière, Personal religion among the Greeks [Berkeley 1954] 78). Man entscheidet nicht selbst, sich initiieren zu lassen, sondern ist dazu vorherbestimmt (Apul. met. 11, 21, 8: nuncupatum destinatumque) durch die dignatio der Isis (ebd.; 11, 22, 5) oder des Osiris (ebd. 11, 29, 4). Die Göttin legt den Tag fest u. bestimmt den Offizianten (11, 21, 4) durch Hinweise im Traum (11, 22, 3). Der das Sakrament spendende Priester ist divino quodam stellarum consortio (ebd.) an den zu Ordinierenden gebunden, der Vorsehung der Regina Caeli (*Himmelskönigin) entsprechend (11, 2, 1. 5, 1). In dieser Vorsehungsordnung (11, 5, 4. 15, 4. 21, 7) stimmt die Güte der mitfühlenden Isis (11, 5, 1. 4: tuos miserata casus) mit dem Stand der Gestirne überein. Die tröstliche Erscheinung der Göttin u. das Wunder der reformatio, die Lucius seine menschliche Gestalt zurückgibt, gehen der I. vorauf, statt ihr wie beim Mysten der Kabiren zu folgen. Die τελετή vollendet u. stärkt die physische Gesundheit. Sie krönt die göttlichen Wohltaten (11, 21, 1: spe futura beneficiis praesentibus pignerata) u. erscheint wie ein ‚neues Heil' (11, 21, 7: novae salutis). So gibt Lucius' Remetamorphose, der mit seiner Eselsgestalt das durch Seth verkörperte Böse ablegt, einen Vorgeschmack der Wiedergeburt des Mysten (Reitzenstein, Myst. Rel.³ 262f). – Dies ist der Lohn langen Wartens. Der Kandidat unterwirft sich der Prüfung von Zeit u. Gehorsam gegenüber den Anweisungen von oben (Apul. met. 11, 21, 5f). Nach einer ersten Periode der Enthaltsamkeit (ebd. 11, 21, 9) wird der Initiand von einer religiosa cohors zum Bad des Stadtviertels geleitet, wo ihn der Priester mit einer Reihe von kreisförmigen *Besprengungen (11, 23, 1: purissime circumrorans), d. h. prophylaktisch, reinigt. Hat dieser Ritus irgendeine Beziehung zur Erfrischung des Verstorbenen im Pap. Rhind 1 (Reitzenstein, Myst. Rel.³ 220f)? Lucius ist noch nicht rituell gestorben, doch hat man vermutet, das Bad erinnere an Osiris' Tod durch *Ertrinken im Nil (M. Malaise, Les conditions de pénétration et diffusion des cultes égyptiens en Italie [Leiden 1972] 232). Sodann wird der Myste zehn Tage noch strengerer Enthaltsamkeit (von Fleisch u. Wein) unterworfen (Apul. met. 11, 23, 2). – Die eigentliche I. erfolgt nachts (ebd. 11, 23, 3/7). Der Myste empfängt Geschenke u. wird mit einem neuen Gewand aus weißem Leinen bekleidet (11, 23, 4). In das Adyton des Heiligtums geführt, wird er als gestorben betrachtet (11, 23, 7; vgl. 11, 21, 7: ad instar voluntariae mortis; Reitzenstein, Myst. Rel.³ 182; F. Dunand, Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée 3 [Leiden 1973] 246f; Griffiths 296f). In fiktiver Form vollzieht seine Seele postum die Reise bis zum Mond, dem Aufenthaltsort der Verstorbenen (F. Cumont, Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains [Paris 1942] 177/252) u. der Persephone (Plut. fac. orb. lun. 28, 943B; Apul. met. 11, 23, 7: calcato Proserpinae limine), von wo er durch die Elemente wieder herabsteigt (ebd.: per omnia vectus elementa remeavi). Lucius' Aussage, er habe die Sonne media nocte gleißen gesehen, kann auf eine ägypt. Vorstellung anspielen, nach der das Gestirn die Nacht in der Totenwelt verbringt (Loisy 150; vgl. aber J. Dey, Παλιγγενεσία. Ein Beitrag zur Klärung der religionsgeschichtlichen Bedeutung von Tit. 3, 5 [1937] 94 u. Nilsson, Rel.² 2, 635). Man hat diesen mehrdeutigen Bericht durch Autosuggestion oder Halluzination zu erklären gesucht (De Jong aO. [o. Sp. 103] 322; vgl. Griffiths 306), doch keine Stelle des Textes rechtfertigt diese Annahme (Loisy 151). Eine rein ekstatische Vision schließt Dibelius 4 im Gegensatz zu Cumont, Or. Rel. 245_{106} aus. W. Wittmann (Das Isisbuch des Apuleius [1938] 100/2) überbewertet willkürlich den Anteil des ‚Fanatismus'. A priori ist der Gebrauch von Drogen oder Schlafmitteln in den Mysterien nicht auszuschließen (Merkelbach, Roman 50f. 83. 103. 134. 184f; F. M. D. Darsy, Recherches archéologiques à Sainte-Sabine [Città del Vat. 1968] 48; Burkert, Mysterien 91f). Loisy 151f erklärt alles mit dem intensiven Glauben des durch Nahrungsenthaltung

u. Gebet übererregten Mysten: Eine Abfolge von Riten u. Bildern habe den Tod u. die Auferstehung des Initianden dargestellt. Wie dem auch sei, Lucius war überzeugt, geistig ‚wiedergeboren' zu sein (Apul. met. 11, 21, 7. 24, 5), nachdem er es körperlich schon in seiner menschlichen Gestalt war (ebd. 11, 16, 4: renatus quodam modo); der Priester, der ihn initiiert hatte, war fortan sein ‚Vater' (11, 25, 7). Seinem früheren Leben war er abgestorben, wie der Novize, der einem Orden beitritt (Nilsson, Rel.[2] 2, 637); vgl. A. D. Nock, Conversion (Oxford 1933) 138/44. – Die zwölf Gewänder, mit denen Lucius bekleidet wird (Apul. met. 11, 24, 1), bezeugen, daß er die zwölf Tierkreiszeichen durchmessen hat (Cumont, Or. Rel. 283_{69}; Griffiths 308f). Anders gesagt, die Isis-I. stellte rituell das Abenteuer der Seele dar, die nacheinander verschiedene Sterngewänder anlegt (*Gewand der Seele), entsprechend der Theorie, die später von den Neuplatonikern aufgestellt wurde u. die sich auch im Mithrasglauben (?) findet (Cumont, Mysterien 130: beachte den Namen des in die Mysterien einführenden Priesters: Mithras). Zum Schluß legt der Myste das Gewand der Unsterblichkeit an, die mit apotropäischen *Greifen u. *Drachen verzierte Olympiaca stola (Apul. met. 11, 24, 2f; Griffiths 311f). Gekrönt ad instar solis (ebd. 314f) u. mit einer *Fackel in der Rechten, wird er in vicem simulacri angebetet, d. h. wie ein geweihtes Götterbild (P. Boyancé, Théurgie et télestique néoplatoniciennes: RevHistRel 147 [1955] 189/209). Ein Mahl beendet die Zeremonie (Apul. met. 11, 24, 4). Am übernächsten Tag wird das gleiche Zeremoniell wiederholt u. mit einem Festbankett zur Angliederung an die Gemeinschaft beschlossen (ebd. 11, 24, 5; Griffiths 318f). – Ein Jahr später wird Lucius eingeladen, sich in die Osiris-Mysterien einweihen zu lassen (Apul. met. 11, 26, 4). Ein warnendes Traumgesicht zeigt ihm den Osiris-Mysten als Bacchanten thyrsos et hederas et tacenda quaedam gerens (ebd. 11, 27, 4). Doch näherhin ist es die Erleuchtung, die diese Osiris-I. (11, 27, 2. 28, 5: illustratus) u. eine darauf folgende dritte (11, 29, 5: illustrari) charakterisiert (vgl. Reitzenstein, Myst. Rel.[3] 264). Osiris ist die Sonne der Verstorbenen. Doch wie Dionysos-Zagreus (Plut. Is. et Os. 25; Serv. Verg. georg. 1, 66, 171 Thilo = Orph. frg. 213 K.) versinnbildet der von Isis wieder zusammengesetzte Osiris die Rückkehr ins Leben, in ein neues Leben (Apul. met. 11, 21, 7: novae ... salutis; vgl. Nilsson, Rel.[2] 2, 636f), die Wiederherstellung des Logos, den die Göttin ‚den zur Gottwerdung Initiierten' beschert (τοῖς τελουμένοις θειώσεως: Plut. Is. et Os. 2, 351f; F. M. M. Sagnard, La gnose valentinienne et le témoignage de s. Irénée [Paris 1947] 587). – Im Verständnis der Isis- u. Osiris- (oder Serapis-) Gläubigen verfolgte die I. mithin einen doppelten Zweck: 1) den einzelnen zu schützen vor den Wechselfällen Fortunas (Apul. met. 11, 15, 4: Lucius de sua fortuna triumphat) oder vor dem blinden Geschick (ebd. 11, 15, 2: Fortunae caecitas), an deren Stelle die Vorsehung tritt, die Sicherheit in dieser Welt gewährleistet (11, 15, 5: tutior atque munitior; vgl. 11, 27, 9. 28, 6 u. Festugière, Religion aO. [o. Sp. 113] 72/7); 2) seinem Wesen durch eine vorweggenommene, schützende u. vorsorgliche Vergöttlichung einen glücklichen Übergang in das Jenseits zu sichern (vgl. ders., Hermétisme 330). Wegen der häufig vorzeitigen Todesfälle (Turcan, Sarcophages 568) weihte man daher Isis die Kinder (V. v. Gonzenbach, Untersuchungen zu den Knabenweihen im Isiskult der röm. Kaiserzeit [1957]). Die I. besiegelt eine Wesens-Änderung, vergleichbar der von Osiris zu Serapis (Plut. Is. et Os. 28, 362B). – Das Leben des Mysten oder des angehenden Mysten ist Isis ‚verpflichtet' (Apul. met. 11, 6, 5: vadata; vgl. Griffiths 163f). Wie ein Soldat ist er durch seinen Eid an die hl. Truppe der Eingeweihten gebunden (Apul. met. 11, 15, 5; Reitzenstein, Myst. Rel.[3] 192). In den Zeremonien erscheinen das makellose Weiß der Leinengewänder u. die glattrasierten Köpfe der Mysten wie äußere Zeichen ritueller Reinheit (Apul. met. 11, 10, 1f; Griffiths 189/93). Die offensichtlichste Folge der I. bildet schließlich nach Apuleius' Bericht die Freude des Gläubigen beim täglichen Pastophorendienst (Apul. met. 11, 30, 5: munia ... gaudens obibam).

2. Attis. Wie die Isis-I. gliedert auch die des *Attis (H. Strathmann: o. Bd. 1, 889/99) den Mysten einer Priesterschaft an u. besiegelt zugleich eine Wandlung. Bedingung für die Feier der Mysterien der Großen Göttermutter waren Entmannung u. Weihe der *Galli (Iustin. apol. 1, 27, 4; Paul. Nol. carm. 19, 187); ihre Raserei wird als ‚mystisch' bezeichnet (Prud. perist. 10, 1063; vgl. Aret. 3, 6, 11 [CMG 2, 43f]; Nock 120). Die Ἀτταβόκαοι von Pessinunt trugen den Titel ‚Mysten

der Mysterien der Göttin' (Ditt. Or. 540f). Der Gallos, der Kybele seine Männlichkeit opfert, wird dadurch zu Attis (wie der Dionysos-Myste ein Bakchos wird). Da jedoch das röm. Recht den Bürgern *Kastration untersagte, mußte das *Taurobolium (Vermaseren, Cybele 101/5; Sfameni Gasparro, Soteriology aO. [o. Sp. 104] 107/18) als Ersatzopfer gedeutet werden, das einen neuen Attis hervorbrachte, ohne ihn zum Eunuchen zu machen. In die Grube hinabgestiegen (Prud. perist. 10, 1012), durchtränkt sich der zu Ordinierende mit dem Blut des Opfertieres, als ob er dessen Tod übernähme. Man begegnet hier der (für jede I. wesentlichen) Vorstellung eines rituellen Todes. Dieser symbolische Tod des Empfängers des Taurobolium, den man wie einen Attis anbetet, ist die Bedingung seiner Wiedergeburt oder seines natalicium (Sfameni Gasparro, Soteriology aO. 116f). Man nennt ihn in aeternum renatus (CIL 6, 510), obschon das Opfer alle zwanzig Jahre erneuert werden muß. Das griech. u. lat. Vokabular gleicht das Taurobolium einer τελετή an (CIL 6, 1779, 27: teletis ... taureis). Der Attispriester ist mit einem Siegel bezeichnet, das seine Zugehörigkeit zur Göttin weiht (Prud. perist. 10, 1076: sacrandus accipit sphragitidas; Loisy 104f; Cumont, Lux 423f). – Soweit handelt es sich um öffentliche Riten. Gab es daneben auch geheime? Der Ausdruck initium Caiani im Filocalus-Kalender am 28. III. ist noch nicht geklärt. Doch Clemens v. Alex. (protr. 2, 15, 3) u. Firmicus Maternus (err. 18, 1) überliefern zwei Varianten der Formel oder des ‚Symbolons', das die Attismysten sprachen, um den Vollzug der voraufgegangenen Riten zu bezeugen (Nilsson, Rel.[2] 2, 647; Vermaseren, Cybele 116/9). Nach Clemens sprachen sie: ‚Aus der Pauke habe ich gegessen, aus der Zymbel getrunken, ich habe die Opferschale getragen (ἐκερνοφόρησα), heimlich bin ich in das Brautgemach eingegangen' (Festugière, Études 48/50). Die griech. Version bei Firmicus Maternus kennt den dritten rituellen Akt nicht u. ersetzt den vierten durch die Formel γέγονα μύστης Ἄττεως, was er mit religionis secreta perdidici übersetzt. Tatsächlich könnten die beiden ‚Symbola' bei zwei Abschnitten der Einweihung angewandt worden sein, denn Firmicus Maternus präzisiert weiter: ut in interioribus partibus homo moriturus possit admitti. Was er notiert, könnte deshalb eine vorbereitende I. betreffen, die dem Mysten das Recht gab, das Heiligtum zu betreten (vgl. o. Sp. 89; s. u. Sp. 139 zu den wahrscheinlichen Bedeutungen von ἐμβατεύειν). Das vierte Glied des Symbolon bei Clemens bezieht sich offensichtlich auf eine Hierogamie: Der Myste vereinigt sich, wie ein neuer Attis, mit Kybele u. erlangt damit die höchste u. endgültige Weihe. Wenn ihn Firmicus als moriturus qualifiziert (Nilsson, Rel.[2] 2, 649; Vermaseren, Cybele 117; Sfameni Gasparro, Soteriology aO. 79), so kann dieses Partizip Futur einen doppelten Sinn haben: apologetisch (vom christl. Standpunkt aus) u. rituell (aus der Sicht der Attisgläubigen, denn der Myste stirbt wie Attis, um sich Kybele zu weihen). Die Kybele-I. umfaßte jedenfalls einen Kommunionritus unter zwei Gestalten: aus der Pauke, aus der der Myste Brot nehmen mußte, u. aus der Zymbel, die vielleicht als Milchbecher diente, denn Sallust. Philos. de diis 4, 10 schreibt: ‚der Genuß von Milch bezeichnet unsere Wiedergeburt'. Den Märzfesten gingen Fasttage voraus (ebd.) u. wahrscheinlich auch die I., die der Filocalus-Kalender vielleicht mit initium Caiani bezeichnet. Die meisten Zeugnisse über die Kybele-I. sind relativ spät (3./4. Jh. nC.). Entwickelt haben sich diese ‚Mysterien' am Schnittpunkt unterschiedlicher, vor allem eleusinischer, Einflüsse, u. im 4. Jh. nC. ist auch die Nachahmung christlicher Riten nicht undenkbar. – Eine nächtliche Zeremonie, von der Firmicus Maternus berichtet (err. 22, 1f), hat man auf den phrygischen Kult bezogen (H. Hepding, Attis, seine Mythen u. sein Kult = RGVV 1 [1903] 165/7; H. Graillot, Le culte de Cybèle [Paris 1912] 127/31; Tröger 29). Andere verbinden diese Nachricht mit dem *Adonis-Kult (vgl. W. Atallah, Adonis dans la littérature et l'art grecs [Paris 1966] 282f). Die Gläubigen weinen um ein Götterbild, das auf einem Bett liegt; dann wird der Raum schlagartig erleuchtet; der Priester salbt die Kehlen der Anwesenden u. spricht zu ihnen: ‚Nur Mut, Mysten, der Gott ist gerettet, u. uns erwächst das Heil aus seinen Leiden'. Das Los der Gläubigen hängt mit dem der Gottheit zusammen, mit seinem Tod u. seinem ‚Heil' (d. h. seiner Wiederbelebung). Was bezeichnet die Salbung? Trost oder Unsterblichkeit? Vgl. Reitzenstein, Myst. Rel.[3] 400f. In jedem Fall paßt der Kontext (err. 22, 3: iacentia lapidis membra componis) anscheinend besser zu Osiris als zu Attis. Daß es Adonis-Myste-

rien gab, ist trotz Cumont (Or. Rel. 259_{63}; ders., Le δεσμοφύλαξ d'Adonis: Syria 22 [1941] 292/5; ders., Lux 262f) mehr als zweifelhaft (Atallah aO. 274/301).

3. Mithras. Die Mithras-Mysterien stammen ursprünglich eher aus Geheimgesellschaften als aus magisch-agrarischen Kulten wie dem von Eleusis. Sie sind aus einer militärischen Widerstandsorganisation gegen den röm. Expansionismus hervorgegangen, die von Soldaten des Mithridates Eupator ideologisch beeinflußte Seeräuber aus Kilikien vereinte (Plut. Pomp. 24; Cumont, Mysterien 27. 33). Mithras ist der Gott des Eides (sacramentum). Dies erklärt zugleich, daß im Kampf gegen Rom vereinigte Partisanen seinen Schutz anriefen u. daß er in der röm. Kaiserzeit zahlreiche Anhänger unter den Soldaten fand. – Die Mithras-I. besiegelt vor allem die Solidarität, die aufgrund eines Treueschwurs die συνδέξιοι unerschütterlich verbindet (F. Cumont, Rapport sur une mission archéologique à Doura-Europos: CRAcInscr 1934, 108; F. J. Dölger: ACh 5 [1936] 286f; M. Le Glay, La δεξίωσις dans les mystères de Mithra: Études Mithriaques = Acta Iranica 17 [Téhéran / Liège 1978] 279/303). Diese Solidarität wird mit einem Mahl, dem zentralen liturgischen Akt, besiegelt. So sehen auch die Krypten, natürliche oder künstliche Grotten, in denen sich die Mithrasanhänger versammelten, wie Speiseräume aus mit zwei Sitzreihen (podia) zu beiden Seiten des für die Bedienung erforderlichen Mittelganges. Die I. gliedert einen neuen Tischgenossen ein. Diese Eingliederung ist um so stärker, je begrenzter die Gemeinschaften sind. Manche Mithräen konnten nicht mehr als zwölf Tischgenossen aufnehmen. Es handelt sich um eine Religion von Kleingruppen. Bei diesen brüderlichen Mahlfeiern weihte man Brot (Tert. praescr. 40, 4: celebrat et panis oblationem) u. Wasser (Iustin. apol. 1, 66, 4), wahrscheinlich auch Wein, u. aß das Fleisch geopferter Tiere (R. Turcan, Les autels du culte mithriaque: L'espace sacrificiel dans les civilisations méditerranéennes de l'Antiquité [Paris 1991] 217/25). – Außer dem Sonntag mußten die Tag-u.-Nachtgleichen u. die Sonnenwendtage in besonderer Weise geheiligt u. deswegen durch I. ausgezeichnet werden. Die sieben Grade, deren jeder unter dem Schutz eines Sternes stand, weihten die verschiedenen Funktionen, die die Mysten in der Gemeinschaft ausübten (Merkelbach, Mithras 77/129). Man zeigte den Initiierten eine Leiter mit sieben Toren (Orig. c. Cels. 6, 21), deren Planetenordnung sich in umgekehrter Reihenfolge mit der der Woche deckt (Turcan, Mithras 47/61). Das paßt schlecht zur Hierarchie der Initiierten sowie zur Abstufung der Gestirnsphären; daher haben F. Cumont u. andere dieses Symbol fälschlich auf den Abstieg der Seelen u. deren Rückkehr ins Empyreum (Genesis u. Apogenesis) bezogen (vgl. aber R. Beck, Planetary gods and planetary orders in the mysteries of Mithras [Leiden 1988] 73/85). Die goldene oder Sonnen-Tür entspricht der von den Magoi angekündigten Herrschaft Apollos (Nigid. Fig. frg. 67 Swoboda; Verg. ecl. 4, 10: tuus iam regnat Apollo). Auf diese mithräische Endzeit spielt vielleicht Tertullian an (praescr. 40, 4: imaginem resurrectionis inducit). Doch dieser ‚Schein der Auferstehung' (eine Nachäffung des Teufels) kann hic et nunc der leiblichen Stärkung entsprechen, die das Mahl der Mysten in Gemeinschaft mit Mithras gewährte u. das endgültige Heil erahnen läßt (über einen vermuteten Mithraskatechismus: W. M. Brashear, A mithraic catechism from Egypt. P. Berol. 21196 [Wien 1992], vgl. R. Turcan, Un ‚catéchisme' mithriaque?: CRAcInscr 1992, 549/64). – Die Fresken von Capua führen die Riten vor Augen, die der Aufnahme des Kandidaten vorausgingen. Er ist nackt u. hat die Augen verbunden (Vermaseren, Mithriaca 1, 26/8 Taf. 21f). Wie in nahezu allen Mysterien muß der Kandidat durch ein Bad gereinigt werden (Tert. bapt. 5, 1; praescr. 40, 3). Die ‚Soldaten' werden auf der Stirn bezeichnet (ebd. 4; F. J. Dölger, Die antiken Köpfe mit dem stehenden u. liegenden Kreuz: ACh 2 [1930] 294; Cumont, Mysterien 144; vgl. den ‚General' auf dem Ludovisi-Sarkophag [H. v. Heintze, Studien zu den Porträts des 3. Jh. nC. 4: RömMitt 64 (1957) 69/91]). Der Ritus des auf einem Schwert dargebotenen Kranzes (Tert. cor. 15, 3: quasi mimum martyrii) prüft den Mut des Kandidaten durch eine Drohung oder Simulation des Todes. Eine Malerei im Mithräum von Capua zeigt einen auf dem Bauch ausgestreckt liegenden nackten Mann (Vermaseren, Mithriaca 1, 43f Taf. 26). Darin hat man das Bild einer mors voluntaria oder einer dem Aufnahmeritus in den Priester- oder Mönchsstand der katholischen Kirche vergleichbaren Prostratio gesehen (V. Tran Tam Tinh, Le culte des divinités orientales

en Campanie en dehors de Pompei, de Stabies et d'Herculanum [Leiden 1972] 173). Der *Honig spielt in der I. der ‚Löwen' (Porph. antr. Nymph. 15) u. der ‚Perser' eine bedeutende Rolle (ebd. 16). Die Mysten werden auch durch Feuer geweiht (Tert. adv. Marc. 1, 3, 5; P. Beskow, Branding in the mysteries of Mithras: Bianchi, Mysteria 487/501; R. Turcan, La physica ratio des ‚Lions' mithraiques: Foi – Raison – Verbe, Festschr. J. Ries [Luxembourg 1993] 239/50). Entwicklung u. Bedeutung des Mithras-Rituals, das aus einer bio-kosmischen Symbolik u. einer vielfältigen Tradition hervorgeht, werfen viele, noch unzureichend geklärte Fragen auf (Gordon; R. Beck, Mithraism since F. Cumont: ANRW 2, 17, 4 [1984] 2002/115). – Frauen waren von der I. ausgeschlossen, obgleich Porphyrios auch von ‚Löwinnen' neben den ‚Löwen' in der Hierarchie der Mysten spricht (abst. 4, 16 [254, 7f Nauck]; vgl. Gordon 57f). Der Mithraskult hat die ihm von Anfang an eigene Struktur u. Geistigkeit soldatischer Verbände bewahrt. In dieser Religion durch Fahneneid gebundener ‚Soldaten' waren die Anbeter des Gottes mit seinen Mysten identisch; jeder Eingeweihte ist ein Priester (ebd. 117; A. D. Nock, The genius of mithraism: JournRomStud 27 [1937] 108/10). Dies deckt sich mit gewissen Aspekten des Christentums.

c. Zusammenfassung. Der Ritus der I.-Kulte umfaßt: a) die Verpflichtung zur Geheimhaltung (also einen Eid), b) vorausgehende Reinigungen, c) die Übergabe von σύμβολα u. (oder) eines ἱερὸς λόγος, d) eine Simulation des Todes (mit oder ohne Abstieg in die Totenwelt), e) eine visuelle Offenbarung (Mysterienspiel, beleuchtete Götterbilder, verschiedene hl. Gegenstände) u. f) eine Wiedergeburtsspeise oder ein Aufnahmemahl. Die Funktionen der I. lassen sich wie folgt zusammenfassen: a) sie gliedert den einzelnen einer Gruppe privilegierter Gläubiger an, b) schützt ihn gegenwärtig oder präventiv in dieser u. der anderen Welt, c) liefert ihm eine Erklärung der Welt u. seines eigenen Schicksals u. d) verbindet ihn enger, ja identifiziert den Mysten mit der Gottheit u. läßt ihn zu neuem Leben geboren werden (renatus).

d. Okkultismus u. Philosophie. Schon früh haben die Griechen die Verbindung der Mysterien mit der Philosophie betont; seine volle Blüte entfaltete dieses Thema jedoch erst in hellenistischer u. römischer Zeit. Damals wurde es bei verängstigten Seelen aller Gesellschaftsschichten, vor allem aber unter Gebildeten, geradezu Mode, sich initiieren zu lassen, weil man nach Entrinnen u. Offenbarung verlangte, rein lehrhafte Erklärungen jedoch die geradezu krankhafte Neugier nicht befriedigen konnten. Dies bezeugen Apuleius, Aelius Aristides, die Confessio Cypriani (*Cyprianus II) u. die des Arztes Thessalos (Festugière, Révélation 1, 38/40. 52/9). Lucians Νεκυομαντεία parodiert die Geschichte vieler Gebildeter, die, von den Philosophenschulen enttäuscht, die Götter in der anderen Welt befragen wollen: Menippus sucht einen Magier auf, der ihn zum Zweck eines Abstiegs in die Unterwelt (Lucian. nec. 9/15) vorbereitenden Beschwörungen u. Reinigungen (ebd. 6) unterwirft. Dieser Magier Mithrobarzanes ist eine Art Schamane, der die gleiche mystagogische Rolle spielt wie die Sibylle bei Aeneas (Norden aO. [o. Sp. 88] 199f; P. Boyancé, La religion de Virgile [Paris 1963] 134f). Wie die Kandidaten in bestimmten Mysterien muß der Arzt Thessalos (drei Tage) fasten, bevor er Asklepios zu sehen bekommt, der ihm die geheimen Beziehungen zwischen Pflanzen u. Tierkreiszeichen offenbart (Festugière, Révélation 1, 57). – In diesem geistes- u. kulturgeschichtlichen Kontext wurde τελετή gleichbedeutend mit übernatürlicher Vision. Wie o. Sp. 103 erwähnt, garantierte die I. in die Mysterien von Samothrake heilbringende Erscheinungen; Bedingung der Isis-I. ist eine Erscheinung der Göttin, mit der der Myste durch Offenbarungen im Traum verbunden bleibt (s. o. Sp. 113). Ebenso vollzieht sich die Befragung von Orakeln, namentlich von Klaros u. des Trophonios, mit Hilfe einer Art μύησις (Nilsson, Rel.[2] 2, 476; Nock 118). Der Priester von Kolophon trinkt Wasser, das, Jamblich zufolge (myst. 3, 11 [113 des Places]), das leuchtende ‚Pneuma' in ihm reinigt, ein Ausdruck, den zeitgenössische Christen nur mit der Erleuchtung durch die Taufe assoziieren konnten. Zu den mysterienhaften Orakeln *Alexanders v. Abonuteichos gehörte, nach einer Eleusis imitierenden πρόρρησις, eine wahre Flut dramatischer Geburten u. Hierogamien, Tänze u. Fackelträger (Lucian. Alex. 38f). Der Hierophant u. Prophet behauptete, von Zeus gesandt zu sein, um die Menschen des Heiles zu versichern (ebd. 40). – Alle echten u. unechten Formen

von Mysterienreligionen wollen dem Initianden etwas enthüllen. So wird das Wort τελετή schließlich auf jede Art göttlicher Offenbarung angewandt, selbst wenn sie nur im Traum erfolgt (Nock 119f; vgl. Damasc. vit. Isid. 131 [133, 10/4 Westermann] = Phot. bibl. cod. 242 [6, 34 Henry]), aber auch auf die Geheimwissenschaften, Magie (Weihe einer Gemme: Bonner aO. [o. Sp. 88] 14/6; Festugière, Amulettes aO. [o. Sp. 88] 82f; Nock 118; vgl. Nilsson, Rel.[2] 2, 697), Alchemie u. Astrologie (ebd. 623). Für Vettius Valens wie für Firmicus Maternus bildet die Astrologie eine Art mysterienhafter Gnosis (W. u. H. G. Gundel, Astrologumena [1966] 218f; vgl. F. Cumont, L'Égypte des astrologues [Bruxelles 1937] 154), verkehrter Seelen unwürdig (Firm. Mat. math. 2, 30, 14). Wer sich dem Studium der Himmelserscheinungen zuwendet, reinigt seinen Geist von schlechten Leidenschaften, initiiert ihn in eine Art kosmischer Liturgie (ebd. 8, 1, 7). Entsprechend gehört im Lateinischen initiare zum Vokabular der Magie (A. Abt, Die Apologie des Apuleius v. Madaura u. die antike Zauberei = RGVV 4, 2 [1908] 259f), u. zwar im Sinne von ‚verzaubern', d. h. ‚in die Gemeinschaft mit den Göttern eintreten lassen'. Die Verwendung von Mysteriensprache u. -handlung in dieser ps-wissenschaftlichen Literatur hebt die Tatsache hervor, daß sie zu Gott führen will (Festugière, Révélation 1, 82; 260/2 zur Alchemie als mystischer Religion). Folgt man Merkelbach (Roman), hätte sich die Mysterienbegeisterung sogar auf den Roman erstreckt (vgl. aber Turcan, Roman aO. [o. Sp. 92] 149/99; B. P. Reardon, Courants littéraires grecs des 2e et 3e s. ap. J.-C. [Paris 1971] 393/8). – Allgemein gesprochen, erwartet man von I. die Entschlüsselung eines theo-kosmologischen Rätsels oder die Lösung eines philosophischen Problems. Folglich fällt unter den Begriff Mysterium auch jede Art religiöser Zeremonie, die als symbolische Darstellung einer abstrakten Idee gedeutet wird (L. Preller, Beiträge zur Religionsgeschichte des Alterthums: Philol 1 [1846] 349/51; Th. Schreiber, Apollon Pythoktonos [1879] 66_{44}; Festugière, Révélation 1, 38_{2}). Den Neuplatonikern erscheinen alle kultischen Darbietungen des griech.-röm. Heidentums wie Mysterien, die eine Wahrheit in sich bergen (J. Bidez [Hrsg.], Vie de Porphyre le philosophe néoplatonicien avec les fragments des traités Περὶ ἀγαλμάτων et De regressu animae [Gand 1913] 21f). Sallustius verknüpft die τελετή mit der gemischten Art von Mythen, d. h. derjenigen, welche Götter u. Kosmos gleichermaßen erklären (de diis 4, 6: ἐπειδὴ καὶ πᾶσα τελετὴ πρὸς τὸν κόσμον ἡμᾶς καὶ πρὸς τοὺς θεοὺς συνάπτειν ἐθέλει; derselbe Ausdruck bei Procl. in Plat. remp. 1, 75, 7 Kroll). Klarer könnte man kaum ausdrücken, daß die I. den Menschen zugleich mit den Göttern wie mit dem Kosmos verbindet. Vgl. auch Porph. abst. 2, 49: δι' ὧν συνάπτεται τῷ θεῷ. Die Mysterien-Zeremonien verlangen eine theologische u. kosmologische Erklärung. Die Welt ist nämlich selbst ein erklärungsbedürftiger Mythos (Sallust. Philos. de diis 3, 3 mit dem Komm. v. A. D. Nock, Sallustius, Concerning the gods and the universe [Cambridge 1926] 45), ein ‚Mysterium', wie bereits Kleanthes schrieb: τὸν κόσμον μυστήριον καὶ τοὺς κατόχους τῶν θείων τελεστὰς ἔλεγε (frg. 538 [SVF 1, 123, 9f]; Wlosok 39; P. Boyancé, Mystères d'Éleusis 466/70; vgl. PsPlat. epin. 986c; Dio Chrys. or. 12, 33; Ch. Clerc, Les théories relatives au culte des images chez les auteurs grecs du 2e s. ap. J.-C. [Paris 1916] 201; Festugière, Révélation 2, 234; Boyancé, Mystères d'Éleusis 469f; Plut. tranqu. an. 20, 477d [das Leben ist eine I. in die Wirklichkeiten der Welt: ὧν τὸν βίον μύησιν καὶ τελετὴν τελειοτάτην; Nock 121 mit Anm. 3]). Die ‚Confessio Cypriani' überträgt die ratio physica der stoischen u. neuplatonischen Allegoriker auf die Mysterien (Festugière, Révélation 2, 40_{4}). In De errore profanarum religionum führt Firmicus Maternus die ägypt., phrygischen, syr. u. pers. Kulte nacheinander auf die Anbetung der Elemente Wasser, Erde, Luft u. Feuer zurück. Der christl. Apologet beruft sich damit auf ps-wissenschaftliche Rechtfertigungen der Mysterienreligionen, freilich um ihre Künstlichkeit anzuprangern. Philosophen wie Porphyrios, Jamblichos, Kaiser Julian u. später Proklos u. Damaskios bemühten sich angestrengt, ihre Systeme oder Elemente ihrer Systeme in den griech. oder griech.-oriental. I. wiederzufinden. – Entsprechend wird umgekehrt sehr früh die Philosophie selbst als I. verstanden, vielleicht von den Pythagoreern, jedenfalls von Platon (Phaedr. 250bc; conv. 209e/10a.e; 211c; Festugiére, Révélation 2, 549; des Places, Platon aO. [o. Sp. 88] 9/23; Boyancé, Mystères d'Éleusis 465. 470f; Tröger 66). Für Platon impliziert I. ver-

zückte Schau, Geborenwerden aus der Vereinigung mit dem Schönen (Festugière, Révélation 2, 549). Auch geschlechtliche Vereinigung (PGM nr. 36, 305f [2, 173 Preisendanz]) u. Zeugung (Ascl. 21 [Corp. Herm. 2, 322, 12f Nock / Festugière]) werden mit einer Art Einführung in die Mysterien der Aphrodite verglichen, die eine besondere Beziehung mit dem Göttlichen knüpft (ebd. $376f_{180}$; vgl. Eph. 5, 32: τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν). Chrysippos gab seinem theologischen Unterricht den Namen τελεταί (E. Bréhier, Chrysippe et l'ancien stoïcisme[2] [Paris 1951] 194 mit Anm. 3; K. Reinhardt, Poseidonios über Ursprung u. Entartung [1928] 77; Boyancé, Mystères d'Eleusis 468; J. Mansfeld, Providence and the destruction of the universe in early stoic thought, with some remarks on the ,Mysteries of philosophy': M. J. Vermaseren [Hrsg.], Studies in hellenistic religions [Leiden 1979] 135. 174. 182). Sogar Epikur benutzte diesen Vergleich (Reitzenstein, Myst. Rel.[3] 133). Diese Angleichung, aus der die Gattung Lesemysterien hervorgeht (s. u. Sp. 127), konnte nur erfolgen, weil die kultischen I. als ausgezeichnete Augenblicke der Erleuchtung im strengen u. übertragenen Sinne des Wortes erlebt wurden. Theon v. Smyrna schneidet den Vergleich systematisch auf das Studium der Philosophie Platons zu (util. math. 14f Hiller; vgl. bereits zu Cicero G. Wojaczek, ΟΡΓΙΑ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ. Zur philosophischen I. in Ciceros Somnium Scipionis: WürzbJbb 9 [1983] 123/45; 11 [1985] 93/128); nach ihm werden es Synesios (Dion 10, 52c [261, 14/7 Terz.]) u. Damaskios tun (in Plat. Phaedon. 1, 168 [101, 8/12 Westerink]). Ebenso wird Proklos die Prinzipien einer platonischen ,Mystagogie' auf seine Schüler übertragen (Marin. vit. Procl. 13 [157, 45f Boissonade]). Bei den Neuplatonikern nehmen (direkte oder indirekte) Bezüge auf die Mysterien überhand. Plotin vergleicht das Abstreifen des Körpers der sich zur Gottheit erhebenden Seele mit der Entkleidung der Initianden (enn. 1, 6, 7; Cumont, Lux 358). Cumont bezog diese Anspielungen auf den Isiskult (Le culte égyptien et le mysticisme de Plotin: MonPiot 25 [1921/22] 77/92), doch vgl. E. R. Dodds, Pagan and Christian in an age of anxiety (Cambridge 1965) 94f, der auf Philo leg. all. 2, 56 verweist. Cumont veranschlagte die Bedeutung der ägypt. Religion in Plotins Bildern u. Philosophie zu hoch (vgl. E. Peterson: TheolLitZt 50 [1925] 485/7; ders., Herkunft u. Bedeutung der μόνος πρὸς μόνον-Formel bei Plotin: Philol 88 [1933] 30/4; Nilsson, Rel.[2] 2, 434_3). Es ist aber bemerkenswert, daß für Plotin wie für Platon die I. eine Reinigung des Geistes voraussetzt, eine sittliche u. intellektuelle Askese, u. in eine lichtvolle Schau in Ekstase u. Vereinigung mit Gott mündet: μόνος πρὸς μόνον (dazu Festugière, Révélation 1, 45). – Nach Plotin u. besonders nach Porphyrios kehrten die nach Geheimwissen strebenden u. von Theurgie begeisterten Neuplatoniker den Vergleich um, indem sie ihn verdinglichten. Nicht zufrieden damit, sich in theosophisch-ehrfürchtiger Haltung in alle möglichen Mysterien initiieren zu lassen (vgl. Labriolle, Réact.[9] 349/51), vollzogen sie, um Erleuchtung zu erlangen, Lichtriten, zB. Maximos v. Eph. (J. Bidez, Note sur les mystères néo-platoniciens: RevBelgePhilHist 7 [1928] 1478; P. Courcelle, Les lettres grecques en occident[2] [Paris 1948] 203; Nilsson, Rel.[2] 2, 454. 682). An die Stelle von Plotins Mystik tritt Jamblichs Mystizismus. Doch der Begriff ἔλλαμψις blieb an der I. haften, mag sie eine geistig-theoretische oder eine rituelle gewesen sein (vgl. Boyancé, Culte 57; ders., Mystères d'Éleusis 464f). – Am Rande des theurgischen Neuplatonismus stehend, doch vom gleichen Geist durchtränkt, kennzeichnet das ,Rezept der Unsterblichkeit' (PGM IV 475/732; Festugière, Révélation 1, 303/8; 3, 169/74), das Dieterich, Mithr. unpassend ,Mithrasliturgie' genannt hat, das geistige Milieu aE. des 3. Jh. nC., in dem der Vollzug innerer Mysterien empfohlen wurde. Wie im Falle positiver I. erhält der Myste den ἀπαθανατισμός durch eine Weihe (PGM IV 522), eine Wiedergeburt (ebd. 647. 718) u. eine sittliche wie körperliche Erneuerung seiner Person (ebd. 495. 503f. 529; Festugière, Révélation 3, 169). Er muß beten, damit ein neues ,Pneuma' in ihm wehe (PGM IV 509), sodann aus den (Sonnen-) Strahlen einen Hauch auf sich ziehen, der ihn erhebt u. ihn bis in den höchsten Himmel in die Gegenwart von Helios emporsteigen läßt. Von dieser strahlenden Vision geblendet, bittet der Myste den Gott, in seiner Seele Wohnung zu nehmen (ebd. 709f). Wie bei der I. des Lucius ist es eine Reise in das himmlische Jenseits, die zu Erleuchtung u. Anbetung führt u. sich in einer Vergöttlichung vollendet (*Jenseitsreise). Der bedeutende Unterschied besteht darin, daß die I. des Lucius

auf Isis' Gnade beruht, während nach dem ,Rezept' das Unsterblichwerden durch eine geeignete Technik aus dem Bereich der Magie erlangt wird.

e. Hermetik. In der griech.-röm. Mysteriosophie nimmt die *Hermetik einen eigenen Platz ein. Reitzenstein (Poim. 248), Geffken (Ausg.[2] 80) u. J. Carcopino (Aspects mystiques de la Rome païenne[6] [Paris 1941] 288f) waren von der Existenz hermetischer Gemeinden überzeugt. Festugière (Révélation 1, 82f) hat Zweifel daran geltend gemacht. Kein hermetischer Text erwähnt oder verlangt die Durchführung einer echten Einweihungsliturgie (ebd. 83). Gleichwohl hängen die ,Hermetica', namentlich Corp. Herm. 13 (Tröger 9/48. 82/97), von der Mysterienliteratur ab; freilich handelt es sich um innere Erfahrungen (Festugière, Révélation 3, 171; 4, 244; Tröger 167), ,Lesemysterien' (Festugière, Idéal 116/32: ,Mystères cultuels et mystères littéraires'); vgl. Turcan, Cultes orientaux 274/6. – Corp. Herm. 13 präsentiert sich als ein ,Logos' über die Wiedergeburt (Festugière, Révélation 4, 211; Tröger 13/35). Die I. besteht in der Übermittlung (παράδοσις: Festugière, Révélation 4, 200_3; Tröger 39) eines ,Logos' u. dem Vorgang, durch den ein neuer Mensch in der Person des Mysten gezeugt wird (γενεσιουργία: Corp. Herm. 13, 21 [209, 6f Nock / Festugière]; Tröger 40); diese Unterscheidung steht in Parallele zu der von λεγόμενα u. δρώμενα in den Kultmysterien (Festugière, Révélation 4, 203 mit Anm. 1; 244). Wie in der Isis-I. des Lucius stellt die Geburt des neuen Menschen eine gnädige Herablassung der göttlichen Barmherzigkeit dar (Corp. Herm. 13, 8. 10 [203, 20; 204, 24 N./F.]), die durch Gebet u. εὐσέβεια erlangt wird (Festugière, Révélation 4, 201); Vorbedingung ist eine Reinigung (Corp. Herm. 13, 7f. 15 [203, 6. 21; 206, 19]; Festugière, Révélation 4, 203). Die zwölf ,Peiniger', von denen der Myste befreit werden muß u. die Hermes ausdrücklich in Zusammenhang mit dem Tierkreis setzt (13, 12 [205, 10/4 N./F.]; Tröger 145), erinnern an die zwölf Gewänder, die Lucius anlegt (s. o. Sp. 115). Die I. will das Wort im Initianden auferbauen: εἰς συνάρθρωσιν τοῦ λόγου (Corp. Herm. 13, 8 [204, 1]; Festugière, Révélation 4, 203; vgl. Gal. 4, 19; Eph. 4, 12); fortan wohnt Gott im Menschen, der sich als Gott erkennt, als Gottessohn (Corp. Herm. 13, 2 [203, 2]). Es liegt eine Wiedergeburt in Gott vor: τὴν ἐν θεῷ γένεσιν (ebd. 13, 6 [203, 2]). Der Myste wird an Leib u. Seele erneuert, ,ein anderer lebt in ihm' (Festugière, Révélation 4, 251 mit Verweis auf Gal. 2, 20). Der neue Mensch wird in Gott ,aus dem Wollen Gottes' geboren, der die geistliche Weisheit in Schweigen aussät (Festugière, Révélation 4, 201). Das Thema von der Hochzeit der mit Gott vereinten Seele ähnelt dem ἱερὸς γάμος der Mysterien (ebd. 220/4), ohne daß deswegen direkter Einfluß angenommen werden müßte (Reitzenstein, Myst. Rel.[3] 245/52; Dieterich, Mithr.[3] 121/6. 134/8; Tröger 69). – Das Einsaugen des göttlichen Fluidums bringt dem Mysten die Erleuchtung (Festugière, Révélation 4, 242f. 248. 255). Er sieht u. ist Licht wie der νύμφος der Mithras-I. (Firm. Mat. err. 19, 1: νέον φῶς; vgl. Corp. Herm. 13, 8 [208, 10]; Festugière, Révélation 3, 155). Die I. endet in Danksagung, Lobpreis u. Akklamation (ebd. 4, 205f. 246/8); dieser Hymnus steht ,am Ende von allem'; er ist die Formel des vollkommen Initiierten. Seine Erneuerung gewährt ihm Zugang zum γένος Gottes (ebd. 238), wie die eleusinische τελετή die Mysten der Demeterfamilie eingliedert (vgl. o. Sp. 101f). Die mystische Erfahrung, die der sich mit der Gesamtheit der Elemente des Kosmos identifizierende Hermetiker erlebt (Festugière, Révélation 4, 163f), erinnert an den Weg des Lucius per omnia ... elementa (Apul. met. 11, 23, 7), hat aber offenbar nichts mit der Reinigung durch die Elemente von Ascl. 28 (Corp. Herm. 2, 334/5 N./F.) zu tun (Cumont, Recherches aO. [o. Sp. 114] 136). Bei der berühmten Taufe im κρατήρ (Corp. Herm. 4) handelt es sich, trotz Tröger 56, um ein Symbol bzw. eine Metapher (A. J. Festugière, Hermetica: HarvTheolRev 31 [1938] 1/12; ders., Révélation 1, 83; van Moorsel 61f). Wie in den Kultmysterien jedoch hat der Initiierte über seine spirituelle Einweihung Schweigen zu bewahren (Festugière, Révélation 4, 207; Tröger 39). – Die hermetische I. ist nicht rein geistig oder philosophisch, sondern magisch-religiös. Wie Festugière zu Recht anmerkt (Révélation 4, 216), besteht sie für den Mysten nicht darin, ,zu sich hinaufzusteigen' (εἰς ἑαυτὸν ἀναβαίνειν), sondern durch den Eingriff eines Prinzips, das dem Kandidaten äußerlich ist u. höher steht, ein anderer zu werden, ein Besessener (κάτοχος), von Gott Bewohnter (ebd. 211/8). Das Heil ist aber nicht auf die Sünde

bezogen; es befreit, wie die Isis-I., von den Sternenmächten (Tröger 144f).

IV. Judentum. Hier interessiert nicht die Frage, inwieweit die *Beschneidung der Juden einem alten I.-Ritus entspricht, der mit der Aufnahme in den Stamm die Zugehörigkeit zu Gott besiegelte (Cumont, Lux 424_3), sondern allein die Mysterienterminologie der hellenisierten Juden. – In der LXX (Nock 121/3) werden die Pluralformen μυστήρια u. τελεταί auf heidnische Riten angewendet (Sap. 6, 22: ironische Anspielung auf esoterische Kulte? 14, 15. 23: euhemeristische Erklärung des *Götzendienstes), während der Singular μυστήριον ein Geheimnis betrifft (Tob. 12, 7; Judt. 2, 2; 2 Macc. 13, 21), das Gott zB. im Traum offenbart (Dan. 2, 18f; vgl. L. Cerfaux, Influence des mystères sur le judaïsme alexandrin avant Philon: Muséon 37 [1924] 37/48). Sap. 8, 4 qualifiziert μύστις die in das Wissen Gottes eingeweihte Weisheit; diese Bedeutung kündigt die Vergleiche Philons an, dem einige die Redaktion des Buches der Weisheit zuschreiben. Josephus vergleicht die jüd. Theokratie mit einer τελετή (c. Ap. 2, 188: ὥσπερ δὲ τελετῆς τινος τῆς ὅλης πολιτείας οἰκονομουμένης), so als ob das Gesetz das Volk lebenslänglich (δι' αἰῶνος) in die Weisheit einweihte, im Gegensatz zu den ‚Mysterien u. I.', die bei den anderen Völkern in Übung sind. Philon gebraucht kaum Mysterienmetaphern, wenn es um jüdische Riten geht, außer im Hinblick auf Aaron u. seine Söhne (Nock 122). Hingegen verwendet er sie reichlich im mystischen Sinne, wenn sie die Deutung der Hl. Schrift oder die direkte Gottesoffenbarung in Ekstase betreffen. In diesem Punkt ist Philon in großem Umfang von der Sprache der griech. Philosophie abhängig.

a. Bibelauslegung als Initiation. Die allegorische Bibelerklärung wird als I. verstanden (E. Bréhier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alex.[3] [Paris 1950] 242/6; J. Daniélou, Philon d'Alex. [ebd. 1958] 135f; Tröger 65). Philon stellt sich selbst als Mystagogen (somn. 1, 26) oder Hierophanten dar (Cherub. 12). Seine Zuhörer sind Mysten (leg. all. 3, 219; Cherub. 12. 48 u. ö.). Die mystische Schrifterklärung, die Philon der literarischen gegenüberstellt (Cherub. 42; Festugière, Révélation 2, 547f), entspricht den Großen Mysterien (leg. all. 3, 100; Cherub. 49; Bréhier, Idées aO. 245). Nur diejenigen sind ihrer würdig, die Gottesfurcht üben (Cherub. 42) u. deren Geist gereinigt ist (leg. all. 3, 100: τελεώτερος καὶ μᾶλλον κεκαθαρμένος νοῦς τὰ μεγάλα μυστήρια μυηθείς; vgl. Wlosok 70). Sie ist ein Geheimnis, das Uneingeweihten nicht preisgegeben werden darf (Cherub. 48). Die Metapher von der Hochzeit Gottes mit der Seele (ebd. 50; Bréhier, Idées aO. 118/20) verdankt nichts dem ἱερὸς γάμος der Mysterien (Festugière, Révélation 4, 223f), sondern ergibt sich direkt aus Plat. conv. 209e/12a, wo die I. auch zu einer Geburt führt (Festugière, Révélation 2, 549f). Die Angleichung der Philosophie an eine I. hat nichts mit irgendwelchen alexandrinischen oder jüd. Mysterien zu tun (Boyancé, Mystères d'Éleusis 468; ders., Études philoniennes: RevÉtGr 76 [1963] 100; dagegen E. R. Goodenough, By light, light [New Haven 1935], vgl. A. D. Nock: Gnomon 13 [1937] 161f). Nach I. Heinemann (Art. Therapeutai: PW 5A, 2 [1934] 2336f; vgl. H. Leisegang, Art. Philo: ebd. 20, 1 [1941] 36/9) verdankt Philon die Vorstellung von der Allegorie als Mysterium den Essenern oder Therapeuten. Tatsächlich aber liegt ein Erbstück der griech. Philosophie vor (Bréhier, Idées aO. 242/6; Boyancé, Études aO. 68/79). Die mystische Exegese ist platonischen, nicht eigentlich hebräischen Ursprungs.

b. Gott als Mysterium. Mit der Bibelauslegung tritt man ein in das Geheimnis Gottes. Gegenstand der Religion ist eine Erkenntnis, die stufenweise erworben wird: Die affirmative Theologie der Mächte stellt die Kleinen Mysterien dieser I. dar, die negative Theologie ihre Großen Mysterien (Philo Abr. 122; Bréhier, Idées aO. 245; Daniélou, Philon aO. 151f). Philon weiß sich von Mose in die Großen Mysterien eingeweiht, mit Jeremias als Hierophanten (Cherub. 49). An anderen Stellen heißt Mose Mystagoge oder Hierophant (spec. leg. 1, 41; somn. 1, 164f; quod deus s. imm. 156; gig. 54; leg. all. 3, 151; vgl. Wlosok 97/102). Ihn ruft man an um Erleuchtung, um Gottesschau (Tröger 65). Er ist der Initiierte par excellence (leg. all. 3, 300), der Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen hat (Wlosok 74f). Hier stößt man auf die zweite Übertragung der Mysterienterminologie: Das Mysterium ist nicht mehr die von Gott inspirierte Schrift, sondern Gott selbst. Es geht nicht mehr um spirituelle Schriftauslegung, sondern um ekstatische Erleuchtung (mut. nom. 39). Philon beruft sich auf die bekannte Feststellung des Aristoteles (de philos. frg. 15

Ross), wenn er über Ekstase schreibt: ἔμαθον μὲν ὃ ἔπαθον, τὸ δὲ διαθὲν ἀγνοοῦσιν (fug. et inv. 138; Boyancé, Études aO. 100). Philon liebt die I.-Metapher der ἔλλαμψις (Bréhier, Idées aO. 200_3; Boyancé, Mystères d'Éleusis 465) u. die ,Lichtterminologie' allgemein (Klein 9f; Wlosok 76/81). Gott ist Licht (Klein 24/31), das sich den Menschen gnadenhaft schenkt (ebd. 57: φωτισμός; 75). Schon bei Philon findet sich das Thema Lichtkleidung (ebd. 61/79; *Gewand der Seele). Die Erleuchtung gehört ausschließlich ,Israel' oder den ,Propheten' (ebd. 55). Abraham ist der Prototyp des Sehers (ebd. 22f; Wlosok 81/4). Das wahre Leben, das das Manna dem Volk Gottes schenkt, ist jenes, das in der Seele der Sehenden strahlt (φωτίζει; fug. et inv. 139; Klein 53). Eingeweihtsein heißt für Philon: erleuchtet sein durch den Logos, der der Seele das göttliche Siegel aufdrückt (fug. et inv. 12; plant. 18f; somn. 2, 45). Das Siegel befindet sich auf dem Brustschild des Hohenpriesters, der menschlichen Gestalt des kosmischen Hohenpriesters, welcher der Logos ist (migr. Abr. 103; vgl. Dölger 66/9; ders., Ichth. 1^2, 17f; G. W. H. Lampe, The seal of the spirit [London 1951] 249; Daniélou, Philon aO. 158; Wlosok 62f. 73). Zur Bedeutung dieses Wortes u. Bildes in der Geschichte der christl. Taufe s. u. Sp. 142f. 148.

c. Initiation als Wiedergeburt in Gott. Die I. ist für Philon auch Wiedergeburt in Gott. Moses Erleuchtung bedeutete zugleich Tod u. Unsterblichkeit (quaest. in Ex. 2, 39; Klein 77). Als Großer Eingeweihter Gottes wurde er an Leib u. Seele wiedergeboren; verwandelt steigt er vom hl. Berg herab, u. der Glanz seines Angesichtes blendet alle, denen er begegnet (vit. Moys. 2, 69; Wlosok 71f). Er ist zu einem neuen Leben geboren u. wie im voraus vergöttlicht (Tröger 65; Wlosok 72f). Der wahre Myste ist jener, bei dem das göttliche ,Pneuma' an die Stelle des menschlichen Geistes getreten ist (J. Pascher, Ἡ βασιλικὴ ὁδός. Der Königsweg zu Wiedergeburt u. Vergottung bei Philon v. Alex. [1931] 260; Klein 73). Philon enthält im Keim die mystische Theologie der als Erleuchtung u. Wiedergeburt verstandenen christl. Taufe (vgl. u. Sp. 141. 143). Gewiß denkt er nicht an den Empfang eines endgültigen Sakramentes; doch auch die ersten Christen verstanden die Taufe nur in eschatologischer Perspektive. Moses Wiedergeburt vollendet sich erst mit seinem Sterben (τελετή = τελευτή). Doch die Freude des Mysten (leg. all. 3, 219; Bréhier, Idées aO. 118. 245) ist wie ein Vorgeschmack des ewigen Glückes derer, die Gott schauen.

V. Gnosis. a. Allgemein. Paulus warnt die Kolosser vor einer menschlichen ,Überlieferung' (παράδοσιν), die er in Beziehung zu den ,Elementen der Welt' entfaltet u. die auf eine gnostische Sekte abzielen kann (Col. 2, 8; G. Bornkamm, Die Häresie des Kolosserbriefes: ders., Das Ende des Gesetzes^2 [1958] 144; E. Yamauchi, Pre-Christian gnosticism [London 1973] 45/7; G. Casadio: XVIII incontro di studiosi dell'antichità cristiana [Roma 1990] 193_{19}). Die Kirchenväter betonen gern alles, was an gnostischen Gedanken u. Riten einem I.-Kult ähnlich sehen kann. Im Hinblick auf jene, die in der Sekte des Ptolemaios die ,vollkommene' (τελείαν) Gnosis besitzen, spottet Irenaeus über die ,in die Mysterien von Achamoth Initiierten' (haer. 1, 6, 1 [SC 264, 92, 609]). Er prangert die ,Mystagogie' der Markosier an (ebd. 1, 15, 6 [252, 501]; vgl. Hieron. ep. 75, 3). Auch die Simonianer haben ihre Mystagogie (haer. 1, 21, 3 [298, 888]), ihre Mystagogen (1, 21, 1 [294, 860]), mystici sacerdotes (1, 23, 4 [318, 81]). Tertullians Pamphlet gegen die Valentinianer gibt ihre Verpflichtung zur Geheimhaltung (adv. Val. 1, 1), ihr signaculum linguae (1, 3; vgl. Anth. Pal. 10, 42), ihre ἐποπτεία (adv. Val. 1, 2f) der Lächerlichkeit preis u. spricht sogar von ,Eleusinia Valentiniana' (ebd. 1, 3), wobei er bezeichnenderweise die Mysterien von Eleusis als ,Häresie des athenischen Aberglaubens' betrachtet (ebd. 1, 1). Hippolyt charakterisiert die gnostischen Häretiker schlechthin als Leute, die in ,abscheuliche Mysterien' einweihen u. ihre Offenbarung begehrende Kundschaft verführen (ref. 1 prooem. 2). – Gewiß hat auch Polemik ihren Anteil an dieser Gleichsetzung heterodoxer Varianten von Taufe u. Eucharistie mit heidnischen Praktiken von Magie u. τελετή. Jedoch beanspruchten bestimmte Sektierer, so die Karpokratianer, ein echtes Geheimwissen. Sie beriefen sich auf eine geheime Unterweisung, die Jesus seinen Aposteln vorbehalten u. diesen befohlen habe, sie nur abgesondert (Theodrt. haer. 1, 5: κατ' ἰδίαν, wie Mc. 9, 2, s. u. Sp. 136) ,an diejenigen, die ihrer würdig seien u. den Glauben hätten', weiterzugeben (Iren. haer. 1, 25, 5 [SC 264, 342, 5]). Ähnlich habe den Ophiten zufolge Christus nach seiner Auferstehung

eine kleine Anzahl von Schülern belehrt, ‚die befähigt waren, so große Geheimnisse zu begreifen‘ (ebd. 1, 30, 14 [384, 262f]); vgl. Turcan, Catéchisme aO. (o. Sp. 120) 562. – Einzelheiten des Zulassungsrituals von Kandidaten zur Offenbarung entsprechen unbestreitbar I.-Liturgien. Hippolyt empört sich über den Eid, den die Kandidaten nach ihrer Prüfung leisten müssen (ref. 1 prooem. 2). In der Verpflichtungserklärung, die die Justinianer, die Anhänger des Iustinus Gnosticus, ablegten (ebd. 5, 27, 2), sind die beiden typischen Elemente eines Mysterieneids zu erkennen: das Geheimnis zu bewahren u. der Gottheit, hier dem ‚Guten‘, die Treue zu halten (Festugière, Études 107). Kraft dieses Eides haben die Kandidaten das Recht auf den Empfang des ‚vollkommenen Geheimnisses‘ (Hippol. ref. 5, 23, 1). Sie erhalten eine Belehrung. Man erklärt ihnen ‚Mythen‘ (ebd. 5, 23, 2), wie in der I. des Dionysos, des Mithras oder in Eleusis. Der Myste ‚tritt heran‘ (εἰσέρχεται) zur Betrachtung des Guten, u. ‚er schaut (in einer Art Epoptie), was kein Auge geschaut hat‘ (ebd. 5, 27, 2). Danach trinkt er von lebendigem Wasser, in dem angeblich nur Justins Sektierer baden durften, ‚sprudelndes‘ Wasser, das an jenes denken läßt, das die Mithrasmysterien heiligten (vgl. o. Sp. 120). Riten des Ent- u. Bekleidens bezeichnen, wie bei der christl. Taufe (s. u. Sp. 146), den Schritt in ein neues Leben. Im 2. Buch Jeu, das eine jüdisch inspirierte gnostische Taufe vorführt, sieht man, daß Jesus ‚das Mysterium vollzieht, in dem er alle seine Jünger mit einer Tunica aus Leinen bekleidet u. sie mit Myrten bekränzt‘ (47); dies erinnert an einen heidn. Brauch (Ister: FGrHist 334 F 29; Apollod.: ebd. 244 F 140; vgl. J. Daniélou, Les symboles chrétiens primitifs [Paris 1961] 25). Gnostiker wie die Markosier lassen den Initiierten an einer Art ἱερὸς γάμος teilnehmen (Iren. haer. 1, 21, 3 [SC 298, 888/90]). Sie haben ihre Paßwörter, Formeln, die sie gegen jenseitige Mächte absichern (ebd. 1, 21, 5 [304]; vgl. Orig. c. Cels. 6, 31). Gewisse Sektierer haben ihre Erkennungszeichen wie die Eingeweihten heidnischer Mysterien. Manche kennzeichneten ihre Schüler mit dem Brenneisen hinter dem rechten Ohrläppchen (Iren. haer. 1, 25, 6 [SC 264, 343]; Hippol. ref. 7, 32, 8), wie die Mithrasgläubigen ihre ‚Soldaten‘ an der Stirn (vgl. o. Sp. 120). Andere erkennen einander, indem sie sich die hohle Hand kitzeln (Epiph. haer. 26, 4, 1 [GCS Epiph. 1, 280, 14/7]).

b. Darstellungen? Das Bild einer gnostischen I. hat man im Hypogaeum der Aurelier am Viale Manzoni erkennen wollen: Ein gemaltes Medaillon zeigt eine verhüllte Frau in Weiß zwischen zwei bärtigen Männern, mit einer Tunica mit breitem Purpurstreifen gekleidet, von denen der eine einen erhobenen Stab, der andere eine Rolle hält (G. Bendinelli, Il monumento sepolcrale degli Aureli al Viale Manzoni in Roma: MonAnt 28 [1922] 391f. 471f Taf. 14). H. Achelis hat darin eine ‚Einweihungszeremonie‘ gesehen, die symbolische Einkleidung mit Nachlaß der Sünden durch den Stab, der zugleich rituelle wie spirituelle Bedeutung habe (Die gnostische Katakombe am Viale Manzoni in Rom: KunstKirch 2 [1926] 69; vgl. R. Paribeni, Antichissime pitture cristiane a Roma: BollArt 1 [1921] 97/104; H. Lietzmann, Ein Hypogäum in Viale Manzoni in Rom: ZNW 21 [1922] 157f). J. Wilpert plädiert für eine Illustration des πλήρωμα der Naassener (Le pitture dell'ipogeo di Aurelio Felicissimo presso il Viale Manzoni in Roma: MemPontAcc 1924, 19f). P. Testini verstand die Verbindung von Stab u. Rolle als ‚Anspielung auf mystische oder magische Akte‘ u. ‚alla qualifica di docenti‘ (Le catacombe e gli antichi cimiteri cristiani in Roma [Bologna 1966] 273). Die vindicta oder rudis, Zeichen der Befreiung, zeigt offensichtlich an, daß die Frau fortan von Sünde befreit ist; die Rolle, die die andere Gestalt trägt, setzt den Text der Formel voraus, die bei dieser Absolution gesprochen wurde, die nichts für I. Typisches aufweist. – Ein weiteres Bildmedaillon in einem Raum von S. Sebastiano deutet J. Carcopino als ‚la réception d'une femme dans le collège mystique dans lequel elle a été jugée digne d'entrer‘ (De Pythagore aux apôtres[2] [Paris 1969] 364 Taf. 23, 1). Doch bildet dieses Medaillon das Pendant zu dem auf der Linken, das eine Beisetzungsszene, die πρόθεσις, d. h. Zurschaustellung des Leichnams in einem Sarg, inmitten der Trauernden u. der Familie darstellt (ebd. 23, 2). In Wirklichkeit also zeigt das erste, wie die Verstorbene dem Herrn des Jenseits vorgestellt wird; er trägt ein Zepter u. begrüßt die Neuankommende in seinem Reich mit einer *dextrarum iunctio zum Zeichen der Vereinigung. Es findet sich nichts, was auf Mysterien im strengen Sinne hindeutet. Auch in dem Gemälde an

der Via Dino Compagni hat man eine ‚I.szene' erkennen wollen (A. Ferrua, Le pitture della nuova Catacomba di Via Latina [Città del Vat. 1960] 70 Taf. 107). Dargestellt ist jedoch entweder eine medizinische Vorlesung oder Aristoteles, der vorführt, wie man die Seele mit einem Stab zwingen kann, den Körper zu verlassen oder wieder in ihn zurückzukehren (vgl. Clearch. frg. 7 [3, 11 Wehrli]; zum Gemälde: P. Boyancé, Aristote sur une peinture de la Via Latina: Mélanges E. Tisserant 4 = StudTest 234 [Città del Vat. 1964] 107/24; P. du Bourguet, Art paléochrétien [Paris 1971] 134; Testini aO. 300). Auf die Mysterien der Ophiten bezogen wurde ein Reliefbild nackter Frauen u. Männer um eine zusammengerollte Schlange auf der Alabaster-Trinkschale in New York (Leisegang, Mysterium aO. [o. Sp. 105] 151/250 bzw. Campbell 194/260). Am Fuß des Gefäßes sind vier orphische Verse eingeritzt. Doch weder die Schlange noch die Orphik charakterisieren das Eigentümliche der Ophitensekte. – Jedenfalls gewannen mehrere gnostische Gruppen ihre Anhänger nur mit Hilfe eines Zeremoniells, das unbestreitbar I.-Ritualen nachgebildet war, u. entsprachen damit den Bedürfnissen der Epoche eines Apuleius oder Alexander v. Abonuteichos, in der, neben der Magie, die Mysterien viele von den öffentlichen Kulten Enttäuschte anzogen.

B. Christlich. Heiden betrachteten das Christentum gern als τελετή (Lucian. Peregr. 11; vgl. J. Schwartz [Hrsg.], Lucien de Samosate. Philopseudis et De morte Peregrini [Paris 1951] 94f). Peregrinos spielt die Rolle eines θιασάρχης (Lucian. Peregr. 11; vgl. Schwartz aO. 93), was ihn dem Funktionär der Dionysos-I. ähnlich macht. – Das Verhältnis der christl. I. zu den heidn. Mysterien wirft mehrere Fragen auf, die von Anfang an zu unterscheiden sind: Ist das Christentum eine Mysterienreligion? Schon vom Ursprung her oder erst später? Als Ergebnis einer eigenständigen inneren Entwicklung oder unter dem Einfluß der heidn. Mysterien u. um deren Konkurrenz zu entkräften? Impliziert die Entlehnung von Begriffen auch die Übernahme der Sache oder von Vorstellungen? Bilden die initiatorischen Metaphern im christl. Schrifttum ein direktes heidn. oder jüd.-hellenist. Erbe? Kultischer oder kultureller Art? – Von R. Reitzenstein stark beeinflußt, wollte seinerzeit A. Loisy aus Paulus den Erfinder des Mysterien-Christentums machen. Später betrachtete R. Bultmann das Christentum als ‚synkretistisches Phänomen' u. betonte die Analogien, die Jesus zu einer wie in den ‚Mysterienreligionen' verehrten Gottheit gemacht hätten. R. Reitzenstein, W. u. J. Kroll, E. Norden u. W. Bousset hoben die Rolle der *Hermetik verstärkt hervor. Dagegen läßt E. Zeller diese vom Christentum abhängen. C. Clemen u. A. v. Harnack veranschlagten die Bedeutung der heidn. Mysterien für Ausbildung u. Entwicklung des Christentums geringer. Doch O. Casel hat in diesen Mysterien eine ‚Vorschule Christi' erkannt u. zeigen können, daß im Christentum eine Art I.-Liturgie auf ein gleichbleibendes u. grundlegendes Verlangen des Mensch-Seins reagiert. L. Canet: Cumont, Lux 422/8 unterstrich alles, was die christl. *Taufe in die Nähe der heidn. I. rückt, während H. Rahner sich bemühte, die Originalität der Taufe freizulegen. M. P. Nilsson u. A. D. Nock haben die Dinge bereits zurechtgerückt, indem sie sowohl der Philologie als auch der Chronologie Rechnung trugen. Grundlage jeder neuerlichen Überprüfung der strittigen Fragen muß die genaue Bedeutung der Begriffe zu ihrer Zeit u. in ihrem jeweiligen Kontext bilden, will man die ‚confusions fallacieuses' u. die ‚fâcheux à-peu-près' eines ‚dilettantisme érudit' überwinden (Labriolle, Réact.[9] 454).

I. Geheimlehre? Die kanonischen Evangelien berichten weder von einer I. noch von der Einsetzung eines I.-Rituals; doch bestimmte Formeln u. eine Episode legen den Gedanken daran nahe. – Christus führt seine Jünger in gewisser Weise in ein Mysterium ein, das den Profanen nicht unmittelbar geoffenbart wird, das aber die Apostel, im Unterschied zu heidnischen Mysten, nach Jesu Auferstehung öffentlich machen sollen. Die einzige Erzählung, die, wenn auch nur von fern, an eine persönliche I. denken läßt, ist die Verklärungsszene. Jesus nimmt drei Jünger (Petrus, Jakobus u. Johannes), bereits vertrauliche Zeugen der Auferweckung der Tochter des Jairus, ‚beiseite' (Mc. 9, 2: κατ' ἰδίαν) u. führt sie abseits, sozusagen weitab von der profanen Welt, auf einen hohen *Berg. Berge sind Orte mystischer u. lehrhafter Offenbarungen. Namentlich bei orientalischen Völkern ist der Berg Aufenthaltsort der Gottheit. Es handelt sich demnach um den Rückzug an einen hl. Ort. Sodann (zweite Analogie zur I.) werden die Jünger

einer Licht-Vision oder ἔλλαμψις (Mt. 17, 2: ἔλαμψεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ) teilhaftig, u. die Stimme Gottes in der Wolke bestätigt ihnen, daß Jesus sein Sohn ist, der Messias. Das erklärt auch, weshalb 2 Petr. 1, 16 die Zeugen dieser Szene ‚Epopten' nennt (ἐπόπται γενηθέντες τῆς ἐκείνου μεγαλειότητος). Nach dieser Offenbarung gebietet ihnen Jesus schließlich absolute Geheimhaltung, vergleichbar mit der in den Mysterien. Doch im Gegensatz zu den heidn. Schweigegeboten ist das Christi zeitlich begrenzt, ‚bis zur Auferstehung des Menschensohnes'. Es hängt also mit dem Geheimnis zusammen, das den ‚Äonen' u. Mächten dieser Welt verborgen ist, wie Origenes treffend anmerkt (in Mt. hom. 12, 38 [GCS Orig. 10, 155]; c. Cels. 3, 19 mit Zitat von 1 Cor. 2, 7). Die Erleuchtung auf dem Berge bedeutet auch einen reinigenden Aufstieg (vgl. G. Habra, La transfiguration selon les Pères grecs [Paris 1974]). – Jesus erklärt die Gleichnisse den Zwölfen wie Initiierten, die er ‚denen draußen' entgegensetzt (Mc. 4, 11: τοῖς ἔξω). Sie dürfen ‚das Heilige nicht den Hunden', ihre ‚Perlen nicht den Schweinen vorwerfen' (Mt. 7, 6). Ihnen ist ‚das Geheimnis des Reiches Gottes' anvertraut (Mc. 4, 11). Μυστήριον hat hier dieselbe Bedeutung wie in der LXX (vgl. o. Sp. 129). Mt. 13, 11 (γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν) u. Lc. 8, 10 (τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ) stellen Paraphrasen dar. Die Stellen besagen einfach, daß den Zwölfen eine Offenbarung über den göttlichen Erlösungsplan, über Anbruch u. Wachstum des Reiches Gottes, zu treuen Händen anvertraut ist. Die den Jüngern (Mc. 8, 30; 9, 9; Mt. 8, 4; 16, 20; 17, 9; Lc. 9, 21), den wunderbar Geheilten (Mc. 1, 44; 5, 43; 7, 36; 8, 26; 9, 30; Lc. 5, 14; 8, 56), sogar den Dämonen dringend nahegelegte Geheimhaltung soll unterstreichen, daß der Messias als solcher nicht vor seiner Stunde öffentlich auftreten will (W. Wrede, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien [1901]; E. Sjöberg, Der verborgene Menschensohn in den Evangelien [Lund 1955]; X. Léon-Dufour, Les évangiles et l'histoire de Jésus [Paris 1963] 383/5). Dieses Geheimnis hat nichts mit einer ‚structure initiatique' zu tun (gegen M. Eliade, Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation[2] [Paris 1959] 247). Nichts deutet darauf hin, daß Jesus seine Jünger vor der Übergabe von σύμβολα einem Reinigungszeremoniell oder bestimmten Prüfungen unterworfen hätte. Das Geheimnis, von dem Markus spricht, ist das Geheimnis des in Jesus verborgenen Gottes u. des Freikaufes durch seinen Tod, das erst nach seiner Auferstehung enthüllt werden darf.

II. Mysterium salutis. Offensichtlich besteht eine Verbindung zwischen dem Mysterium (Mc. 4, 11) bzw. den Mysterien (Mt. 13, 11; Lc. 8, 10) einerseits u. andererseits der göttlichen Heilsökonomie oder *Apolytrosis, die die Auferstehung der Toten u. den Anbruch des Gottesreiches garantiert. Dieses Reich ist selbst der Ort des Heiles. Man schaut es nur, wenn man ‚von oben geboren' wird (Joh. 3, 3); man geht nur in es ein (Joh. 3, 5: εἰσελθεῖν), wenn man ‚aus Wasser u. Geist geboren', also durch die Taufe wiedergeboren ist. Der Bezug des ‚Mysteriums' Gottes auf die Taufe ist grundlegend. – Auf das Erlösungsmysterium bezieht sich das Wort μυστήριον (immer im Singular) in den Paulusbriefen u. der paulinischen Tradition (1 Cor. 2, 7; 15, 51; Eph. 1, 7/9). Der göttliche Heilsplan mußte verborgen bleiben vor den Archonten (Dämonen u. Mächten der Luft), damit sie Jesus kreuzigen ließen, ohne den Herrn der Herrlichkeit zu erkennen (1 Cor. 2, 7f; vgl. Rom. 16, 25; Col. 1, 26f; Eph. 3, 9). Den Gedanken, die bösen Geister seien durch die menschliche Erscheinungsweise Christi getäuscht worden, greifen wieder auf Ignatius v. Ant. (Eph. 19, 1; Magn. 9, 1), der dem Wort μυστήριον die paulinische Bedeutung beilegt u. die Empfänger seines Briefes als Παύλου συμμύσται bezeichnet (Ign. Eph. 12, 2), Justin (apol. 1, 13, 4), Gregor v. Nyssa (or. catech. 26, 4) u. Papst Leo (serm. 62, 11). Er wird Nachwirkungen in der Gnosis haben (Iren. haer. 1, 21, 3 [SC 300, 900]). Dieses ‚Mysterium' hat keinen Bezug zur Geheimhaltungsverpflichtung bei I., postuliert aber einen *Dualismus, einen Konflikt zwischen Gott u. dem bösen Geist, dessen Pläne es durchkreuzt. Das Geheimnis, das Gott lange zum Heile der Menschen gehütet hat, ist nicht etwa durch eine Mysteriengemeinschaft eifersüchtig zu bewahren, sondern eben des Heiles wegen ist es allen zu offenbaren u. nach Jesu Auferstehung von den Aposteln zu verkünden. Die Erlösung der sündigen Menschheit ist der Verbreitung des Evangeliums sogar untergeordnet: ‚Geht zu allen Völkern … u. lehrt sie' (Mt. 28, 29f). Paulus tritt durchgängig als derjenige auf,

der das Mysterium Christi bekannt macht (1 Cor. 2, 7; 4, 1; Col. 4, 3; Eph. 6, 19), dessen Diener es bewahren (1 Tim. 3, 9). Col. 1, 25f heißt es, Gott selbst habe Paulus damit betraut, sein Wort, das ‚vor den Äonen verborgene Geheimnis', in seiner ganzen Fülle (πληρῶσαι) zu verkünden. Dieses Geheimnis ist, schreibt Paulus den Kolossern, der ‚Christus in euch', ‚die Hoffnung auf die Herrlichkeit ..., um jeden Menschen vollkommen in Christus zu machen' (ebd. 27f: τέλειον ἐν Χριστῷ). Diese u. andere paulinische Verwendungen (1 Cor. 2, 6; Eph. 4, 13) des Epithetons τέλειον haben dazu veranlaßt, es der Mysterienbedeutung von τελετή anzunähern. Reitzenstein, Myst. Rel.[3] 338f wagt eine Parallele zum τέλειος ἄνθρωπος von Corp. Herm. 4, 4, wo der Ausdruck den mit der Taufe des Intellektes Getauften bezeichnet (vgl. ebd. 9, 1: τέλειος λόγος). Namentlich 1 Cor. 2, 6 handle es sich um ‚Vollkommene', in die göttliche Gnosis Eingeweihte (die πνευματικοί; vgl. Loisy 248_3). Diese ‚Vollkommenen' werden den νήπιοι ἐν Χριστῷ (1 Cor. 3, 1) gegenübergestellt, eine Wendung, die Reitzenstein ohne überzeugende Begründung mit den phrygischen Mysterien verknüpft (Myst. Rel.[3] 329. 340), statt auf Eph. 4, 13 zu verweisen, wo eindeutig die Reife des Erwachsenen mit der Unbeständigkeit des Kindes verglichen wird. Mithin hat das paulinische τέλειος dieselbe Bedeutung wie bei Mt. 4, 4; 19, 21, d. h. wie in der LXX (vgl. Nock 136). Paulus benutzt das Mysterienvokabular sehr begrenzt u. niemals das Wort τελετή. Das Verb ἐμβατεύειν (Col. 2, 18) bezeichnet nur, u. zwar abwertend oder ironisch, Leute, die Visionen, fremdartige oder profane Offenbarungen haben. Es ist ein typisch kleinasiatischer Fachausdruck (Festugière, Études 51; Nock 30. 118. 132; Nilsson, Rel.[2] 2, 476_5: Inschriften von Klaros sagen von den Initiierten: μυηθέντες ἐνεβάτευσαν). Er kann Splittergruppen mit esoterischen Ansprüchen meinen, von denen Paulus sich abzugrenzen sucht. Im Philipper-Brief (4, 12) ist μεμύημαι, auf die Prüfungen des Lebens angewendet, eine Metapher ohne jeden kultischen Bezug, zumindest im vorliegenden Kontext.

III. Bedeutung u. Funktion der Taufe im NT. Als ‚Mysterium des Heiles' ist μυστήριον in der patristischen Überlieferung wie im NT an den Tod Christi gebunden, wie die heidn. Mysterien (die des Mithras ausgenommen) das Gedächtnis von sterbenden oder zumindest leidenden Göttern begehen. Die Offenbarung dieses ‚Heilsmysteriums' mündet in die *Taufe, die Paulus als mystische Teilnahme an Tod u. Auferstehung Christi bestimmt, wie die Isis- oder Dionysos-I. die Mysten durch einen Abstieg am mythischen Geschick eines dem Tode ausgelieferten, doch wiedergeborenen oder wiederbelebten Gottes teilnehmen lassen. Demzufolge steht besonders die Taufe im Mittelpunkt der Kontroversen. – Mt. 28, 19f gründet die Taufe auf eine Unterweisung, Mc. 16, 15f auf den *Glauben an das κήρυγμα, der freilich Unterweisung voraussetzt (Act. 8, 31). Die Verkündigung des Evangeliums gegenüber allen Menschen widerspricht ganz offensichtlich der inneren Logik einer *Mysterienreligion. Doch gleich heidnischen I. läßt die Taufe den Kandidaten zu neuem Leben geboren werden. Dem früheren profanen Leben abgestorben, muß er wieder ein Kind werden, genährt von der unverfälschten *Milch des Logos (λογικὸν γάλα: 1 Petr. 2, 2). Diesen Ausdruck hat man unter Rückgriff auf die phrygischen Mysterien zu erklären gesucht (Reitzenstein, Myst. Rel.[3] 329f mit Hinweis auf Sallust. Philos. de diis 4, 10; vgl. R. Perdelwitz, Die Mysterienreligionen u. das Problem des 1. Petrusbriefes = RGVV **11**, 3 [1911] 37/50; Nock 64). Doch hat die Milch der Evangeliumsunterweisung nichts mit jener zu tun, die die Attisgläubigen nach einer Zeit des Fastens am 25. III. trinken konnten (vgl. o. Sp. 118), auch wenn Sallustius schreibt, daß diese Milch ‚unsere Wiedergeburt bildlich darstellt'. Was im Getauften wiedergeboren wird, ist der Geist (Joh. 3, 6; Act. 2, 38), u. zwar durch den Hl. Geist u. den Logos. – Das Taufbad dient weniger der Reinigung (1 Petr. 3, 21) als der Wiedergeburt. Der durch den Logos unterwiesene Neubekehrte legt den alten Menschen ab, den vergänglichen Körper (Col. 2, 11), um Christus ‚anzuziehen' (Gal. 3, 27; Rom. 13, 14), nämlich den Auferstandenen, also die Unvergänglichkeit u. die Unsterblichkeit (1 Cor. 15, 53) des Neuen Menschen (Eph. 4, 23f; *Gewand der Seele). Indem er mit Christus, der die Fürsten u. Gewalten dieser Welt entwaffnet hat (Col. 2, 14f; vgl. Gal. 4, 39), den ‚Elementen der Welt' (Col. 2, 20) abstirbt, befreit er sich wie der Isisjünger oder der Hermetiker von den Sternenmächten, die den Lauf der Zeiten beherrschen. Doch

Gott tritt an die Stelle des Menschen: ‚so lebe nun nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir‘ (Gal. 2, 20). Wunder wie jenes, das dem Gelähmten den Gebrauch seiner Glieder zurückgibt, zeigen bildlich die Rückkehr zum Leben durch die Gnade Gottes. Besonders die Heilung des Blindgeborenen veranschaulicht die Erleuchtung der Taufe, den φωτισμός, der, im Unterschied zu den nur Eingeweihten vorbehaltenen Offenbarungen der heidn. Mysterien, präfiguriert wird als Logos ‚in jedem Menschen, der in die Welt kommt‘ (Joh. 1, 9). Jesus erleuchtet das Leben (2 Tim. 1, 10; vgl. Eph. 1, 18; 5, 14). Im Hebr.-Brief (6, 4; vgl. 10, 32) wird das Verbum φωτίζειν erstmals ausdrücklich auf die Taufe angewandt. Die Metapher wird erklärt mit μετόχους γενηθέντας πνεύματος ἁγίου, der Gabe des Hl. Geistes (Act. 2, 38), der Teilnahme am göttlichen Leben gewährt (2 Petr. 1, 4). Das kommt Philon sehr nahe, mit dem der Autor des Hebräerbriefs geistig u. in der Wortwahl Ähnlichkeiten zeigt. Philon bindet diesen φωτισμός nicht an ein Sakrament. Doch gibt es ebensowenig ein Sakrament ohne die göttliche Gnade der Bekehrung, die bei Paulus eine himmlische Erscheinung hervorrief, die ihn umstrahlte wie ein Blitz (Act. 9, 3). Diese Erleuchtung ließ ihn in ein neues Leben eingehen. – Die Taufe bildet nach dem *Barnabas-Brief jedoch nur den Anfang der eschatologischen Neuschöpfung (6, 18f). Sie macht aus dem Menschen einen Tempel Gottes (6, 15), die Wohnstatt des Geistes (16, 8f nach 1 Cor. 3, 16). Sie verpflichtet dazu u. setzt voraus, daß der Christ in Heiligung u. μετάνοια lebt. Anders als der Isis-Anhänger oder der Hermetiker, die sich endgültig errettet, sogar vergöttlicht glauben, wird der Christ es erst im kommenden Äon sein u. ist es einstweilen nur dem Vermögen nach (Festugière, Révélation 4, 256). Bezüglich des μελίκρατον hat der Hinweis von Ep. Barn. 6, 10. 13. 17 auf Ex. 33, 3 nichts mit der Verwendung von *Honig in der Mithras-I. zu tun. Es kündet wohl den baptismalen Ritus des 3. Jh. an (s. u. Sp. 146); doch noch bezeichneten Milch u. Honig vor allem die Speise der im Glauben Neugeborenen. Für Barnabas jedenfalls ist die Taufe ein Anfang, der Eintritt in das neue Leben; sie ‚öffnet uns das Tor des Tempels‘ (16, 9), führt uns durch Buße ‚in den unvergänglichen Tempel‘ (ebd.), d. h. in die kirchliche Gemeinschaft im Blick auf das Endreich (Ph. Haeuser, Der Barnabasbrief [1912] 97; A. Benoît, Le baptême chrétien au 2nd s. [Strasbourg 1953] 44). Sie bildet also im eigentlichen Sinne ein initium, nicht eine τελετή. Sie ist das Unterpfand des künftigen Heiles. Diese eschatologische u. an Bedingungen geknüpfte Perspektive unterscheidet sich wesentlich von dem Gedanken eines Zustandes, den die heidn. Mysterien dem Eingeweihten gewähren. – Bad, Einkleidung, Tod u. Auferstehung, Erleuchtung u. Vergöttlichung entsprechen offensichtlich, u. zwar schon in der ältesten Überlieferung, den Formen u. Zielsetzungen heidnischer I., wenngleich mit anderer Blickrichtung. Tatsächlich decken Worte u. Bilder dieser Mysterienterminologie für die Christen spirituelle Wirklichkeiten ganz anderer Art ab. Richtig ist allerdings, daß die Taufe von einer spirituellen zu einer rituellen Größe wird u. die Liturgie dazu neigt, Bildworte zu verdinglichen.

IV. Ritualisierung der christl. Initiation. a. Zweites Jh. Die Tendenz, die Funktion der Taufe zu ritualisieren, zeichnet sich seit der 1. H. des 2. Jh. ab u. verstärkt sich im 3. u. 4. Jh. Die eigentümliche Lehre des *Ignatius v. Ant. von der Reinigung der Gewässer durch Jordantaufe u. Tod Christi (Ign. Eph. 18, 2; vgl. Tert. adv. Iud. 8; Clem. Alex. ecl. 7; Ambr. in Lc. 2, 83) setzt voraus, daß das Wasser fortan die Kraft besitzt, die Sünden zu tilgen, ein den synoptischen Evangelien fremder Gedanke. Ignatius vergleicht die Taufe mit einer ‚Rüstung‘ (ad Polyc. 6, 2), was einen exorzistischen Ritus u. apotropäische Wirksamkeit impliziert. Man gewinnt den Eindruck, daß es sich nunmehr um ein Sakrament handelt, das immun macht, den Gläubigen unter den sicheren Schutz Gottes stellt, dessen Stempel er trägt (Magn. 5, 2: χαρακτῆρα; vgl. Dölger 113; Benoît aO. 74). Die Sphragis-Vorstellung ist vorchristlich u. philonisch (R. Bultmann, Theologie des NT [1948] 136), nicht jedoch abhängig von den Tätowierungen oder Brandzeichen der Dionysos- u. Mithras-Mysterien (vgl. o. Sp. 109. 120). Im Orient erinnerte dieses Bild an die Eigentumszeichen eines Gottes. Auf die Taufe bezogen findet sich σφραγίς erstmals im sog. 2. Clemensbrief (7, 6; 8, 6). Es ist das Siegel, das es sorgsam zu ‚bewahren‘ gilt (vgl. 6, 9: τηρεῖν), damit man in den Palast Gottes gelangt. Es erscheint wie ein Erkennungszeichen, das den Gläubigen, geschützt gegen die Ansprüche der Dämonen, zum

Himmel gelangen läßt. Von jüngeren ostkirchlichen Bräuchen abgesehen (L. Canet: Cumont, Lux 424), behält σφραγίς bei Christen jedoch rein metaphorische Bedeutung. Rom. 4, 11 wendet den Ausdruck auf die *Beschneidung an, deren Gegenbild die Taufe bildet. Das Verb τηρεῖν setzt überdies voraus, daß das Siegel verloren oder ausgelöscht werden kann, es mithin dem Träger Verpflichtungen auferlegt. Ohne das geforderte tugendhafte Verhalten trägt man nach Hermas (sim. 9, 13, 2) das im Wasser der Taufe für den Eintritt in den Himmel erworbene Siegel vergebens. – Der Gebrauch von φωτισμός im Hinblick auf die Taufe begegnet bei Justin (apol. 1, 61, 12f; vgl. 65, 2; dial. 39, 2). Es handelt sich um die Gabe des Geistes. Bei Paulus (2 Cor. 4, 6) bezog sich das Wort auf die Christusoffenbarung der göttlichen Herrlichkeit in Analogie zur Erleuchtung der Welt durch die Sonne (Gen. 1, 3f). Die religiöse Verwendung von φωτισμός ist schon in der LXX gut bezeugt, bes. Ps. 27 (26), 1, wo die Erleuchtung, die der Herr verkörpert, Bedingung des Heiles ist. Dagegen weiß das profane Griechisch von einer Mysterienbedeutung nichts. Das lat. illustrari wird jedoch bei Apuleius (met. 11, 27, 2; 28, 5; 29, 5) auf die Erleuchtung angewendet, deren sich der Isis- u. Osiris-Myste erfreut. Im Anschluß an Reitzenstein, Myst. Rel.[3] 264 u. Bousset, Kyrios[2] 165 suchte Bultmann aO. 141 den Ursprung des christl. Verständnisses von φωτισμός in den Mysterien. Apul. met. 11, 23, 7 (vidi solem candido coruscantem lumine) nach zu urteilen, stellt die Isis-Erleuchtung eine mit Lichteffekten arbeitende Psychagogik dar, wie sie auch zu anderen Mysterien (bes. des Mithras) gehörte (vgl. o. Sp. 100. 114f), aber offensichtlich keine mystische Gabe des Geistes. Es ist nicht ausgeschlossen, daß in der Osternacht Lichteffekte den baptismalen φωτισμός symbolisch darstellten, doch haben φωτισμός u. φωτίζειν bei den Christen eine sakramentale Bedeutung erlangt. – Die Didache setzt 7, 1 eine Art *Katechese voraus (Benoît aO. 6f). Der Taufende, der Getaufte u. ‚andere, die es können' (Did. 7, 4), haben vorher zu fasten. Letztere sind die Zeugen u. Bürgen des Glaubens des Neophyten, dem sie bei seiner Unterrichtung geholfen haben. Darin liegen die Anfänge des *Paten-Instituts (M. Goguel, L'église primitive [Paris 1947] 341f; Kleinheyer 44), analog dem Beispiel der eleusinischen Mystagogen oder der religiosa cohors, die Lucius zu den Thermen geleitet, wo er vor der Isis-Weihe gebadet wird (Apul. met. 11, 23, 1). Das *Fasten hat man in die Nähe dessen gerückt, das die Mysten der Demeter, des Attis u. vielleicht auch des Mithras, freilich aus anderen Gründen, beobachteten (vgl. o. Sp. 96. 102. 118). Bei den Christen war es jüdisches Erbe u. Mittel zur Dämonenvertreibung, ein den heidn. I. offensichtlich fremdes Bestreben. Am Ausgang der Antoninenzeit belegt Irenaeus die Existenz einer traditio symboli (demonstr. 3, 6; H. Holstein, Les formules du symbole dans l'œuvre de s. Irénée: RechScRel 34 [1947] 454/61; Benoît aO. 215). Diese παράδοσις betrifft weder wie in den Dionysos-Mysterien heilige, auf einen Mythos bezogene Gegenstände (vgl. o. Sp. 109f) noch wie bei den eleusinischen Symbola oder bei der Kybele-I. Erkennungszeichen oder Paßwörter (vgl. o. Sp. 117), sondern die wichtigsten Glaubensartikel. Die Taufe erlaubt dem Bekehrten die Teilnahme an der Eucharistie (Iustin. apol. 1, 66, 1), einem sakramentalen Mahl, das die Aufnahme des neuen ‚Mysten' in die Gruppe der geretteten oder zum Heil berufenen Gläubigen besiegelt, wie auch die Isis-, Dionysos- u. Mithras-I. den Auftakt zu einem Gemeinschaftsmahl bilden. Bezeichnenderweise spricht Ignatius, der μυστήριον im Singular auf den erlösenden Tod Christi anwendet (Magn. 9, 1), bezüglich der Eucharistiefeier von den ‚Mysterien Jesu Christi' (Trall. 2, 3). Wie so häufig, konkretisiert auch hier der Plural die symbolische u. spirituelle Bedeutung des Singulars kultisch.

b. Drittes Jh. Die Einzelheiten des Rituals werden vor der Severerzeit nicht greifbar. Detailliertere Informationen bieten Tertullian u. Hippolyt, deren Zeugnisse einen entwickelteren Stand der christl. I. dokumentieren. Hippolyts Traditio apostolica erweckt den Eindruck, daß zu seiner Zeit die Christen das Taufritual zu einer wirklichen lehrmäßigen u. sakramentalen I. auszugestalten suchten. In einer Epoche, in der gnostische Sekten, heidnische Mysterien u. Hermetik auf Gebildete wie auf einfache Leute eine diffuse, doch nachhaltige Anziehung ausübten, lag viel daran, dem tiefen Verlangen nach Offenbarung u. dem Heiligem zu entsprechen. Parallel dazu läßt sich in der christl. (griech. u. lat.) Literatur beobachten, daß in größerem Umfang Wörter der Mysteriensprache

benutzt werden, die bis dahin nur sporadisch bezeugt sind u. von den Apologeten geradezu gemieden wurden. In Verbindung damit fühlten sich Christen zu dem (bereits von Justin formulierten) Gedanken gedrängt, die ‚Dämonen' hätten den Heiden eingeflüstert, den christl. Kult nachzuahmen. Diese Vorgänge sind wohl dadurch zu erklären, daß sich die kirchliche Hierarchie genötigt sah, der Konkurrenz der oriental. Religionen u. der gnostischen I. zu begegnen, die, will man Hippolyt glauben, der in seinen Philosophumena ihre synkretistischen Sympathien mit Phrygien u. Eleusis bestätigt (ref. 5, 8, 39f. 9, 7/10), damals in voller Blüte standen. Die Ritualisierung der Taufe fand jedoch nicht die Zustimmung bestimmter Christen, die ihre Schriftgemäßheit bezweifelten. Tertullian erkennt die Tatsache an, daß sich das Ritual nicht aus der Bibel ergibt, sondern aus der Tradition (cor. 3f). Dem entspricht Hippolyts Perspektive in der Traditio apostolica. – Im 3. Jh. tritt, nach langer Vorbereitung (Tert. bapt. 20, 1), der Kandidat erst zum Taufort, nachdem er unter der Hand des Priesters Satan, dessen Pomp u. Anhang feierlich abgeschworen hat (cor. 3, 2). Diese abrenuntiatio ist ein sacramentum (ebd. 13, 7). Das Wort gehört zur Soldaten- u. Mysteriensprache (Liv. 39, 15, 13; Apul. met. 11, 15, 5; Reitzenstein, Myst. Rel.[3] 195f). Der Getaufte tritt der militia Christi bei (vgl. J. H. Waszink, Pompa diaboli: VigChr 1 [1947] 13/41). Schon Plinius bezeugte die Existenz eines christl. Eides (ep. 10, 96, 7), der aber bei jeder eucharistischen Versammlung wiederholt wurde. Das baptismale sacramentum kann man mit dem der ‚Soldaten' des Mithras vergleichen (Tert. cor. 15, 4; Cumont, Mysterien 143); es unterscheidet sich jedoch von der Verpflichtung, das I.-Geheimnis zu wahren. Als Abschwörung bekräftigt es den Exorzismus des christl. Mysten, der fortan gegen die teuflischen Mächte gefeit ist. Damit erhielt sacramentum, obgleich Übersetzung des griech. μυστήριον (R. Braun, Deus Christianorum[2] [Paris 1977] 435/42), die christl. Bedeutung ‚Sakrament' (Tert. bapt. 1, 1; 4, 4; 12, 3; vgl. Ch. Mohrmann, Études sur le latin des chrétiens 1[2] [Roma 1961] 233/44; D. Michaélidès, Sacramentum chez Tertullien [Paris 1970]). – Nach dem Eid (der einen voraufgehenden *Exorzismus durch Gebet, Nachtwachen u. Fasten voraussetzt) tritt der Kandidat in das *Baptisterium ein. Dieser Vorgang stellt den Eintritt (initium) in ein neues Leben bildlich dar, den Zugang zum Äquivalent eines τελεστήριον. Mit dem Ablegen der Kleider legt der Täufling den alten Menschen ab. Dreimal wird er ins Wasser getaucht u. spricht dabei ein dreifaches ‚Ich glaube an den Vater, den Sohn u. an den Hl. Geist'. Er wird mit Öl gesalbt (Tert. bapt. 7, 1; res. 8, 3). Dann legt man ihm die Hände auf (*Handauflegung), damit der Hl. Geist in ihn komme (bapt. 8, 1). Erst ein postbaptismaler Ritus bewirkt demnach die Geistmitteilung, während sie im NT u. anscheinend auch in der Praxis des 2. Jh. noch mit dem Taufbad selbst verbunden war. Vor Theophilos v. Ant. (ad Autol. 1, 12 [SC 20, 84]) ist eine Salbung nur für Kranke bezeugt. Fraglich bleibt auch, ob der Theophilos-Text genau auf die Taufsalbung abhebt. Bei den Heiden dienten Duftöle zur Ehrung von Götterbildern, hl. Steinen u. anderen Kultgegenständen. Das Zeugnis des Firmicus Maternus im 4. Jh. über eine unidentifizierte nächtliche Feier (zu Ehren des Osiris?), in der eine Salbung der Zunge der Mysten der Zusage einer σωτηρία vorausgeht (err. 22, 1; vgl. o. Sp. 118), berechtigt nicht zu der Hypothese einer christl. Entlehnung aus dieser oder jener I. Hingegen wissen wir, daß die Markosier von der ‚psychischen' Taufe die ‚pneumatische' Weihe des Vollkommenen unterschieden, der mit einer Ölsalbung initiiert wurde (μυρίζουσι τὸν τετελεσμένον: Iren. haer. 1, 21, 3 [SC 264, 302]). Vgl. Sagnard aO. (o. Sp. 116) 423. Andere Valentinianer gossen ein Gemisch aus Wasser u. Öl über das Haupt der Mysten, um ihren Freikauf darzustellen (Iren. haer. 1, 21, 4 [302f]; vgl. Clem. Alex. exc. Theodt. 82, 1). Einige Gnostiker betrachteten die Wassertaufe als entbehrlich, hielten jedoch an der Salbung fest. Antisakramental eingestellte Christen, an die sich Tertullian in De baptismo wendet, verwarfen jede Art von Ritus. – Nach der Salbung wurde dem Getauften ein Gemisch aus Wasser u. *Honig angeboten, das H. Usener, Milch u. Honig: ders., Kl. Schriften 4 (1913) 413/7 unbegründet mit heidnischen Mysterien verknüpft. Wie o. Sp. 141 gezeigt, genügt zur Rechtfertigung des μελίκρατον, der Speise der im Glauben Neugeborenen auf ihrem Weg in das verheißene Land (Tert. adv. Marc. 1, 14, 3; cor. 3, 3), der Rückbezug auf Ex. 33, 3. Doch gleich der postbaptismalen Salbung, die den Getauften nach dem Reini-

gungsbad (Tert. bapt. 6, 1; in aqua emundati) zu einem χριστός / χριστιανός weihte, macht das μελίκρατον einen Gedanken durch Ritualisierung sinnenfällig. – Die Taufe wurde schon bevorzugt an Ostern gespendet (Tert. bapt. 19, 1) u. blieb damit an den Erlösungstod Christi gebunden. Doch feiert man sie auch an Pfingsten, da sie die Gabe des Hl. Geistes gewährt. Der Neophyt gilt als im Wasser mit Christus gestorben, um wiedergeboren zu werden im Geist kraft der Salbung nach dem Bad. Der Taufkalender ließ das Sakrament auch mit dem Frühling zusammenfallen, der Erneuerung der Vegetation, die auch die Hilaria des *Attis feierten. – Hippolyts Traditio apostolica ergänzt das Zeugnis Tertullians u. bestätigt gewachsene Anforderungen des Rituals. Der Taufe gehen Erkundigungen, Befragung, Sündenbekenntnis, Exorzismen u. Unterweisungen voraus, die in der Regel drei Jahre dauern (trad. apost. 15/7 [SC 11[bis], 68/74]). Das Leben der Katechumenen wird streng überwacht. Täglich werden ihnen die Hände zum *Exorzismus aufgelegt (ebd. 18f [76]). Vor ihrer Taufe in der Osternacht sollen sie am Donnerstag baden, am Freitag u. Samstag fasten (20 [78]). Die lange Noviziatszeit mit Prüfungen u. Einschränkungen wertete die Taufweihe auf u. verstärkte die bange Erwartung der Kandidaten noch mehr als in den Isis-Mysterien (Apul. met. 11, 21f). Nachts beim Hahnenschrei steigen sie, nackt u. ohne Schmuck, ins Wasser, ein lebendiges Wasser, das im Becken fließt oder ‚von oben herab rinnt‘ (trad. apost. 21 [80/2]). Weder NT noch Apostolische Väter wissen etwas von einer nächtlich gefeierten Taufe. Die griech. Mysterien (Eleusis, Samothrake, Dionysos u. Sabazios) oder solche orientalischen Ursprungs (Isis u. Attis) umfaßten nächtliche Kultfeiern, die der Inbrunst u. Erregbarkeit des Gemütes, aber auch Lichteffekten sehr entgegenkamen. Dieser Aspekt der Ritualisierung der Taufe entsprang wahrscheinlich dem bereits erwähnten Bemühen, der Konkurrenz der zahlreichen Einweihungskulte mit ähnlichen Mitteln zu begegnen, die ihnen Erfolg bescherten.

V. Initiationsterminologie u. -stil. In Übereinstimmung mit der neuen baptismalen τελετή sträubten sich die Christen nicht länger, die Mysteriensprache auszuschöpfen, um damit nachzuweisen, daß ihre Religion in Wirklichkeit der Gottsuche der Menschen viel besser entspreche als die illusorischen Riten des Heidentums.

a. Lateinisch. Bei Tertullian beziehen sich das Verbum initiare u. davon abgeleitete Substantive häufig auf Häretiker (Markion u. Valentin), die Geheimwissen u. theologischen Tiefgang vortäuschen (adv. Marc. 1, 19, 4; 4, 11, 6; 4, 20, 10; adv. Val. 3, 3), oder auf Gegner, die vom ‚Hirten‘ des *Hermas irregeleitet wurden (pud. 10, 12). Anderswo tut er so, als nähere er den christl. Kult heidnischen Mysterien an (apol. 7, 7; 8, 4; nat. 1, 7, 23. 33; 1, 15, 1f [mit A. Schneider, Le 1[er] livre ‚Ad nationes‘ de Tertullien (Rome 1968) 181]). Gelegentlich ist die Verwendung ironisch. Jedenfalls wird monog. 8, 2 das Verbum initiare auf die Taufe Christi angewandt. Doch abgesehen von den Fällen, in denen Tertullian nur die eigentliche u. etymologische Bedeutung beibehält (adv. Marc. 4, 21, 11; an. 43, 12), beziehen sich die Wörter dieser Familie auf lehrmäßige I. u. Offenbarung (adv. Marc. 4, 33, 8: initiatio evangelii; 14, 2: initiator = Johannes d. T.; 22, 3: initiator = Moses, den Philon Mystagogen oder Hierophanten nennt; vgl. Hieron. Didym. spir. 50: mysteriorum dei initiatorem). Schon Min. Fel. Oct. 9, 5 begegnet ‚de initiandis tirunculis‘, doch im Munde eines Heiden u. mit spöttischer Nuance. Sacramentum bezeichnet bei Tertullian unterschiedslos den Eid des Mithras-Soldaten (cor. 15, 4), das Taufversprechen (ebd. 13, 7) oder das ‚Sakrament‘ der Eucharistie (3, 3; Nock 141; Michaélidès aO. 262/6). Das Wort bewahrt noch seine eigentliche, militärische Bedeutung ‚Verpflichtung‘ mit einer auf I. bezüglichen Konnotation (ebd. 26/8). Ebenso wendet Tertullian das Verb signare sowohl auf Mithras-Soldaten (praescr. 40, 4) u. die Weihe der *Bellona-Priester (apol. 9, 10) als auch auf das Siegel der Taufe an (36, 5). Signum begegnet in der Mysterien-Bedeutung von Wahrung des I.-Geheimnisses (adv. Val. 1, 3 mit ironischer Bewertung) wie auch im christl. Sinne von Taufsiegel (pud. 9, 11; spect. 4, 1; 24, 2f). Wenig später, bei Cyprian, bezeichnet das Wort das Siegel der Firmung (ep. 73, 9, 2). Ausdrücke wie lavacrum / baptismum accipere (Tert. bapt. 16, 1 bzw. 17, 1) adaptieren offenbar die Wendung sacra accipere, die in den Mysterien von Samothrake, der Isis u. dem Taurobolium begegnet (R. Duthoy, The taurobolium [Leiden 1969] 81. 99; Hist. Aug. vit. Hel. 7, 1).

b. Griechisch. Die Christianisierung der I.terminologie erfolgt vor allem bei den griech. Kirchenvätern, u. zwar als Erbe der hellenist. religiösen Philosophie. Der nachhaltige Einfluß dieser auf Platon zurückgehenden metaphorischen Tradition ist besonders bei Clemens v. Alex. zu spüren. Im Protrepticus vergleicht er die Mysterien Christi mit den dionysischen u. den eleusinischen. Seither sind das Verb μυεῖσθαι (protr. 12, 120, 1f) u. die Pluralformen μυστήρια (ebd. 12, 118, 4. 119, 1. 120, 1) u. ὄργια (ebd. 119, 1) christlich eingebürgert (Wlosok 143/79; Tröger 68). Clemens sieht im ὁμακοεῖον der Pythagoreer eine Präfiguration der Kirche (strom. 1, 66, 2). Er rühmt die christl. Mysterien als die spirituelle I., nach der sich die Menschheit sehnt. Christus öffnet den Getauften die verschlossene Pforte des Mysteriums (protr. 1, 10, 3), das im geheimnisvollen Schweigen der Rätselworte der Propheten enthalten ist (ebd. § 1) u. mit dem geschichtlichen Mysterium der den Mächten des Bösen verborgenen Erlösung zusammenfällt (strom. 5, 64, 4f). Die vor den Archonten verborgenen Geheimnisse (s. o. Sp. 138) sind die, die die Uneingeweihten, d. h. Heiden, nicht kennen. Clemens erklärt die ‚Weisheit unter den Vollkommenen‘ (1 Cor. 2, 6), indem er sich auf Plat. ep. 2, 312b. 314bc bezieht (strom. 5, 65f). Der Gedanke einer Hinführung zu den Mysterien des Glaubens u. ihrer schrittweisen Erhellung wurde in der Severerzeit, nach der starken Ausbreitung der Gnosis, ausformuliert. Den angehenden Christen stellt Clemens in Aussicht, was die polytheistischen I. ihnen zu gewähren vorgeben: die *Gottesschau (protr. 12, 118, 4; Wlosok 151f). Die Taufe gewährt die echte Epoptie, die der Erleuchtung (paed. 1, 26, 2. 28, 1f; strom. 1, 28, 76; 5, 11; protr. 1, 10, 3. 12, 120). Christus ist deshalb der Hierophant, der dem Mysten sein Siegel aufdrückt (ebd. 12, 120, 1; Wlosok 167/71). Die Taufe bewirkt, was die Mysterien bezwecken: Unsterblichkeit (paed. 1, 26, 2; vgl. protr. 10, 106, 2; Wlosok 165). Die I. in die christl. ‚Gnosis‘ ist eine ἱεροφαντία (strom. 4, 3, 1f). Clemens spinnt seine Metaphern entlang den ‚Bakchen‘ des *Euripides u. der I. v. Eleusis. Doch seine Lehre von der esoterischen Gnosis (C. Mondésert, Clément d'Alex. [Paris 1944] 51/3. 60f) ist besonders in Abhängigkeit vom philosophischen Milieu Alexandrias zu erklären, wo Platonismus, Philonismus u. Gnostizismus seit mehr als zwei Jhh. ineinander geflossen waren. – Ein weiterer Alexandriner, Origenes, wendet die griech. Mysterienterminologie auf die Taufe u. den christl. Kult an (M. Fédou, Christianisme et religions païennes dans le Contre Celse d'Origène [Paris 1988] 348/58). Doch dieses exegetische u. theologische Mysterientum steht katechetischer Klugheit näher als der Esoterik heidnischer Theosophen oder Sekten. In erster Linie geht es um lehrmäßige Einführung in das Erlösungsmysterium (c. Cels. 3, 59; 3, 60: μυείσθω τὰ ... παραδιδόμενα μυστήρια ... ὁ κατὰ τὸν Ἰησοῦν μυσταγωγῶν; 3, 61, wo μυστήρια durch ἐν μυστηρίῳ [1 Cor. 2, 7] u. später durch μυστηρίου χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένου [Rom. 16, 25f] erläutert wird; 3, 62: λόγος ... διδάσκαλος θείων μυστηρίων). Kelsos gegenüber, der das Christentum den heidn. Mysterien annähern u. ihm eine Geheimlehre zuschreiben möchte (c. Cels. 1, 7), erwidert Origenes, daß die Offenbarung sich an alle richtet, die reine Hände haben (ebd. 3, 60), u. betont diese sittliche Forderung (3, 51. 59. 62/5). Gleichwohl gibt es eine Unterweisung, die durch Meditation gereinigten Ohren vorbehalten ist (1, 7 [Vergleich des Noviziats der Katechumenen mit dem der pythagoreischen ἀκουσματικοί]; 3, 52. 60: ἐπὶ τὰ μυστικώτερα; vgl. 37: ἐσωτερικῶν καὶ ἐποπτικῶν). Die biblischen Schriften haben eine geheimnisvolle Art (μυστικῶς), dem die Auferstehung zu erklären, der sie mit einem ‚göttlicheren Ohr‘ (8, 19) hören kann. Doch geht es nur darum, die Offenbarung pädagogisch, der geistlichen Reife des Glaubenden entsprechend, abzustufen (Orig. in Joh. comm. 20, 2; H. de Lubac, Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène [Paris 1950] 75 mit Anm. 204). So gesehen, ist die Geschichte der Menschheit eine lange, schwierige I. in das Heilsmysterium (ebd. 148. 170). Der Hl. Geist umkleidet sich in der Schrift mit dem Mysterium, um allein zum Geist zu sprechen. In dem dreifachen Sinn, den Origenes in der Schrift entdeckt, erkennt man die drei Stufen ästhetischer u. philosophischer I. von Plat. conv. 210a/2a: der körperlichen Schönheit entspricht die materielle u. historische Erklärung, der Schönheit der Seelen die moralische u. der göttlichen Schönheit die mystische.

c. Zusammenfassung. In der 1. H. des 3. Jh. hängt die Übertragung der Mysteriensprache auf das christl. Mysterium nicht nur

von der Ritualisierung der Taufe ab, sondern auch von der verstärkten Einrichtung des *Katechumenats u. der Einbeziehung eines metaphorischen Erbes platonischer Tradition. Die Christen betonen, was ihren Kult unterscheidet von heidnischen Dramaturgien (Tert. bapt. 2, 2; Clem. Alex. protr. 1, 3; 2, 12/22) u. marktschreierischer Geheimniskrämerei (Orig. c. Cels. 1, 7; 3, 49). Sie besitzen kein σύνθημα (ebd. 8, 20). Sie wenden sich an alle Menschen (3, 49). Derselbe Kelsos, der die Christen der Geheimbündelei anklagt, wirft ihnen vor, den Leuten des Volkes zu predigen (3, 50/2). Jeden Einfluß der heidn. Mysterien weisen die Christen zurück (6, 23f), indem sie seit Justin (apol. 1, 54, 66) alles für Nachäffungen der Dämonen erklären, was äußerlich in die Nähe von Tauf- u. eucharistischem Ritual kommt (Tert. praescr. 40, 2/4). Firmicus Maternus wird dieses Thema erneut aufgreifen u. weiterführen (err. 18/27). Tatsächlich beansprucht die Kirche eine neue τελετή, der gegenüber die heidn. I. nur ein betrügerisches, unheilbringendes Scheinbild darstellen.

VI. Mysterien u. Mystik seit Konstantin. Die I.-Terminologie verstärkt sich im 4. Jh. mit der Entfaltung des Mysteriencharakters des christl. Gottesdienstes, den der Sieg des Christentums vor heidnischer Ansteckung abschirmte (L. Bouyer, Le rite et l'homme [Paris 1962] 206f). Um die christl. Frömmigkeitsübungen des noch ungetauften Konstantin zu kennzeichnen, schreibt Eusebius, der Kaiser habe sich benommen, ‚als ob er auch an den hl. Weihen teil hätte' (οἷα τις μέτοχος ἱερῶν ὀργίων: vit. Const. 4, 22; vgl. L. W. Barnard, Athanasius and the Roman state: Latom 36 [1977] 437_{40}).

a. Äußere Formen der christl. Initiation. Die liturgischen Formen verfestigen sich nunmehr für die nächsten Jhh. Nach beendetem *Katechumenat müssen die *Competentes zunächst dare nomen (Eger. peregr. 45, 1; Aug. conf. 8, 4; 9, 14; vgl. Cyrill. Hieros. procatech. 1, 1 [PG 33, 333A]: ὀνοματογραφία), ein Ausdruck der Soldatensprache, der ‚anmustern' bedeutet u. den Apuleius (met. 11, 15, 5) auf die neuen Isis-Mysten anwandte. In Jerusalem empfängt der Bischof, im Kreise der Priester u. Kleriker sitzend, die einzelnen Täuflinge, die ihm von ihren Paten oder Patinnen vorgestellt werden. Man zieht Erkundigungen ein bei Nachbarn, Verwandten u. Freunden. Nur nachweislich unbescholtene Konvertiten werden eingeschrieben. In der vorösterlichen Fastenzeit müssen sie sich Exorzismen unterziehen. In Rom wird der Täufling angehaucht, ihm das Kreuz auf die Stirn gezeichnet, Hände aufs Haupt u. *Salz in den Mund gelegt (H. Tremanns, Die Entwicklung der röm. Taufliturgie, Diss. Bonn [1947] 57). Eine Zeit des Fastens u. der Reinigung war Bedingung für die Zulassung zu heidnischen Mysterien, doch im Katechumenat dauerte sie länger u. sollte von allen teuflischen Einflüssen befreien. Eine Äußerung Cyrills v. Jerus. (procatech. 1, 8 [PG 33, 349A]) könnte daran denken lassen, daß der Kandidat verhüllt ist (wie der Dionysos-) oder die Augen verbunden hat (wie der Mithras-Myste). Er wird in der Lehre unterwiesen. Die traditio symboli, die L. Canet: Cumont, Lux 423 mit der Übergabe des ἱερὸς λόγος in den Mysterien verglich, erinnert eher an die der Symbola, signa oder συνθήματα, der von Firmicus Maternus angeprangerten Formeln oder Paßwörter (err. 18, 1), die der Initiand wie der Katechumene lernen mußte, um zu gegebener Zeit Zeugnis von der vorausgegangenen Belehrung abzulegen. Bei den Christen handelt es sich um ein Glaubenssymbolon, das auf dem von Hippolyt bezeugten dreifachen Credo beruht (trad. apost. 21 [SC 11bis, 84/6]). Nach Eger. peregr. 46, 3 (SC 296, 308/10) wurde es ‚primum carnaliter et sic spiritaliter' kommentiert. Die redditio symboli erfolgte in Mailand vielleicht am Gründonnerstag, in Jerusalem nach sieben Wochen der Unterweisung. Die Taufe wird dort den Neophythen erst in der Oster-Oktav, bei geschlossenen Türen (clauduntur autem ostia), erklärt (ebd. 47, 2). – Gespendet wird die Taufe in der Osternacht. Die präbaptismalen Riten, darunter die *Apotaxis, werden im Osten außerhalb des Baptisteriums vollzogen (Cyrill. Hieros. catech. myst. 1, 11 [1076A]: ἐν τῷ ἐξωτέρῳ οἴκῳ; vgl. procatech. 1, 1 [332A]; catech. myst. 1, 2 [1068A], wo πρόαυλις bzw. προαύλιος οἶκος vom βαπτιστήριον unterschieden werden). Dann öffnet man den Kandidaten die Türen u. läßt sie sich entkleiden; dieser Übergang bildet einen bedeutenden Augenblick: symbolisch u. geistlich haben sie den alten Menschen abgelegt (catech. 1, 2 [372B]). In das Taufbecken werden Wachskerzen eingetaucht (*Fackel). Im Baptisterium des Lateran erinnerte überdies ein großer Porphyr-Leuchter, der

eine mit *Balsam gefüllte Goldschale trug, in der ein Docht brannte (Duchesne 328/31), an das Feuer des Hl. Geistes (vgl. Edsman; ders., Le baptême de feu [Uppsala 1940]; Firm. Mat. err. 2, 5; sein illam quam dispicis ignitam [scil. aquam] impliziert nicht zwangsläufig, daß das Taufwasser erwärmt war [so F. J. Dölger: ACh 5 (1936) 175/83], obgleich mancherorts im Westen die mit früheren Thermen verbundenen Baptisterien eine den dortigen klimatischen Gegebenheiten angemessene Einrichtung nahelegen). Die Neophythen werden dreimal eingetaucht u. besprengt. Es erfolgten also, wie bei der Reinigung der Isis-Mysten (Reitzenstein, Myst. Rel.[3] 221), Bad u. περιρραντισμός zugleich. Doch bezeichnet gerade das Bad das Sterben des Neophythen mit Christus (Cyrill. Hieros. procatech. 1, 2 [336A]; catech. myst. 2, 4. 5/7 [1080C. 1081A/2B]), wohingegen das Bad in den Isis-Mysterien anscheinend keinen Bezug zum Tode des Osiris hatte (s. o. Sp. 114). – Nach einer Salbung mit (Duft-?) Öl legt der Getaufte ein weißes Gewand an, Zeichen des neuen Menschen sowie der Hochzeit der Seele mit Gott (catech. myst. 4, 2 [425B/8A]; vgl. procatech. 1, 1. 6 [333A. 345A]). Er trägt eine Wachskerze (ebd. 1, 1 [333A]: νυμφαγωγίας λαμπάδες) wie Lucius seine Fackel (Apul. met. 11, 24, 4). Der χιτὼν φωτεινός u. das Feuer symbolisieren die Erleuchtung durch den Hl. Geist (PsDion. Areop. eccl. hier. 2, 7. 3, 8 [PG 3, 396D. 404C]). Das makellose Gewand tragen auch die Erwählten u. Seligen sowohl in der jüd. u. christl. Apokalyptik als auch in der hermetischen u. theosophischen Literatur (Festugière, Révélation 3, 145/8; Klein 61f). Nach der Kommunion, die die Neugetauften endgültig dem Gottesvolk eingliedert, trinken sie in Rom u. Alexandria aus einem Kelch *Honig-Milch, eine Vorausbezeichnung der Seligkeit des verheißenen Landes, die Hieronymus aber als Rückkehr zur Unschuld des Neugeborenen deutet (c. Lucif. 8 [PL 23^2, 172AB]; vgl. in Jes. comm. 5, 55, 1 [CCL 74, 618]), was offensichtlich an Sallustius' Exegese (de diis 4, 10) der Milch an den Hilarien der Phrygischen Mysterien erinnert (Reitzenstein, Myst. Rel.[3] 83; Canet: Cumont, Lux 424/7). – Wie die I. der Isis, des Dionysos oder des Mithras mündet auch die christliche in einem gemeinsamen Mahl, an dem die neuen χριστοφόροι teilnehmen, die durch den Genuß von Fleisch u. Blut des Erlösers Teilhaber des göttlichen Lebens werden (Cyrill. Hieros. catech. myst. 4, 6; 5, 20 [1101A. 1124BC]). In der 2. H. des 4. Jh. nimmt die Eucharistiefeier die Gestalt einer Mysterienzeremonie an. Die *Epiklese läßt Christus in Brot u. Wein auf dem Altar erscheinen, ἐπὶ τῶν ἱερῶν μυστηρίων (Joh. Chrys. incomprehens. 3, 5 [PG 48, 725B; vgl. 733B]). Die Feiernden vereinigen sich mit den Engeln, um ‚mystische' Hymnen zu singen (ebd. 1, 6; 4, 5 [707B. 734C]). Nach Schließung der Türen (Const. apost. 2, 57, 21 [SC 320, 320]: μή τις ἄπιστος εἰσέλθοι ἢ ἀμύητος; vgl. das orphische θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι [Orph. frg. 59. 245/7. 334 Kern]) tragen die Altarvorhänge u. das Gepränge des als Abbild himmlischer Liturgie verstandenen Zeremoniells (L. H. Grondijs, Croyances, doctrines et iconographie de la liturgie céleste: MélArchHist 74 [1962] 665/703) dazu bei, diesen Charakter zu verstärken. Die Gläubigen nehmen am Opfer in einer Art heiliger Furcht teil (Joh. Chrys. incomprehens. 3, 6f [PG 48, 725C. 726D]; vgl. Cyrill. Hieros. catech. myst. 5, 9 [1116B]; E. Bishop, Fear and awe attaching to the eucharistic service: R. H. Connolly, The liturgical homilies of Narsai [Cambridge 1909] 92/7; J. Quasten, Mysterium tremendum: Vom christl. Mysterium, Gedenkschr. O. Casel [1951] 66/75). Dies läßt an die von Plutarch für die eleusinischen Mysterien heraufbeschworene Atmosphäre denken (frg. 178 [107 Sandb.]).

b. Eucharistie als Abbild der Großen Mysterien. Die Eucharistie ist dingliches Gegenbild der Großen Mysterien (μεγάλων μυστηρίων ἀντίτυπον: Greg. Naz. or. 2, 35 [PG 35, 497A]; vgl. O. Casel, Das Mysteriengedächtnis der Meßliturgie im Lichte der Tradition: JbLiturgWiss 6 [1926] 149/51). Wie in der Μυσταγωγία des Maximus Confessor (H. U. v. Balthasar, Kosmische Liturgie [1941] 328) ist diese Lehre im alexandrinischen Sinne des symbolischen Realismus der Zeichen zu verstehen (de Lubac aO. [o. Sp. 150] 362f); auf menschliche Weise beglaubigen sie den Bezug auf das Mysterium des göttlichen Wesens (σύμβολα τῆς θείας οὐσίας: Max. Conf. quaest. dub. 41 [PG 90, 820A]); zugleich eröffnen sie den Zugang zum Mysterium der Auferstehung in der künftigen Welt (v. Balthasar aO. 323). Diese Entsprechung zwischen irdischer u. himmlischer Liturgie besaß gnostische Vorläufer, namentlich in der I. der Markosier, wo die geistliche Hochzeit der Seelen vollzogen wurde κατὰ τὴν

ὁμοιότητα τῶν ἄνω συζυγιῶν (Iren. haer. 1, 21, 3 [SC 299, 890]; Sagnard aO. [o. Sp. 116] 535f). Man findet sie in der Hermetik (Κόρη κόσμου = frg. 23, 5; 68 Nock / Festugière) u. bei Sallustius wieder, für den ‚jede I. uns mit der Welt u. den Göttern vereinigen will' (de diis 4, 6; R. Turcan, Cultes mystériques et culture classique dans le monde romain: A. Caquot / P. Canivet [Hrsg.], Ritualisme et vie intérieure [Paris 1989] 151f).

c. Geheimhaltung. Die Verpflichtung gilt absolut für die Neophythen (Cyrill. Hieros. procatech. 1, 12 [352C]; vgl. O. Perler, Art. Arkandisziplin: o. Bd. 1, 672/6; Ch. Jakob, ‚Arkandisziplin', Allegorese, Mystagogie = Theophaneia 32 [1990] 43/117). Basilius v. Caes. unterscheidet die im NT niedergelegten κηρύγματα von den ‚Dogmen', die die Christen geheimer mündlicher apostolischer Überlieferung verdanken (spir. 27, 66 [SC 17bis, 478/80]). Das Taufritual, die Salbung u. die Epiklesen der eucharistischen Konsekration stammen ἀπὸ τῆς σιωπωμένης καὶ μυστικῆς παραδόσεως (ebd. [480/2]). Schon Tertullian legitimierte die kirchlichen Zeremonien im Namen einer traditio, doch ohne sie als esoterisch zu qualifizieren (s. o. Sp. 145). Für Basilius ist sie ungeschrieben (spir. 27, 66 [484]: τῆς τῶν ἀγράφων παραδόσεως; ebd. 67 [486]: ἄγραφα ... μυστήρια). Was Nichtinitiierte nicht ‚mystisch betrachten' (ἐποπτεύειν) dürfen, sollte nicht durch Aufzeichnung bekannt gemacht werden (ebd. 66 [482]). Die Berufung auf Num. 4, 20, Ex. 30, 10 u. Lev. 16 begründet mit der Bibel ein klerikales Geheimwissen, das Basilius vor allem psychologisch rechtfertigen möchte: Man muß vermeiden, daß die Lehre aufgrund von Gewöhnung ‚für die breite Masse zum Gegenstand der Geringschätzung' werde (spir. 27, 66 [484]). Dieselbe Überlegung wird auf dunkle Stellen der Hl. Schrift angewandt (ebd.). So lautet auch die Theorie, die *Dionysius Areopagita entwickeln wird (cael. hier. 2, 2f. 5 [PG 3, 140B. 145A/C]). Wie bei den Sakramenten (eccl. hier. 1, 1f [ebd. 372B/D]) u. den priesterlichen Weihen (ebd. 5, 3 [504BC]) gelangt das theologische Verständnis stufenweise zur Betrachtung der göttlichen Wesenheiten (cael. hier. 3, 1/3 [164D/8A]). Diese mystische I. erfolgt in den klass. Stufen Reinigung, Erleuchtung u. Vollendung (ebd. [165CD]; 7, 3 [209C]). Wie die I. des griech.-röm. Heidentums verfolgt sie kein anderes Ziel als Vereinigung u. Einswerdung mit dem Göttlichen, doch auf anderen Wegen u. auf der Basis einer gänzlich anderen Lehre vom ‚Heil'.

L. J. ALDERINK, The Eleusinian mysteries in Roman imperial times: ANRW 2, 18, 2 (1989) 1457/98. – S. ANGUS, The mystery-religions and Christianity² (New York 1966). – G. ANRICH, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum (1894). – L'Association dionysiaque dans les sociétés anciennes = Coll. de l'École Franç. de Rome 89 (Paris 1986). – A. BENOÎT, Mystères païens et christianisme: Mystères et syncrétismes = Études d'histoire des religions 2 (Paris 1975) 73/92. – W. D. BERNER, I.riten in Mysterienreligionen, im Gnostizismus u. im antiken Judentum, Diss. Göttingen (1972). – U. BIANCHI (Hrsg.), Mysteria Mithrae = ÉtPrélimRelOrEmpRom 80 (Leiden 1979); The Greek mysteries = Iconography of Religions 17, 3 (ebd. 1976); La tipologia storica dei misteri di Mithra: ANRW 2, 17, 4 (1984) 2116/34. – U. BIANCHI / M. J. VERMASEREN (Hrsg.), La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano = ÉtPrélimRelOrEmpRom 92 (Leiden 1982). – C. J. BLEEKER u. a. (Hrsg.), Initiation. Contributions to the theme of the study-conference of the intern. association for the history of religions = Numen Suppl. 10 (Leiden 1965). – P. BOYANCÉ, L'antre dans les mystères de Dionysos: RendicPontAcc 33 (1960/61) 107/27; Le culte des muses chez les philosophes grecs (Paris 1936); Dionysiaca, à propos d'une étude récente sur l'initiation dionysiaque: RevÉtAug 68 (1966) 33/60; Éleusis et Orphée: RevÉtGr 88 (1975) 195/202; Mystères et cultes mystiques dans l'antiquité grecque: Actes du Congrès G. Budé à Strasbourg 1938 (Paris 1939) 182/208; Sur les mystères d'Éleusis: RevÉtGr 75 (1962) 460/82. – A. BRELICH, Paides e Parthenoi = Incunabula Graeca 36 (Roma 1969). – R. BULTMANN, Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen (1962). – N. N. H. VAN DER BURG, Ἀπόρρητα – δρώμενα – ὄργια, Diss. Utrecht (1939) – W. BURKERT, Homo necans = RGVV 32 (1972) 274/327; Antike Mysterien (1990). – J. CAMPBELL (Hrsg.), The mysteries = Bollingen Series 30, 2 (Princeton 1990). – O. CASEL, Das christl. Festmysterium (1941); Das christl. Kultmysterium⁴ (1960); Die Liturgie als Mysterienfeier⁵ (1923). – C. CLEMEN, Der Einfluß der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum = RGVV 13, 1 (1913); Religionsgeschichtliche Erklärung des NT² (1924). – E. COCHE DE LA FERTÉ, Penthée et Dionysos. Nouvel essai d'interprétation des Bacchantes d'Euripide: R. Bloch (Hrsg.), Recherches sur les religions de l'antiquité classique (Genève / Paris 1980) 105/257. – S. G. COLE, The mysteries of Samothrace during the Roman period: ANRW 2, 18, 2 (1989) 1564/98; Theoi Megaloi. The cult of the Great Gods at Samothrace = ÉtPrélimRelOrEmpRom

96 (Leiden 1984). – F. CUMONT, Lux perpetua (Paris 1949); Die Mysterien des Mithra[3] (1923); Or. Rel.[3]. – M. DIBELIUS, Die Isisweihe bei Apuleius u. verwandte I.riten = SbHeidelberg 4 (1917). – A. DIETERICH, Kl. Schriften (1911). – F. J. DÖLGER, Sphragis = StudGeschKultAlt 5, 3/4 (1911). – K. DOWDEN, Grades in the Eleusinian mysteries: RevHistRel 197 (1980) 409/27. – L. DUCHESNE, Origines du culte chrétien[5] (Paris 1925). – P. J. DU PLESSIS, Τέλειος. The idea of perfection in the NT (Kampen 1959). – C. M. EDSMAN, Ignis divinus. Le feu comme moyen de rajeunissement et d'immortalité (Lund 1949). – M. ELIADE, Initiation, rites, sociétés secrètes[2] (Paris 1976) bzw. Das Mysterium der Wiedergeburt. I.riten, ihre kulturelle u. religiöse Bedeutung (Zürich / Stuttgart 1961). – E. FASCHER, Art. Epoptie: o. Bd. 5, 973/83. – L. FENDT, Gnostische Mysterien. Ein Beitrag zur Geschichte des christl. Gottesdienstes (1922). – A.-J. FESTUGIÈRE, Études de religion grecque et hellénistique (Paris 1972); Hermétisme et mystique païenne (ebd. 1967); L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile[2] (ebd. 1932); La révélation d'Hermès Trismégiste 1/4 (ebd. 1944/54). – G. FITTKAU, Der Begriff des Mysteriums bei Joh. Chrysostomus = Theophaneia 9 (1953). – P. FOUCART, Les mystères d'Éleusis (Paris 1914). – A. GEYER, Das Problem des Realitätsbezuges in der dionysischen Bildkunst der Kaiserzeit (1977). – S. GIVERSEN, Der Gnostizismus u. die Mysterienreligionen: J. P. Asmussen u. a. (Hrsg.), Hdb. der Religionsgesch. 3 (1975) 255/99. – R. L. GORDON, Reality, evocation and boundary in the mysteries of Mithras: JournMithrStud 3 (1980) 19/99. – J. G. GRIFFITHS, Apuleius of Madauros. The Isis-Book (Metamorphoses Book XI) = ÉtPrélimRelOrEmpRom 39 (Leiden 1975). – J. E. HARRISON, Prolegomena to the study of Greek religion[3] (Cambridge 1922). – G. HAUFE, Die Mysterien: J. Leipoldt / W. Grundmann (Hrsg.), Umwelt des Urchristentums 1[2] (1967) 101/26. – P. HENSELS, Sacramentum en zijn synoniemen in de mystagogische Katechesen van Ambrosius (Utrecht 1995). – L'Initiation. Actes du colloque intern. de Montpellier, 11/14 avril 1991. 1/2 (Montpellier 1992). – H. JEANMAIRE, Dionysos. Histoire du culte de Bacchus (Paris 1951). – H. JONAS, The gnostic religion[2] (Boston 1963). – O. KERN, Die griech. Mysterien der klass. Zeit (1927). – O. KERN / TH. HOPFNER, Art. Mysterien: PW 16, 2 (1935) 1209/350. – F.-N. KLEIN, Die Lichtterminologie bei Philon v. Alex. u. in den hermetischen Schriften (Leiden 1962). – B. KLEINHEYER, Sakramentliche Feiern 1. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche = Gottesdienst der Kirche 7, 1 (1989). – G. KRETSCHMAR, Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche: Leiturgia. Hdb. des evangel. Gottesdienstes 5 (1970) 1/348. – J. O. KRÖNER, Art. initiamentum: ThesLL 7, 1 (1934/64) 1648; Art. initiatio: ebd. 1648f; Art. initio: ebd. 1649f; Art. initium: ebd. 1662. – M.-J. LAGRANGE, Introduction à l'étude du NT 4, 1 (Paris 1937); La régénération et la filiation divine dans les mystères d'Éleusis: RevBibl 38 (1929) 63/81. 201/14. – P. LÉVÊQUE, Structures imaginaires et fonctionnement des mystères grecs: StudStorRel 6 (1982) 185/208. – A. LOISY, Les mystères païens et le mystère chrétien[2] (Paris 1930). – F. MATZ, ΔΙΟΝΥΣΙΑΚΗ ΤΕΛΕΤΗ. Archäologische Untersuchungen zum Dionysoskult in hellenist. u. röm. Zeit = AbhMainz 1963 nr. 15. – R. MERKELBACH, Der Eid der Isismysten: ZsPapEpigr 1 (1967) 55/73; Die Hirten des Dionysos. Die Dionysos-Mysterien der röm. Kaiserzeit u. der bukolische Roman des Longus (1988); Mithras (1984); Roman u. Mysterium in der Antike (1962). – B. M. METZGER, A classified bibliography of the Graeco-Roman mystery religions 1924–1973 with a supplement 1974–1977: ANRW 2, 17, 3 (1984) 1259/423. – G. VAN MOORSEL, The mysteries of Hermes Trismegistus (Utrecht 1955). – L. MOULINIER, Orphée et l'orphisme à l'époque classique (Paris 1955). – G. E. MYLONAS, Eleusis and the Eleusinian mysteries (Princeton 1961). – M. P. NILSSON, The Dionysiac mysteries of the Hellenistic and Roman age (Lund 1957). – A. D. NOCK, Early gentile Christianity and its Hellenistic background (London 1964). – E. PAX, Art. I.: LThK[2] 5 (1960) 673/6. – R. PETTAZZONI, I misteri (Bologna 1924); Les mystères grecs et les religions à mystères de l'antiquité: CahHistMond 2 (1954/55) 303/12. 661/7. – CH. PICARD, Le prétendu baptême d'initiation éleusinien et le formulaire (σύνθημα) des mystères des Deux-déesses: RevHistRel 154 (1958) 129/45. – H. RAHNER, Das christl. Mysterium u. die heidn. Mysterien: ders., Griechische Mythen in christlicher Deutung (Zürich 1945) 21/72 (vgl. Campbell 337/401). – R. REITZENSTEIN, Das iran. Erlösungsmysterium (1921); Myst. Rel.[3]; Poim. – C. RIEDWEG, Mysterienterminologie bei Platon, Philon u. Klemens v. Alex. = UntersAntLitGesch 26 (1987). – J. RIES, Les rites d'initiation à la lumière de l'histoire des religions: A. Houssiau (Hrsg.), Le baptême dans l'existence chrétienne (Bruxelles 1983) 19/34. – J. RIES / H. LIMET (Hrsg.), Les rites d'initiation = Homo Religiosus 13 (Louvain-la-Neuve 1986). – H. M. RILEY, Christian Initiation. A comparative study of the interpretation of the baptismal liturgy in the mystagogical writings of Cyril of Jerus., John Chrysostom, Theodore of Mops. and Ambrose of Milan = StudChristAntiqu 17 (Washington 1974). – E. RUFFINI / E. LODI, ‚Mysterion' e ‚sacramentum', la sacramentalità negli scritti dei padri e nei testi liturgici primitivi (Bologna 1987). – D. SABBATUCCI,

Saggio sul misticismo greco[2] (Roma 1979). – V. SAXER, Les rites de l'initiation chrétienne du 2e au 4e s. (Spoleto 1988). – J. SCHMITZ, Gottesdienst im altchristl. Mailand. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über I. u. Meßfeier während des Jahres zZt. des Bischofs Ambrosius = Theophaneia 25 (1975) 1/299. – C. SCHNEIDER, Die antiken Mysterien in ihrer Einheit u. Vielfalt. Wesen u. Wirkung der Einweihung (1979). – I simboli dell'iniziazione cristiana. Atti del I congr. intern. di liturgia = Studia Anselmiana 87 (Roma 1983). – E. STOMMEL, Christliche Taufriten u. antike Badesitten: JbAC 2 (1959) 5/14. – M. TORELLI, Lavinio e Roma. Riti iniziatici e matrimonio tra archeologia e storia (Roma 1984); Riti di passagio maschili di Roma arcaica: MélÉcFrançRome Ant. 102 (1990) 93/106. – K.-W. TRÖGER, Mysterienglaube u. Gnosis in Corpus Hermeticum XIII = TU 110 (1971). – R. TURCAN, Βίος βουκολικὸς ou les mystères de Lesbos: GöttGelAnz 241 (1989) 169/92; Les cultes orientaux dans le monde romain[2] (Paris 1992); L'élaboration des mystères dionysiaques à l'époque hellénistique et romaine. De l'orgiasme à l'initiation: L'initiation 1, 215/33; Mithra et le mithriacisme (Paris 1981); Mithras Platonicus = ÉtPrélimRelOrEmpRom 47 (Leiden 1975); Un rite controuvé de l'initiation dionysiaque: RevHistRel 158 (1960) 129/44; Les sarcophages romains à représentations dionysiaques = BiblÉcFranç 210 (1966). – M. J. VERMASEREN, Cybele and Attis. The myth and the cult (London 1977); Mithras, Geschichte eines Kultes (1965); Mithriaca 1. The Mithraeum at S. Maria Capua Vetere = ÉtPrélimRelOrEmpRom 16 (Leiden 1971). – G. J. DE VRIES, Mystery terminology in Aristophanes and Plato: Mnemos 26 (1973) 1/8. – H. WAGENVOORT, Studies in Roman literature, culture and religion (Leiden 1956). – G. WAGNER, Pauline baptism and the pagan mysteries (Edinburgh 1967); Das religionsgeschichtliche Problem von Römer 6, 1/11 = AbhTheolATNT 39 (Zürich 1962). – A. J. M. WEDDERBURN, Paul and the Hellenistic mystery-cults: Bianchi / Vermaseren 817/33. – D. H. WIENS, Mystery concepts in primitive Christianity and in its environment: ANRW 2, 23, 2 (1980) 1248/84. – A. WLOSOK, Laktanz u. die philosophische Gnosis = AbhHeidelberg 1969 nr. 2. – C. ZIJDERVELD, Τελετή (Utrecht 1934). – G. ZUNTZ, On the Dionysiac fresco in the Villa dei misteri at Pompeii: ProcBrAc 49 (1963) 177/202; Opuscula selecta (Manchester 1972); Persephone (Oxford 1971).

Robert Turcan (Übers. Karl Hoheisel).

Inkarnation s. Menschwerdung.

Inklusen s. Reklusen.

Inkrustation.

I. Allgemeines. Mit I. wurde in der Antike dekorative Verkleidung von Wänden, vor allem aus Marmor, bezeichnet (incrustatio; Varro Men. 533; Proc.: Dig. 8, 2, 13, 1; Paul.: Dig. 50, 16, 79, 2; die Bezeichnung crusta findet sich bei Vitr. 7, 5, 1; Plin. n. h. 35, 2; 36, 48; CIL 3, 6671; Isid. orig. 19, 13; griech. Bezeichnung πλάκωσις; Deubner, I. 285; W. H. Groß, Art. I.: KlPauly 2 [1967] 1411; Weiteres bei Blümner; ders., Röm. Priv. 92f; Becatti 124f; Asimakopoulou-Atzaka 22/5; weitere, auch griech. Bezeichnungen ebd. 25/39). Nur diese Wandverkleidung wird im folgenden behandelt u. zwar, gemäß der Fragestellung des RAC, für die Spätantike. – Zu opus sectile auf Fußböden s. F. Guidobaldi / A. Guiglia Guidobaldi, Pavimenti marmorei di Roma dal IV al IX sec. (Città del Vat. 1983); M. Rodziewicz: Tesserae, Festschr. J. Engemann = JbAC ErgBd. 18 (1991) 204/14; zu Verkleidungen von Wasserbecken, ab der 2. H. des 1. Jh. nC. bevorzugt mit Marmor, N. Neuerburg, L'architettura delle fontane e dei ninfei nell'Italia antica (Napoli 1965), bes. 91/7; zu Marmorverkleidungen von Nymphäen W. Letzner, Röm. Brunnen u. Nymphäen in der westl. Reichshälfte, Diss. Münster (1989 [1990]) 249f. Auch können hier nicht behandelt werden: justinianische Säulen mit Einlegearbeit (R. Naumann: ders. / H. Belting, Die Euphemia-Kirche am Hippodrom zu Istanbul [1966] 64/7; Th. F. Mathews, The early churches of Cple [University Park 1971] 62f; D. Michaelides, Cypriot mosaics [Nicosia 1987] 42f; R. M. Harrison, Excavations at Saraçhane in Istanbul 1 [Princeton 1986] 129/31 Abb. 138/40) sowie Platten mit Einlegearbeiten (Champlevé; S. Boyd: JbÖ-

Die Supplement-Lieferungen 1–6 des RAC enthalten folgende Artikel:

In dem bei der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung in Münster erscheinenden „Jahrbuch für Antike und Christentum" sind weitere Nachträge zum RAC enthalten:

Die im „Jahrbuch" erschienenen Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Lieferungen des RAC aufgenommen.

ISBN 3-7772-9700-3 (RAC Lieferung 138)

REALLEXIKON
FÜR
ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

ERNST DASSMANN

HEINZGERD BRAKMANN, CARSTEN COLPE, ALBRECHT DIHLE
JOSEF ENGEMANN, KARL HOHEISEL, WOLFGANG SPEYER
KLAUS THRAEDE

Lieferung 138

Inkrustation [Forts.] – Insel



1997

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

BEGRÜNDET VON

FRANZ JOSEPH DÖLGER, THEODOR KLAUSER, HELMUT KRUSE,

HANS LIETZMANN, JAN HENDRIK WASZINK

FORTGEFÜHRT VON DER

NORDRHEIN-WESTFÄLISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

BEARBEITET IM

FRANZ JOSEPH DÖLGER-INSTITUT DER UNIVERSITÄT BONN

Das RAC dient als Hilfsmittel zur Erforschung der Spätantike, also der Epoche, die etwa die ersten fünf christlichen Jahrhunderte umfaßt. In dieser Zeit nahm das Christentum Gestalt an, und zwar im Rahmen der antiken Kultur mit ihren mannigfachen heidnischen und jüdischen Traditionen. Daraus ergibt sich die Fragestellung der Artikel des RAC: Wie hat die christliche Botschaft, einer nichtchristlichen Umwelt gepredigt und von ihr angenommen oder abgelehnt, das Empfinden, Denken und Verhalten dieser Menschen beeinflußt? Und in welcher Weise haben sich die Christen bei der Herausbildung ihrer eigenen Lehre, ihrer sozialen Organisation, ihrer Gebräuche und Verhaltensnormen von den bestehenden Traditionen ihrer nichtchristlichen Umwelt bestimmen lassen?
Die allmähliche Einordnung der christlichen Kirche in Staat und Gesellschaft der griechisch-römischen Welt und ihrer Nachbargebiete war der bedeutsamste Vorgang in der Spätantike und legte das Fundament der mittelalterlichen und neuzeitlichen Kultur. Für das RAC bildet deshalb im allgemeinen das Ende des 6. Jahrhunderts die zeitliche Grenze, bis zu der die Einzelphänomene in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt werden. Dabei kommen nicht nur bestimmte Erscheinungen des religiösen Lebens, theologisch bedeutsame Begriffe und Vorstellungen und dgl. zur Sprache. Vielmehr sollen Staat und Gesellschaft, Recht und Wirtschaft, Literatur, Kunst und Wissenschaften, Alltagsleben und materielle Kultur unter dem Gesichtspunkt der Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt Berücksichtigung finden.
Die betreffenden Sachverhalte, nichtchristliche wie christliche, werden in den Artikeln unabhängig vom konfessionellen oder weltanschaulichen Standpunkt des Verfassers dargestellt. Darum dienen unentbehrliche Ausdrücke wie „Heidentum“, „heidnisch“ nur der wertneutralen Kennzeichnung des Nichtchristlichen und Nichtjüdischen.
Für den Inhalt der Artikel sind die Bearbeiter verantwortlich. Es wird daher gebeten, Artikel stets mit dem Verfassernamen und nicht nur unter „RAC“ zu zitieren.

Redaktion: F. J. Dölger-Institut, Lennéstraße 41, D-53113 Bonn

ERSCHEINUNGSWEISE

Die Ausgabe erfolgt in Lieferungen von je 5 Bogen = 80 Seiten (160 Spalten). Es erscheinen jährlich 3 bis 4 Lieferungen. 8 Lieferungen bilden einen Band. Mit der Schlußlieferung jedes Bandes wird dessen Halbleder-Einbanddecke geliefert.

Das Inhaltsverzeichnis der Lieferung steht auf Seite 4 des Umschlags.

Satz, Druck u. Broschur: Allgäuer Zeitungsverlag GmbH, Kempten (Allgäu)

ISBN 3-7772-5006-6 (Werk), ISBN 3-7772-9700-3 (Lieferung 138)

sterrByz 32, 5 [1982] 313/25; dies., The decorative program of the champlevé revetements from the episcopal Basilica at Kourion in Cyprus: Actes du 11e Congr. Intern. d'Arch. Chrét. 2 [Città del Vat. 1989] 1821/40, bes. 1823 als Imitation von opus sectile; A. Pralong: BullCorrHell 114 [1990] 994; Weiteres J. Dresken-Weiland: Akten des 12. Intern. Kongr. für Christl. Arch. 2 = JbAC ErgBd. 20, 2 [1995] 719/26). – Als Wandverkleidung begegnen glatte Platten verschiedenster Formen, Flachreliefs, architektonische Elemente (Pilaster, Kapitelle, Gesimse) u. opus sectile, d. h. kleinteilige, zurechtgeschnittene Marmorstückchen, die auf einer Trägerplatte verklebt sind (s. u. Sp. 164). Das früheste Vorkommen von I. in der klass. Antike ist mit Sicherheit in der späten röm. Republik anzusetzen (Deubner, Expolitio 18f; Swift 129; Kelly 34/8; zu möglichen pergamenischen Vorläufern R. A. Tybout, Aedificiorum figurae. Unters. zu den Architekturdarstellungen des frühen 2. Stils, Diss. Leiden [Amsterdam 1989] 80; kritisch B. Wesenberg, Rez.: Gnomon 64 [1992] 434; die Existenz von I. hellenistischer Zeit belegt eine für die Inschrift des Baton [um 150 vC.] wiederverwendete Porphyrplatte einer Wand-I. [R. Delbrueck, Antike Porphyrwerke (1932) 34f]; in Alexandria ist I. zu dieser Zeit möglicherweise durch Reflex in Ausgestaltungen von Häusern mit gemalter I. u. Opus-sectile-Böden zu erschließen; Rodziewicz aO.). Eine zunehmende Verbreitung ist jedoch erst ab der röm. Kaiserzeit festzustellen. Die Löcher in den Innenwänden des Siphnierschatzhauses in Delphi dienten dagegen wahrscheinlich zur Befestigung von Holz- oder Metalltäfelung (G. Daux / E. Hansen, Le trésor de Siphnos = Fouilles de Delphes 2 [Paris 1987] 146) u. nicht der Anbringung von I. (so Swift 127. 130; Kelly 26f). Mögliche Vorläufer von I. in alabasternen Wandverkleidungen u. deren Imitaten sieht Deubner, I. 287 in kretischen Palästen (die altoriental. Wandverzierungen mit durchgehender Verwendung verhältnismäßig kleinteiliger Steine sind besser als Stab- oder Stiftmosaik zu bezeichnen). Weil Zwischenglieder fehlen, bleiben die kretischen Zeugnisse aber ohne direkte Nachfolge in der Antike (Beispiele: J. W. Graham, The palaces of Crete [Princeton 1987], bes. 89f. 143f. 200/3. 266). Gemalte I. in hellenistischer u. pompejanischer Wandmalerei, zT. (im I.stil) zusätzlich in Stuckdekor plastisch gestaltet (Swift 128f; Asimakopoulou-Atzaka 46/9. 107/20; R. Ling, Roman painting [Cambridge 1991] 12/22; Tybout aO. 79/82; B. Wesenberg: MarbWinckelmProgr 1975/76, 24/6), ist wohl keine Imitation ganz bestimmter Vorbilder bzw. eines speziellen Zeitstiles, sondern in der Ausbildung ihres Stiles eine Parallelentwicklung zu echter I. (V. J. Bruno: AmJournArch 73 [1969] 305/17; H. Mielsch, Buntmarmore aus Rom im Antikenmuseum Berlin [1985] 18f; zu möglichem Einfluß bzw. Reflexen von I. auf Wandmalerei Deubner, Expolitio 14/9. 36/41; ders., I. 288. 292; Kleinert 5; Kelly 26/38; eine eingehende Untersuchung des Verhältnisses von gemalter I. zu echter steht für die Spätantike noch aus). In der Spätantike wird oft aus Kostengründen bzw. wegen Beschaffungsschwierigkeiten gemalte I. die echte ersetzt haben. So war die Umgangsbasilika SS. Marcellino e Pietro mit gemalter I. ausgestattet (F. W. Deichmann / A. Tschira: JbInst 72 [1957] 55; W. N. Schumacher: J. G. Deckers u. a., Die Katakombe ‚Santi Marcellino e Pietro'. Repertorium der Malereien [Città del Vat. / Münster 1987] 133), das angebaute Helenamausoleum (Tor Pignattara) mit Marmor-I. versehen (Deichmann / Tschira aO. 58/61; Asimakopoulou-Atzaka 68). I. kann vorkommen in öffentlichen, herrscherlichen u. privaten Bauten sowohl in paganem wie in jüdischem u. christlichem Bereich. Die Auftraggeber sind in den wohlhabenden Schichten zu suchen. Gegen Ende des zu behandelnden Zeitraumes wird die I. überwiegend in kirchlichen Bauten angebracht. Außer praktischen Erwägungen (Schutz der Wände vor Feuchtigkeit in Naßräumen [Thermen]: zB. Becatti 125) dürften für die Anbringung von I. vor allem Dekorationszwecke ausschlaggebend gewesen sein. Dabei wird das herkömmliche architektonische Wandschema mit horizontaler u. vertikaler Unterteilung beibehalten. Die Wand wird weithin zu einem bloßen Träger einer kostbaren Oberfläche reduziert. Sind die I.bilder vom Material her bereits flächig u. spröde, so bleiben sie in der Verwendung von Mustern u. Motiven konservativ. Ursprünglich räumliche Elemente wie Säulen u. Pilaster werden zu flacher Wanddekoration umgewandelt (Kelly 192/9). Diese architektonischen Gliederungselemente wurden später bisweilen durch ornamentale Felder ersetzt (zB. in Ostia, Haus vor der Porta Marina;

Kleinert 65f). Ein architektonisches Grundgerüst wird oft mit Feldern figürlicher Darstellung versehen (Bassusbasilika; Ostia, Haus vor der Porta Marina; Weiteres zur stilistischen Entwicklung s. u. Sp. 176). Geographische Unterschiede in der Entwicklung etwa im Osten u. Westen des röm. Reiches sind nicht feststellbar. Das Verhältnis von I.anordnung zu Bodenschemata im gleichen baulichen Kontext, wie zB. in Ostia, Haus vor der Porta Marina (s. u. Sp. 170), der Katakombe SS. Marcellino e Pietro (Kammern M1/M2, 4. Jh.; Deckers u. a. aO. 355f Farbtaf. 70) u. Köln, Neumarkt (J. Bracker: KölnDombl 40 [1975] 128) faßbar, ist noch nicht untersucht, doch scheint eine farbliche u. motivische Abstimmung vorgenommen worden zu sein (J. J. Rasch, Das Mausoleum bei Tor de' Schiavi in Rom [1993] 70/6 weist eine Rücksichtnahme in der Farbgebung der I. auf Mosaiken, Wandmalerei und Paviment der Ausstattung des Mausoleums nach).

II. Material. Als Voraussetzung jeder I. muß ein weitreichender u. gut organisierter Marmorhandel (P. Baccini Leotardi, Marmi di cava rinvenuti ad Ostia e considerazioni sul commercio dei marmi in età romana [Roma 1979] 42/6; D. Monna / P. Pensabene / J. P. Sodini: P. Pensabene [Hrsg.], Marmi antichi [ebd. 1985] 15/20; Kelly 19/26; A. Demandt, Die Spätantike = HdbAltWiss 3, 6 [1989] 344f) mit verschiedensten Buntmarmoren angesehen werden. Außer Marmor bzw. anderem Buntgestein wurden auch Perlmutt, Glaspasten, Metall u. (*Elfen-[?]) Bein verwandt. Eine Herkunft des Steinmaterials aus weit entfernten Gegenden wird in den Quellen gerühmt (s. u. Sp. 172/4).

III. Technik. a. Allgemein. Die Dicke des Materials ist unterschiedlich (Blümner 185: 15 bis 25 mm; G. B. Giovenale, Il battistero Lateranense [Roma 1929] 131: 4 bis 5 mm; für opus sectile führt Asimakopoulou-Atzaka 6f einen Variationsbereich von 2 mm bis 25 mm an). Das Sägen der Platten mit meist ungezahnten Sägeblättern u. Sand als Schneidemittel (Plin. n. h. 36, 9, 51; Deubner, I. 286; B. Cunliffe, Excavations at Fishbourne 1961/69 1 [Leeds 1971] 58/60; P. Rosumek, Technischer Fortschritt u. Rationalisierung im antiken Bergbau, Diss. Berlin [1982] 132/8; W. Gaitzsch: ANRW 2, 12, 3 [1985] 180f; Mielsch aO. 21f; Demandt aO.; weitere Werkzeuge Asimakopoulou-Atzaka 5f) sorgte für größtmögliche Ausnutzung des Marmormaterials. I. mit opus sectile u. ausgesägte Figuren begegnen ab neronischer Zeit (T. Dohrn: RömMitt 72 [1965] 127/41; Asimakopoulou-Atzaka 54f; C. Gasparri: StudUrbinati 58 [1985] 61/7; Kelly 41f). Die Befestigung großflächiger I. an der Wand geschah durch Haken, die in Vertiefungen am Plattenrand eingriffen u. bei der Anbringung in Dübellöchern verkeilt wurden (D. Krencker, Über röm. Marmorwandverkleidungen aus Trier: ders. / E. Krüger, Die Trierer Kaiserthermen [1929] 307; H. Raabe: F. W. Deichmann, Ravenna 2, 2 [1976] 124/8; Grossmann 121/4). So erreichte man eine Sicherung gegen ein Abkippen nach vorn. Meist sorgte danach ein Hinterfüllen mit Mörtel für zusätzliche Verbindung von I. u. Wand. Die statische Last trägt die Wandverkleidung selbst ab. In der Waagerechten wurden die I.platten mit Hilfe von Holzkeilen justiert, die zur dauerhaften Anbringung gegen Marmorstückchen ausgetauscht wurden (ebd. 122). Überwiegend wurde I. auf senkrechten Wänden angebracht; es konnten aber auch gewölbte Mauerteile damit versehen werden (zB. Abu Mena, Menasgruft, Treppengang: ebd. 218f; Sinai, Fensterlaibung: G. Forsyth / K. Weitzmann, The monastery of Saint Catherine at Mount Sinai. The church and fortress of Justinian TafBd. [Ann Arbor 1965] Taf. 88; Arkadenwölbungen von S. Sabina, Rom, sowie H. Demetrios, Saloniki: Asimakopoulou-Atzaka 77. 81 Taf. 31. 40α. 44). Das Kleben von Emblemata (Becatti 184; R. Brill: Ibrahim / Scranton / Brill 246/9; R. H. Brill / D. Whitehouse: JournGlassStud 30 [1988] 37/50) bzw. Opus-sectile-Bildern wurde vor allem mit Harz auf einer Trägerplatte vorgenommen (Asimakopoulou-Atzaka 8f). Das Ausmessen einer solchen Platte durch einen Handwerker ist möglicherweise auf einer Ritzzeichnung des 4. Jh. dargestellt (Becatti 152f Taf. 34, 1; Asimakopoulou-Atzaka 6). Standardisierte Voranfertigung ist zB. für die I. von Kenchreai anzunehmen (ebd. 4f; Kelly 7f), mit anschließender Verpackung für den Transport, wohl von Alexandria aus, wie chemische Analysen (R. Brill: Ibrahim / Scranton / Brill 227/52) u. das verwendete Längenmaß nahelegen (vgl. u. Sp. 165). Eine Werkstatt in Köln, Neumarkt (Mitte 4. Jh.; M. J. Klein, Untersuchungen zu den kaiserl. Steinbrüchen an Mons Porphyrites u. Mons Claudianus in der östl. Wüste Ägyptens, Diss. Frankfurt a. M. [1985 (1988)] 82; Bracker aO.

121/32), fertigte die I. an der Baustelle selbst an, wie die dort deponierten Abfälle zeigen (vgl. eine Werkstatt des 1. Jh. in Fishbourne: Cunliffe aO. 58/60. 144f, ebenfalls im Bereich der mit I. ausgestatteten Villa).

b. Maße. Bisher wurde anscheinend nur an drei Monumenten die Verwendung von antiken Längenmaßen festgestellt. Der I. des Mausoleums bei Tor de' Schiavi in Rom (Rasch, Mausoleum aO. 71/4) sowie der des Hauses vor der Porta Marina in Ostia (Becatti 75/86) liegt nachweislich das röm. Fußmaß zugrunde; der ptolemäische Fuß war wohl für die I. von Kenchreai maßgebend (R. Scranton: Ibrahim / Scranton / Brill 260f) u. ist somit ein weiterer Hinweis für die Herkunft aus Alexandria.

IV. Spätantike Monumente. a. Kataloge und Nachträge. Kataloge der spätantiken Monumente mit I.: Deubner, I. 289/92; Asimakopoulou-Atzaka; Kelly 200/348; Klein aO. 73/84. Ihren Aufstellungen können in nahezu chronologischer Reihenfolge noch hinzugefügt werden (zT. nur noch anhand der Dübellöcher nachweisbar) zB. Bajae, Merkurtempel (F. Rakob: RömMitt 95 [1988] 291f). – Rom, Minerva Medica (A. K. Frazer, Four late antique rotundas, Diss. Univ. New York [1964] 136/43). – Piazza Armerina, Villa (A. Carandini / A. Ricci / M. de Vos, Filosofiana. The villa of Piazza Armerina [Palermo 1982] zB. 268/70. 358 Taf. 38, 81. 58f. 139f). – Rom, Mausoleum bei Tor de' Schiavi (J. J. Rasch, Das Maxentiusmausoleum an der Via Appia in Rom [1984] 66; ders., Mausoleum aO.). – Nur in Skizzen u. Beschreibungen des 17. Jh. überliefert ist die I. der Lupercal-Kapelle in Rom (nach A. Weiland: Memoriam sanctorum venerantes, Festschr. V. Saxer [Città del Vat. 1992] bes. 784/93 aus dem 4. Jh.). – Rom, Callixtus-Katakombe (4. Jh.; De Rossi, RS 2, 193. 234; L. Reekmans, Le complexe céméterial du Pape Gaius dans la catacombe de Callixte [Città del Vat. 1988] 84/93. 116/23. 130f. 137f. 144). – Verschiedene Aulae in Rom (F. Guidobaldi: A. Giardina [Hrsg.], Società romana e impero tardoantico 2 [Roma / Bari 1986] 165/237). – Häuser in Ostia (G. Becatti: Boll. d'Arte 34 [1948] 105/7. 199). – **Arles, Konstantinsthermen (F. Benoit, Arles [Lyon 1927] 63). – *Gerasa, Kathedrale (375 nC.; J. W. Crowfoot, Early churches in Palestine [London 1941] 62. 109f). – Gadara, Grab (4. Jh.; Th. Weber: Akten des 12. Intern. Kongr. für Christl. Arch. aO. 1, 1276). – Köln, St. Gereon (möglicherweise Mausoleum vom Ende des 4. Jh.; J. G. Deckers: JbAC 25 [1982] 109. 116f Taf. 1a). – Corning, Corning Museum of Glass, Glas-Mosaikfragment mit Darstellung des Apostels Thomas. Nach chem. Analysen u. Angabe des Fundortes mit Faiyum höchstwahrscheinlich aus selber Werkstatt wie die Kenchreai-Tafeln (D. B. Harden u. a., Glas der Caesaren, Ausst.-Kat. Köln [1988] 34 nr. 11). – Rom, S. Clemente (F. Guidobaldi, S. Clemente [Romae 1992] 140). – Tarragona, Nekropole (5. Jh.; P. de Palol, Tarraco hispanovisigoda [Tarragona 1953] 46/57 Taf. 24/6. 28f; ders., Arqueologia cristiana de la España Romana. Sigl. 4-6 [Madrid / Valladolid 1967] 242/5). – Alcantara, Basilika S. Pedro (6. Jh.; ebd. 245/7). – Ephesos, Johanneskirche, Skeuophylakion (M. Büyükkolanci: Akten des 12. Intern. Kongr. für Christl. Arch. aO. 2, 601). – Resafa (559 geweiht; Th. Ulbert, Die Basilika des Hl. Kreuzes in Resafa-Sergiupolis [1986] 44/8. 61. 66f [Einlegearbeit, Analyse des Klebers auf Harz-Grundlage]. 137 Taf. 20. 28; P. Grossmann: JbAC 32 [1989] 232). – Abu Mena, Gruftkirche (nach 532 nC.; Grossmann, bes. 121/4). – Cimitile, ‚basilica nova', Apsis (401/03 nC.; Guidobaldi / Guiglia Guidobaldi aO. [o. Sp. 160] 189/97; T. Lehmann: Boreas 13 [1990] 81 Taf. 14, 4; zur Apsis nach der Beschreibung des Paulinus s. u. Sp. 173). – Sinai, Katharinenkloster, Marienkirche (548/65 nC.; Forsyth / Weitzmann aO. Taf. 88f). – *Iustiniana Prima, Kirchen (N. Duval: Villes et peuplement dans l'Illyricum protobyzantin = CollÉcolFrRome 77 [Rome 1984] 465; J. Guyon / G. Cardi, L'église B, dite ‚Basilique Cruciforme': N. Duval / V. Popovic [Hrsg.], Caričin Grad 1 [Belgrad / Rom 1984] 62; N. Duval / M. Jeremić: ebd. 99). – H. Georgios in Peya, Zypern (6. Jh.; Michaelides aO. [o. Sp. 160] 50). – Caesarea, Kirche (6. Jh.; K. G. Holum: Akten des 12. Intern. Kongr. für Christl. Arch. aO. 2, 850f). – Samos, Gymnasium (W. Martini / C. Steckner, Das Gymnasium von Samos [Rom 1993] 18. 165). – Rom, S. Agnese f. l. m. (Anfang des 7. Jh.; Delbrueck aO. [o. Sp. 161] 146f; F. W. Deichmann, Frühchristl. Kirchen in Rom [Basel 1948] 49. 73f), aus Spolien gebildet; Sakkara, Jeremiaskloster, sog. West- oder Grabkirche, Raum 1823 (J. E. Quibell, Excavations at Saqqara [1908/10]. The monastery of Apa Jeremias [Le Caire 1912] 9/12). Datierung u. Funktion sind problematisch. Es

handelt sich wohl um ein Hypogäum mit nachträglich (nach 600 nC.) eingebauten Grabkammern. Zusammenfassend C. Wietheger, Das Jeremias-Kloster zu Saqqara unter besonderer Berücksichtigung der Inschriften (1992) 12f.

b. Bedeutendste Beispiele. Die bedeutendsten spätantiken Beispiele werden nachfolgend chronologisch angeführt. Weiteres ist den o. Sp. 165f zitierten Zusammenstellungen zu entnehmen. – Rom, Basilika des Iunius Bassus (um 330 nC.; Th. Ashby: RivAC 9 [1932] 244/55; Deubner, Expolitio 24/31; Swift 132; E. Nash, Bildlex. zur Topogr. des ant. Rom 1 [1961] 190; Becatti 181/215; Asimakopoulou-Atzaka 64f; Kelly 248/52; R. Paris: BollArcheol 1/2 [1990] 194/202; dies.: Archeologia a Roma, Ausst.-Kat. Rom [1990] 147/50; Hylas-Bild jetzt im Thermenmuseum, Rom). – Rom, S. Costanza, Kuppeltambour (um 350 nC.; Deubner, Expolitio 31/6; Swift 131f; H. Stern: DumbOPap 12 [1958] 208/12; Asimakopoulou-Atzaka 66; A. A. Amadio, I mosaici di S. Costanza. Disegni, incisioni e documenti dal XV al XIX sec. [Roma 1986]; Kelly 253/6; die Zeichnungen des Wandaufbauschemas zeigen Differenzen vor allem in der Arkadenzone, gemeinsam sind ihnen jedoch die Pilasterordnung mit Ornamentfeldern u. perspektivische Architekturdetails; zum Problem der Zuverlässigkeit der Zeichnungen Kleinert 56/8). – Kenchreai-Tafeln, aus Glas bestehend, wohl Import aus Alexandria (2. H. 4. Jh.; Isthmia, Museum; Ibrahim / Scranton / Brill; Asimakopoulou-Atzaka 60/2; Kelly 303/5). – Haus vor der Porta Marina in Ostia (Ende 4. Jh.; Becatti; Asimakopoulou-Atzaka 65f; Kelly 225f). – Synagoge v. Sardis (4. Jh.; Becatti 128; G. M. A. Hanfmann, Letters from Sardis [Cambridge, Mass. 1972] 169. 196. 235f Abb. 130. 145/7. 182. 212. 214f; Asimakopoulou-Atzaka 62; A. R. Seager / A. Th. Kraabel: G. M. A. Hanfmann / W. E. Mierse, Sardis from prehistoric to Roman times [Cambridge, Mass. / London 1983] 170/5; Kelly 321f). – Rom, S. Sabina (ca. 430 nC.; Deichmann, Kirchen aO. 58f; R. Krautheimer / S. Corbett / W. Frankl, Corpus basilicarum Christianarum Romae 4 [Città del Vat. 1970] 89; Becatti 134; Asimakopoulou-Atzaka 77; Kelly 263f; Detailabb.: Deichmann, Kirchen aO. Taf. 32; W. Naumann: Antike Welt 5, 1 [1974] 5. 10f; A. Effenberger, Frühchristl. Kunst u. Kultur [1986] Abb. 97). – Lateranbaptisterium (2. Viertel 5. Jh.; Giovenale aO. 128/39; Becatti 133; G. Pelliccioni, Le nuove scoperte sulle origini del battistero Lateranense [Città del Vat. 1973] 100 Abb. 148. 150; Asimakopoulou-Atzaka 76f; Kelly 265f). – Ravenna, S. Vitale (Weihedatum 547 nC. [anders J. Harstone: 15th Annual Byz. Stud. Conf. Abstr. Papers (1989) 13f: Vollendung iJ. 532]; Deichmann, Ravenna aO. 116/8; H. Raabe: ebd. 118/35 Abb. 61/6; Asimakopoulou-Atzaka 102f; Kelly 219f). – Kpel, Hagia Sophia (Vollendung 563 nC.; E. M. Antoniades, Ἔκφρασις τῆς Ἁγίας Σοφίας 1 [Athen 1907] 159/61; 2 [ebd. 1908] Reg. s. v. Ὀρθομαρμάρωσις; H. Kähler, Die Hagia Sophia [1967] 46/8 Taf. u. ö.; Kleinert; Asimakopoulou-Atzaka 97/101; Kelly 154/91. 311/9; R. J. Mainstone, Hagia Sophia. Architecture, structure and liturgy of Justinian's Great Church [London 1988] 32. 45; M. Restle, Art. Kpel: ReallexByzKunst 4 [1990] 446). – Parenzo, Euphrasius-Basilika (Mitte 6. Jh.; Kleinert 77/80; Asimakopoulou-Atzaka 103/5; M. Prelog, Die Euphrasius Basilika von Poreč [Zagreb 1986] Abb. 49/52; A. Terry, The opus sectile in the Eufrasius cathedral at Poreč: DumbOPap 40 [1986] 147/64; Kelly 278/80), zT. mit wiederverwendetem Material (Terry aO., bes. 161/4; Harrison aO. [o. Sp. 160] 181). – Demetrios-Basilika v. Saloniki (wohl nach dem Brand 629/34 nC. angebracht; Kleinert 88f; Asimakopoulou-Atzaka 78/95).

V. Konzeption der Ausstattung. In bezug auf spätantike Monumente, bei denen ausreichend I.-Material mit szenischen Darstellungen erhalten ist, hat man öfter gemeint, aus den Sujets der I. auf eine intendierte Aussage schließen zu können. – Hinter den Darstellungen der I. der Bassusbasilika (s. o. Sp. 167) steht jedoch wohl kein neopythagoreisches Gedankengut, wie Becatti 204/11 vorschlug (gefolgt u. a. von R. Paris: Archeologia aO. [o. Sp. 167]; dagegen A. Frazer: AmJournArch 75 [1971] 324; H. Stern: ArtBull 55 [1973] 287), vielmehr ist der Gesamtzusammenhang der Bilder zu betrachten u. die Funktion des Raumes, in dem sie angebracht waren, zu berücksichtigen. Die Basilika war wohl ursprünglich der größte u. am prachtvollsten ausgestattete Saal eines privaten Wohnkomplexes, von denen es im Rom des 4. Jh. mehrere gegeben hat (Guidobaldi: Giardina aO. [o. Sp. 165]). Schon von daher erübrigt sich die Annahme eines symbolischen Bedeutungsinhaltes der Bilder. In ei-

nem Wandaufbau, der von architektonischen Elementen beherrscht wird, sind bestimmte Felder figürlichen Wiedergaben vorbehalten. Die Kopien der unteren Zone mit Szenen des imperial-repräsentativen Bereichs (Wagenfahrt, Adlocutio, Waffen) sind als phantastische Rekonstruktionen nach Münzbildern u. Reliefs anzusehen (Ashby aO. 248). Sicher ist, daß in der Fensterzone die Vorhangbilder (daher stammen wohl auch das Hylas- u. Konsulbild) u. Tierkampfszenen angebracht waren (vgl. für den Wandaufbau u. die Verteilung der Bilder den Rekonstruktionsvorschlag ebd. Abb. 16). Letztere sind in der Spätantike ein beliebtes Darstellungsthema ohne tiefere symbolische Bedeutung, etwa als Schicksal der Seele (vgl. zB. die Zusammenstellung entsprechender Tierkampfszenen bei B. Domagalski, Der Hirsch in spätantiker Literatur u. Kunst = JbAC ErgBd. 15 [1990] 46/52. 72/6). Die ägyptisierenden Szenen auf den Vorhängen sind kein Hinweis auf alexandrinische Herkunft (Asimakopoulou-Atzaka 52f), weder der Motive noch der I. selbst, sondern stehen in älterer Tradition. Die Vorliebe für ägyptisierende Motive ist in römischen Monumenten seit der Eroberung Ägyptens feststellbar (Beispiele: M. de Vos, L'egittomania in pitture e mosaici romano-campani della prima età imperiale [Leiden 1980]; zum Motiv des Vorhangs in der Wandmalerei J. Osborne: PapBritSchRome 60 [1992] 309/51). – In Kenchreai (s. o. Sp. 167) kamen in einem als Isisheiligtum angesprochenen Komplex in Kisten verpackte Glas-I.bilder zutage. Es sind ursprünglich ca. 60 Kisten mit etwa 120 Bildpaneelen anzunehmen, die auf ihre Anbringung bei einer Restaurierung nach einem Erdbeben warteten u. nach einem weiteren Erdbeben mit der Anlage aufgegeben wurden. Erhalten sind die Reste von 87 Bildfeldern mit Nilszenen, Meereslandschaften u. Philosophen (Homer, Plato u. Theophrast mit Beischrift). Wegen der dargestellten Themen wurde vermutet, daß die I. für die Ausstattung des literarisch erwähnten Isisheiligtums von Kenchreai vorgesehen war (R. Scranton: Ibrahim / Scranton / Brill 267/9). Dies allein reicht aber als Beleg dafür nicht aus. In jener Zeit sind solche Themen zu allgemein verbreitet, um aus ihrer Anbringung Rückschlüsse auf die Nutzung des Raumes zu ziehen. Von weitergehendem Interesse ist allerdings das Zeugnis für den Handel mit fertigen Wanddekorationen über nicht unbeträchtliche Entfernung (Harrison aO. 181; weitere Argumente für alexandrinische Herkunft Rodziewicz aO. [o. Sp. 160] 207f. 211). – In einem Gebäudekomplex in Ostia, vor der Porta Marina am Ende des Decumanus zur Küste hin gelegen (s. o. Sp. 167), war ein halboffener Raum mit Ausblick zum Meer größtenteils mit I. ausgestattet. Nach dem Befund waren die Arbeiten noch nicht ganz fertiggestellt. Der ca. 10 x 6 m große Raum hatte ungefähr nach Norden hin eine rechteckige Exedra, die mit I. in Mauerwerksimitation versehen war. Nach Süden, zum Meer hin, war der Raum offen. Auf der Ost- u. Westwand befanden sich in ursprünglich vier Registern übereinander in einem dekorativen Rahmensystem Tierkämpfe u. zusätzlich, wohl nicht zufällig auf der Ostwand (*Himmelsrichtung), über einer Eingangstür Büsten, die als Christus u. Stifter (Becatti 77f. 81. 139/41. 174/6; R. Warland, Das Brustbild Christi = RömQS Suppl. 41 [1986] 138. 195f) gedeutet wurden. Die zeitliche Einordnung am Ende des 4. Jh. läßt wegen der Verwendung eines weißen Nimbus wohl kaum eine andere Deutung zu (vgl. Beispiele bei D. Korol: JbAC 22 [1979] 183/5). Zudem ist nur diese eine Büste des ‚Christus' an zentraler Stelle angebracht u. somit als Phylakterium (Becatti 164) bzw. Apotropaeum (Stern aO. [o. Sp. 168] 286) zu deuten u. nicht als allegorische Anspielung auf die Tür als ‚Motiv des Ein- u. Ausgehens' (Warland aO. 138). Welche im Philosophengewand dargestellte Person könnte aE. des 4. Jh. eine solch bevorzugte Position einnehmen, wenn nicht eine Christusfigur? Ob es sich bei einigen der gefundenen Fragmente (Becatti Taf. 72, 1. 74, 2) um Reste eines Gemmenkreuzes (ebd. 165/70; Warland aO. 195f) handelt, muß fraglich bleiben; denn eine sehr ähnliche Struktur von I. (wenn auch anderer Farbe) findet sich beim Geschirr der Raubtiere; daher müssen jene Bruchstücke nicht zwingend von einem Kreuz stammen. Ebenso unsicher bleibt, ob auf dem Fries christliche Szenen anzunehmen sind, da nur Fragmente von Tieren gefunden wurden (vgl. R. Bianchi Bandinelli: Dialoghi di Archeologia 3 [1969] 412; Frazer aO. 323; Stern aO. 287). Dies allein kann kein ausreichender Hinweis auf christliche Symbolik sein. Das Beispiel von Ostia zeigt das allmähliche Eindringen christlicher Darstellungen in bereits vorher ausgeprägte Bildprogramme. Für

den Türschutz bzw. den generellen Schutz der dort Versammelten wird der nunmehr mächtigste Fürsprecher ausgewählt, ohne daß ein Widerspruch zu den althergebrachten Motiven gesehen wurde (Lit. zur Situation um 400 nC. F. Rickert: Stimuli, Festschr. E. Dassmann = JbAC ErgBd. 23 [1996] 580f).

VI. Weitere Inkrustationsmotive. Außer den o. Sp. 168/70 genannten Bildvorwürfen lassen sich folgende Gruppen zusammenstellen: Motive architektonischer Gliederung sind Pilasterordnung mit Basen, Schäften u. Kapitellen, zB. in Trier (Krencker aO. [o. Sp. 164] 307), Sardis u. Ravenna, S. Vitale. Darstellung von Gebälk begegnet in H. Demetrios. Platten aus demselben Marmorblock im Spiegelsinn gegeneinander gesetzt, so daß die Maserung ein symmetrisches Muster ergibt, finden sich in S. Vitale (Deichmann, Ravenna 2, 2 [o. Sp. 164] 116/8) u. in der Kpler Hagia Sophia (mit Rahmungsstreifen in Zahnschnitt). Diese Art der Anbringung ist seit dem I.system des Pantheon nachweisbar (Mielsch aO. 22). Weiter begegnen geometrische Motive (zusammengestellt Kelly 92/135), Vegetabilisches (zB. Ranken in der Hagia Sophia [Kähler aO. Taf. 64]) u. Symbolisches, wie Füllhörner (Parenzo) u. Kreuze. Es sind also alle gängigen Sparten antiker Bildthemen vertreten. Die Imitation von Mauerwerk in I., opus mixtum in Ostia, opus quadratum in S. Sabina, täuscht nicht mehr Mauern aus großen Marmorquadern vor, sondern setzt die Struktur des bis dahin zu kaschieren versuchten üblichen Ziegelmauerwerks in Marmor um u. bedient sich so dessen optischer Reize. – Gerne benutzte man I. als Mittel zur Hervorhebung, so bei der Mitteltür der Hagia Sophia an der Westwand sowohl von der Narthexseite her (Flachreliefs) als auch in der Kirche durch besondere Schmuckplatten (opus sectile; Kleinert 7/15. 27; Mainstone aO. 32). Das Gemmenkreuz über der Haupteingangstür sollte eher in der Tradition des Türschutzes (s. u. Sp. 174f) gesehen werden u. nicht als Schmuckmotiv zur Hervorhebung der ‚Kaisertür' (Antoniades aO. 2, 16/8; P. Underwood: DumbOPap 14 [1960] 206/8; Kähler aO. Taf. 63; Kelly 186f; die Annahme, es handele sich um eine Darstellung des *Ciboriums über dem Grabe Christi [K. K. Gribas: ByzForsch 14 (1989) 239/43], ist abzulehnen, vielmehr steht das Kreuz unter einer Hoheitsarchitektur; E. Dinkler / E. Dinkler-v. Schubert, Art. Kreuz I: ReallexByzKunst 5 [1995] 105). Eine Betonung von Bema u. Apsis durch opus sectile begegnet in der Hagia Sophia (Kleinert 30/3; Mainstone aO. 45) wie auch in Parenzo. Dort wird die mittlere Schmuckplatte hinter dem Bischofssitz (Kreuz auf Vierstromberg; Terry aO. 153f. 160; Dinkler / Dinkler-v. Schubert aO.) eigens hervorgehoben. Die symmetrische Anordnung von Emblemata bewirkt eine Hinführung zur Apsismitte, die dann durch besondere Motive auch in der Marienkirche des Katharinenklosters auf dem Sinai (Kreuz) u. in S. Vitale in Ravenna (opus sectile) gekennzeichnet wird. Ständer, die an die Form antiker Brunnen (vgl. K. Schauenburg: JbInst 87 [1972] 258f Abb. 4. 10f) erinnern (wohl keine Kelche, wie Kelly 264 annimmt), mit kreuzbekrönter Scheibe (Deutungsvorschläge: flabella [I. Taurisano, Santa Sabina (Roma 1925) 38f] oder vexilla [M.-D. Darsy, Art. Sabine (Basilique de Sainte): DACL 15, 1, 234f; vorsichtiger Th. Klauser / W. Pannold, Art. Fächer: o. Bd. 7, 233]) kommen in S. Sabina vor. Die *Delphin-Paare auf der West-Wand der Hagia Sophia (Kähler aO. Taf. 63. 83) symbolisieren nicht die Kreuzigung (Kelly 180/4); denn dann bliebe u. a. die Bedeutung der Kopffüßler zwischen den Köpfen der Delphine ungeklärt. In älteren Darstellungen dieses Themas ist eindeutiger zu erkennen, daß die Delphine im Begriff sind, die Polypen zu verspeisen. Es wird bei diesen mit mehr Berechtigung anzunehmen sein, daß die Vernichtung des Bösen gemeint ist (K. M. D. Dunbabin, Inbide calco te…: Tesserae aO. [o. Sp. 160] 34f). In der Hagia Sophia wird dieses Motiv aber dann wohl mehr dekorativ gebraucht worden sein (vgl. für die verschiedenen Möglichkeiten von Kompositionszusammenhängen für Delphin-Darstellungen E. Diez: o. Bd. 3, 678/80).

VII. Bewertung in antiken Schriftquellen. I. als Vorwurf der Luxuskritik findet sich bei Sen. Rhet. contr. 2, 1, 12 (159 Kießling) u. in der kynisch-stoischen Literatur bei Sen. ep. 86, 6. 114, 9. 115, 9; Epict. frg. 82: Joh. Stob. 4, 5, 82 (4, 225 W./H.); Muson. περὶ σκέπης (105/9 Hense; Blümner 184; Friedländer, Sittengesch. 2, 332; Becatti 124; Kelly 49/52). Dies wird fortgesetzt in einer Stellungnahme des Clemens v. Alex.; paed. 3, 4, 1f (GCS Clem. Alex. 1^3, 237f) vergleicht er aufgeputzte Frauen mit geschmückten ägypt. Tempeln, deren Mauern von fremden Stei-

nen erglänzen (vgl. Lucan. 10, 114/54 mit Gegenüberstellung des Gebäude- u. Wohnluxus der Cleopatra u. ihrer Frevelhaftigkeit; A. Herrmann, Art. Edelsteine: o. Bd. 4, 532). – Hieron. ep. 130, 14, 7f (CSEL 56, 194f; R. Eiswirth, Hieronymus' Stellung zur Literatur u. Kunst [1955] 59. 61f) vJ. 414 gibt Demetrias den Rat, statt Kirchen zu bauen u. deren Wände mit Marmor zu bekleiden, was er nicht tadeln will, ein anderes Ziel zu verfolgen, nämlich Werke der Nächstenliebe. – Die Beschreibung der Apostelkirche bei Eus. vit. Const. 4, 58 erwähnt die Farbenpracht bunter Steine wohl von I. (R. Krautheimer: Mullus, Festschr. Th. Klauser = JbAC ErgBd. 1 [1964] 224; Asimakopoulou-Atzaka 124). Paulinus v. Nola schreibt ep. 32, 10 (CSEL 29, 286, 5f) zur Apsis seiner neuen Basilika von 401/03, daß Boden u. Wände ‚marmoratum' seien. Die erhaltenen Reste in Cimitile zeigen, daß hier I. gemeint ist (s. o. Sp. 166). In Vit. Hilar. 20 (97 Cavallin) scheint es um Wiederverwendung von ‚marmorum crustas' des Theaters von Arles in christlichen Bauten zu gehen. Nach Cassiod. var. 1, 6, 2 (MG AA 12, 16f) vJ. 507/09 bestellt Theoderich bei Agapitus Marmorarbeiter für den Schmuck seines Palatiums in Ravenna mit ‚crusta marmorum' (Asimakopoulou-Atzaka 140; Kelly 88f). Die marmorarii sollen das Getrennte (scil. das Marmormaterial) so zusammenfügen, daß es wie natürlich entstanden scheint. Für die Polyeuktos-Kirche in Kpel (524/28 nC.) bezeugte zunächst nur Anth. Graec. 1, 10, 60/2 marmorne Wandverkleidung in Form prächtiger Wiesen (P. Friedländer, Johannes v. Gaza u. Paulus Silentiarius [1912] 59f; Asimakopoulou-Atzaka 133). Inzwischen sind für diesen Bau nach Ausgrabungen I.reste in großer Menge auch archäologisch nachweisbar (ebd. 96; Harrison aO. 168/81). Um 530/40 nC. sind die Kirchenbeschreibungen des Chorikios v. Gaza anzusetzen. Er preist die Marmorverkleidung der Sergios- (laud. Marc. 1, 25) u. der Stephanoskirche (ebd. 2, 39f. 48) von *Gaza (G. Downey: o. Bd. 4, 939; 8, 1131f; C. Mango, The art of the Byzantine empire 312-1453 [Englewood Cliffs 1972] 61. 70f; Asimakopoulou-Atzaka 130/2). Chorikios bezeichnet den Marmor als Ruhm der Städte, die ihn lieferten (laud. Marc. 1, 41f. 2, 36). Die Maserung des Gesteins rivalisiere mit der Malerei der Kirche (ebd. 1, 25), die Platten seien derart aneinandergefügt, daß sie als ein Werk der Natur erschienen (ebd. 2, 40). Eine rühmende Hervorhebung von I. enthält ferner die *Ekphrasis des Paulus Silentiarius (descr. Soph. 617/67) vJ. 563 mit Erwähnung von zT. mißverstandenen Einzelmotiven wie Füllhörnern u. Girlanden (Friedländer aO. 284/7; W. Pülhorn: O. Veh [Hrsg.], Prokop. Bauten [1977] 495/8) sowie wiederum mit dem Vergleich mit Wiesen (descr. Soph. 618). Der Glanz der Marmorverkleidung wird mehrfach genannt (ebd. 628/45; Kelly 53/9. 80. 83/8). Auch die Sogita über die Kathedrale v. *Edessa (nach 544 nC.) hebt den Glanz der I. hervor (A. Dupont-Sommer: CahArch 2 [1947] 31; A. Grabar: ebd. 51f; E. Kirsten: o. Bd. 4, 578/81; G. Downey: ebd. 940; Mango aO. 58; Asimakopoulou-Atzaka 133; K. E. McVey: DumbOPap 37 [1983] 95. 100f; vgl. A. Palmer, The inauguration anthem of Hagia Sophia in Edessa. A new edition with historical and architectural notes and a comparison with a contemporary Constantinopolitan kontakion: Byz. and Modern Greek Studies 12 [1988] 117/67). In seiner im 6. oder 7. Jh. überarbeiteten Biographie des Bischofs Porphyrius v. Gaza beschreibt Marcus Diaconus die Zerstörung des Marneions von Gaza iJ. 402. Die Überbleibsel der marmornen Wandverkleidung sollen als Bodenbelag vor der neuen Kirche angebracht werden, damit alle darauf treten können, auch Hunde u. Schweine (vit. Porph. 76 [61 Grégoire / Kugener]; G. Downey: o. Bd. 8, 1129; Mango aO. 31; zur Bedeutung der Geste des Darauf-Tretens Dunbabin aO. [o. Sp. 172] 27/9). – Trotz der literarisch geäußerten Kritik wurde, wie die Monumente zeigen, jedoch weiterhin I. angebracht.

VIII. Sinngehalt der Inkrustation der Kpler Hagia Sophia. Besonders vielfältige Sinnbezüge enthält die I. der Hagia Sophia in Kpel. Zudem ist mit ihr das großartigste Beispiel fast vollständig erhaltener I.ausstattung gegeben. Gemäß dem Anspruch der Kirche war auch die I. Zeichen ihres hohen Ranges, der nach gängiger Auffassung (Kleinert 94/9) vor allem durch einen Bezug zum Herrscher zum Ausdruck kam. Die Hervorhebung der Haupttür justinianischer Zeit (s. o. Sp. 171) sollte jedoch nicht nur in ihrem Bezug zum Herrscher gesehen werden, sondern eher als Anzeichen der Bedeutung, die der Tür als Zugang zum geweihten Ort beigemessen wurde (F. W. Deichmann, Einführung in die Christl. Archäologie [1983] 93/6.

105f; Dinkler / Dinkler-v. Schubert aO. 92/8 stellen entsprechende Beispiele zusammen; vgl. die kleinen Kreuze im Rankenwerk der I. über der Seitentür zur Süd-Halle der Hagia Sophia [ebd.]). Die tragende Funktion der Wände, besonders der vier die Kuppel stützenden Pfeiler, wird durch die I. verschleiert. Wände u. Pfeiler werden dadurch zu Schmuckflächen reduziert, in bunte Felder aufgeteilt (A. M. Schneider, Die Hagia Sophia zu Kpel [1939] 39; Kähler aO. [o. Sp. 168] 46/8), u. somit wird die Wirkung der Schwerelosigkeit der Kuppel unterstrichen. Das I.schema zeigt abwechselnd horizontale u. vertikale Bänder. Der abrupte Abbruch der Arkadendekoration zur I. der Wände hin (Mainstone aO. 45) wirkt wie ein unreflektiertes Einfügen eines Arkadenrapports in das I.programm der Wandtäfelung. Dabei ist im unteren Geschoß die Arkadendekoration in Flachrelief (vgl. Paul. Silent. descr. Soph. 655f), im Emporengeschoß in opus sectile angelegt. Dies wird kaum Zufall sein. Mit zunehmender Höhe wäre vom Relief wenig mehr als ein Hell-Dunkel erkennbar gewesen. Nur mit diesem Kontrast arbeitet dann auch die Opus-sectile-Verkleidung. Die Spannung zwischen dem auch durch I. besonders markierten Ostteil mit Bema u. Apsis für die Priesterschaft u. dem Westteil mit besonderem Bezug zum Herrscher bzw. zur Kaiserin spiegelt nach Kleinert aO. die doppelte Funktion als Hauptkirche des Reiches u. Ort kaiserlicher Repräsentation wider. Doch hat der Kaiser in der Liturgie justinianischer Zeit seinen Platz im Süden der Kirche (in dieser Richtung lag auch der Palast; Kähler aO. 30; Mainstone aO. 231. 234). Die Südseite des Süstostpfeilers ist dann auch mit Bezug darauf mit Platten in Flachrelief (Delphine neben Dreizack; Kähler aO. Taf. 83; Mainstone aO. Abb. 211) hervorgehoben. Der Kaiser errichtet die Hauptkirche des Reiches; sie ist aber auch Kathedrale des Patriarchen von Kpel, der Hauptstadt des Reiches (H. Brakmann, Die Liturgie der Hagia Sophia in justinianischer Zeit. Eine Skizze: Mysteria interpretari, Festschr. [masch.] A. A. Häußling [1992] 42f). Ein besonderer Bezug zum Herrscher ist vor allem in dessen Funktion als Bauherr greifbar. Für den Schmuck dieses Baues konnte nur das Kostbarste in Frage kommen. Für den Wandschmuck war dies eben die I. Der Marmor aus allen Gegenden des Reiches wird von Paulus Silentiarius (descr. Soph. 620/39) als stellvertretend für die entferntesten Gebiete des Herrschaftsbereiches interpretiert; in ähnlichem Zusammenhang ist die Huldigung der unterworfenen Barbaren zu sehen (vgl. ebd. 226/31. 981/90). Auch sie stammen aus den entlegensten Ländern des Herrschaftsbereiches. Beides signalisiert den Anspruch auf *Herrschaft über den bekannten Erdkreis. Auf diese Weise hat der Betrachter Anteil an der Macht des Kaisers, die solche Kostbarkeiten, sicher nicht ohne propagandistische Absicht, für ein Gotteshaus herbeizuschaffen vermag. In diesem Gesamtzusammenhang spielt die I. der Hagia Sophia ihre Rolle mit der übrigen kostbaren Innenaustattung, wie dem Marmorboden, dem Mosaik, dem Ambo oder den Leuchtern.

IX. Stilistische Entwicklung. Da nur wenige spätantike Monumente mit größeren Flächen von I. erhalten sind, kann eine stilistische Entwicklung nur skizziert werden. Im Verlauf des 4. Jh. gleichen sich die Pilaster u. die großen Felder zwischen ihnen dadurch immer mehr an, daß die Pilaster selbst zu Schmuckfeldern umgewandelt werden (Kleinert 56f). Im 5. Jh. werden die schmalen ‚Pilaster'-Felder noch stärker in die horizontale Wandaufteilung eingereiht (ebd. 71f). Im 6. Jh. wird die I. zu einer großen Farbfläche u. verliert durch Rückgang architektonischer Motive wie Pilaster etc. ihren Imitationscharakter. Die Wand wird gleichmäßig mit I. überzogen, ohne daß sich die I.platten einer architektonischen Gliederungsstruktur einordnen. Durch die Ausbildung einheitlicher Zonen (Bemabereiche) werden aneinander angrenzende Räume voneinander abgesetzt (ebd. 83/7). Wie die erhaltenen Monumente zeigen, ist ein erster Höhepunkt der Verbreitung von I. im 4. Jh. anzusetzen. Ab dieser Zeit kommen vermehrt kleinteilige Ornamente als Rahmung großer Tafeln vor (Mielsch aO. 22; Weiland aO. [o. Sp. 165] 784f). Die I. der Demetrios-Basilika (s. o. Sp. 168) ist wieder stärker mit architektonischen Elementen versehen: perspektivischer Zahnschnitt, Keilsteine, Pilaster. Die Arkadenzwickel werden mit quadratischen Schmuckplatten gefüllt.

X. Bildliche Darstellungen von Inkrustation in anderen Medien (?). Eine Darstellung von I. ist möglicherweise in der *Buchmalerei erhalten: im Vergilius Vaticanus (Vat. lat. 3225) ist beim Tod der Dido auf fol.

40[r] u. 41[r] (pict. 26f) das Zimmer völlig mit I. (oder I.malerei) ausgekleidet (J. De Wit, Die Miniaturen des Vergilius Vaticanus [Amsterdam 1959] 88/92; D. H. Wright, Komm.-Bd. zur Faksimileausgabe [Graz 1984] 73f). Eine andere Wiedergabe ist in Mosaik ausgeführt: In der Villa von Piazza Armerina findet sich bei einer Zirkusszene die Darstellung einer inkrustierten (oder aus Marmor bestehenden) Spinawand (D. Michaelides: Pensabene aO. [o. Sp. 163] 161; Carandini u. a. aO. [o. Sp. 165] Taf. 56f).

XI. Übergang zum MA. a. Westen. Die Tradition der I. u. ihrer Technik zum MA bleibt unklar. Im Westen ist ein Abbruch der Tradition mit S. Agnese f. l. m. in Rom (s. o. Sp. 166) festzustellen. In den Libri Carolini 3, 30, entstanden ca. 791/93 (A. Freeman: Viator 16 [1985] 72/105), wird zwar in hypothetischem Zusammenhang Marmorverkleidung von Holzwänden zum Vergleich in einer theologischen Fragestellung benutzt, doch läßt sich I. karolingischer Zeit an Monumenten bislang nicht nachweisen. Die I. im Aachener Dom ist Zutat vom Anfang des 20. Jh. (K. Faymonville, Das Münster zu Aachen [1916] 165; W. Schöne: ZsKunstwiss 15 [1961] 100f) u. nicht karolingisch (so irrtümlich W. E. Kleinbauer: Gesta 4 [1965] 2; Kelly 196). Die Außenwandverzierung der Torhalle von Lorsch (Ende 8. Jh.) ist nicht als I. anzusprechen (so Asimakopoulou-Atzaka 144), da sie aus ‚in die Wand einbindenden Werkstücken' (F. Oswald / L. Schaefer / H. R. Sennhauser, Vorromanische Kirchenbauten [1966] 183; ähnlich F. Kobler, Art. Farbigkeit der Architektur: ReallexDtKunst 7 [1981] 315) besteht. Auch bei der dekorativen Westmauer der St. Pauls-Krypta in Jouarre (um 800 nC.; Asimakopoulou-Atzaka aO.) handelt es sich nicht um I. Die Verzierung besteht auch hier aus den Steinen des Mauerwerks (M. de Maillé, Les cryptes de Jouarre [Paris 1971], bes. 132). Eher ist in diesem Fall die Weiterführung der Technik antiken Ziermauerwerks zu sehen, das ebenfalls aus andersfarbigen bzw. zusätzlich abweichend versetzten Steinen bestand (ein gutes Beispiel bietet hier der Nordwestturm der röm. Stadtmauer Kölns, dessen Verzierung bis auf den heutigen Tag sichtbar geblieben ist; U. Süßenbach, Die Stadtmauer des röm. Köln [1981] 57. 86/90 mit weiteren Beispielen; auch das Baptisterium von Poitiers [um 700 nC.] hatte Ziegel- u. Keramikdekor an den Außenwänden; P.-A. Février: N. Duval u. a., Naissance des arts chrétiens. Atlas archéologique de la France [Paris 1991] 230/2; M. C. Maufus: ebd. 234/6). Bei einem der frühesten mittelalterl. Ambone Italiens (9. Jh.; aus Cimitile) handelt es sich nicht, wie A. Ferrua, Leo e Lupinus vescovi di Nola: VetChrist 11 (1974) 102 meint, um eine Arbeit in opus sectile, sondern um eine Ausführung in Flachrelief (D. Korol: JbAC 37 [1994] 146). Demnach kann für karolingische Zeit nicht von einer ungebrochenen Weiterverwendung von I. in antiker Tradition ausgegangen werden. Die Weitergabe an das MA fand also nicht auf diesem Wege statt. Erst mit den Cosmaten (Gnoli 48/51 Abb. 64/7; Asimakopoulou-Atzaka 152f) hält die I. mit kleinteiligen Mustern im Zuge der mittelalterl. Renovatio wieder Einzug im westl. Bereich und zwar mit Hilfe byzantinischer Künstler (P. C. Claussen, Magistri doctissimi Romani. Die röm. Marmorkünstler des MA [1987] 1. 239). – Mittelalterliche Nachahmungen von Wandverkleidungen Alt-St. Peters nennt S. de Blaauw: Tesserae aO. (o. Sp. 160) 47. Beispiele des MA bei Kelly 196/8.

b. Osten. Im Osten wird I. zunächst bis ins 7. Jh. weiter verwandt (H. Demetrios, Saloniki), u. nach einer Unterbrechung im erhaltenen Befund findet sich I. in Kpel zB. im Lips-Kloster (um 1000 nC. Asimakopoulou-Atzaka 146f) u. der Pantokrator-Anlage (Zeyrek Camii, Anfang 12. Jh.; Th. F. Mathews, The Byz. churches of Istanbul [University Park 1976] 71f; Kelly 198; Asimakopoulou-Atzaka 153f). Eine weitergeführte Tradition der Wandverkleidung mit I. von der Antike über die Spätantike nahtlos ins MA ist hier, wie ebenfalls im Westen, von den Monumenten her nicht zu belegen. – Die Übernahme von I. im islam. Bereich zeigt zB. der Jerusalemer Felsendom (Ende 7. Jh.; Kleinert 89f; Asimakopoulou-Atzaka 143; Kelly 198).

Für Anregungen u. Hinweise bin ich den Kollegen aus meiner Zeit im F. J. Dölger-Institut sowie J. G. Deckers zu Dank verpflichtet. Wertvolle Hilfe wird auch M. Aspris verdankt.

P. Asimakopoulou-Atzaka, Ἡ τεχνικὴ opus sectile στὴν ἐντοιχία διακόσμηση (Thessaloniki 1980). – G. Becatti, Edificio con opus sectile fuori Porta Marina = Scavi di Ostia 6 (Roma 1969). – E. Bielefeld, Eine Patene aus dem frz. Krönungsschatz: Gymn 79 (1972) 406/23. – Blümner, Technol. 3, 184/6. – O. Deubner, Expolitio. I. u. Wandmalerei: RömMitt 54 (1939)

14/41; Art. I.: PW Suppl. 7 (1940) 285/93; – R. Gnoli, Marmora Romana (Roma 1971). – P. Grossmann, Abū Mīnā 1. Die Gruftkirche u. die Gruft (1989). – L. Ibrahim / R. Scranton / R. Brill, Kenchreai. Eastern port of Corinth 2. The panels of opus sectile in glass (Leiden 1976). – K. A. Kelly, Motifs in opus sectile and its painted imitation from the Tetrarchy to Justinian, Diss. Columbia Univ. (Ann Arbor 1987). – A. Kleinert, Die I. der Hagia Sophia. Zur Entwicklung der I.schemata im röm. Kaiserreich, Diss. Münster (1979). – E. H. Swift, Roman sources of Christian art (New York 1951) 126/34.

Franz Rickert.

Inkubation.

A. Begriff u. Terminologie. I. ist religionswissenschaftlich das Sichlagern an heiliger Stätte, um (meist im *Traum) ein Orakel oder eine Offenbarung zu empfangen. Sie gehört zum weiten Bereich der Mantik u. wird gelegentlich gedeutet als Zusammentreffen (συγγίγνεσθαι: Philostr. vit. Apoll. 8, 19 [1, 335, 8f Kayser]; Max. Tyr. 8, 2a; Synes. insomn. 3 [PG 66, 1288C]; ὁμιλεῖν: Orig. c. Cels. 7, 35) oder Unterredung (διάλεξις: Philostr. aO. [1, 336, 3]; colloquium: Verg. Aen. 7, 90f; Orib. coll. med. 45, 30, 10/4) mit einem göttlichen Wesen im Schlaf. Nach der von Artemidor (onir. 1, 2 [5, 17/6, 20 Pack]) u. Macrobius (somn. 1, 3, 2f. 8f; Deubner, Inc. 1/4) mitgeteilten Systematik ist I. den Traumerscheinungen zu subsumieren, die eine Weissagung enthalten können, ohne freilich mit einer der genannten Formen ὄνειρος / somnium, ὅραμα / visio u. χρηματισμός / oraculum (davon zu trennen sind ἐνύπνιον / insomnium sowie φάντασμα / visum, die keine weitere Beachtung verdienen, quia nihil divinationis adportant [ebd. 3]) gleichgesetzt werden zu können (mißverständlich Pley, I. 1256; vgl. Zintzen 583; Hopfner, OZ 2 § 159/66). Nach anderer, ebenfalls antiker Unterscheidung der Mantik in eine natürliche u. künstliche Form (naturalis bzw. artificiosa divinatio: Cic. div. 1, 72; vgl. 1, 11; 2, 26; Plat. Phaedr. 244 A/D; PsPlut. vit. Hom. 212; Arbesmann, Fasting 9f; F. Pfister, Art. Ekstase: o. Bd. 4, 974f) gehört I. zwar als Inspirationsmantik zur ‚divinatio naturalis‘, liegt aber, insofern die natürliche, unmittelbar von einer Gottheit ausgehende Offenbarung häufig der sachkundigen Interpretation bedarf, gleichsam in der Mitte der beiden Kategorien. Beide Zuordnungen lassen jedoch außer acht: 1) bei I. werden Offenbarungen absichtlich herbeigeführt oder Antworten auf klar definierte Anliegen erbeten (vgl. Serv. Verg. Aen. 7, 88: incubare dicuntur proprie hi qui dormiunt ad accipienda responsa; Cic. div. 1, 96: somniandi causa excubabant; Fest.: 326 Lindsay; Bouché-Leclerq 1, 289; Büchsenschütz 35; Weinreich 76/9); 2) I. ist an einen geheiligten Ort (Tempel, Höhle, Grab, Quelle usw.) gebunden, u. 3) vom Inkubanten werden rituelle Vorbereitungen gefordert. Zudem sind medizinischer Rat oder Heilung als I.ziel durch die antike Systematik nicht oder nur teilweise erfaßbar. I. ist ferner zu trennen von Traumdivinationen, die sich spontan einstellen (vgl. etwa Cic. div. 1, 39 mit Pease zSt.), aber auch von Träumen, die durch magische Praktiken herbeigezwungen werden (vgl. etwa Ant. Diog. bei Joh. Lyd. mens. 4, 42; Hippol. ref. 1, 2, 14; Lucian. vit. auct. 6;

Delehaye, Légendes 143/9; Parmentier 28; von Hamilton 114 wird I. weiter gefaßt). – Das griech. Äquivalent zu I. ist ἐγκοίμησις (so nur selten belegt: ἡ ἐγκοίμησις ἡ ἐν τοῖς ἱεροῖς: Diod. Sic. 1, 53, 8), der Vorgang selbst im Griech. beschrieben durch: ἐγκαθεύδειν, ἐγκοιμᾶσθαι, ἐπικατακοιμᾶσθαι, ἐγκοιτάζεσθαι, ἐγκοιμίζεσθαι, ἐγκατακεῖσθαι, ἐγκατακλίνεσθαι, κατακλίνεσθαι, im Latein. fast immer durch incubare (schon Plaut. Curc. 61. 266; vgl. Deubner, Inc. 6f; ergänzend Lefort 32/7). Der Ritus weist auf chthonische Hintergründe. Das Lagern auf dem Boden dient dem unmittelbaren Kontakt mit der im Erdinnern wohnenden prophetischen Kraft: Die Aufnahme mantischer Kräfte soll möglichst intensiv gelingen, eine ursprünglich zweifellos animistische Vorstellung (ähnlich in der Nekyomantie; s. u. Sp. 210f). Aus der Erdentiefe kommen nach alter, wohl schon vorgriech. Auffassung Traumbilder u. Orakel; sie gilt auch Späteren als Mutter der Träume (Eur. Hec. 71: μελανοπτερύγων μᾶτερ ὀνείρων). Ge ist nach verbreiteter Anschauung ursprünglich Inhaberin der Orakelstellen von Delphi (vgl. Aeschyl. Eum. 1/19; Eur. Iph. Taur. 1234/83 mit Hinweis auf I. unter ihrer Tochter Themis ebd. 1259/67; Cic. div. 1, 38 mit Pease zSt.; Rohde, Psyche^2 2, 58f; nach Lucan. 5, 84f wird Apoll durch I. in der hl. Grotte hier zum Sehergott) u. Olympia (Paus. 5, 14, 10); hier wie anderswo (vgl. ebd. 3, 12, 8) haben jüngere Gottheiten sie verdrängt (vgl. Plut. Pyth. orac. 17, 402C; I. Opelt, Art. Erde: o. Bd. 5, 1128f; Nilsson, Rel.^{2} 1, 171f bestreitet schlechthin die Existenz von Erdorakeln; vgl. ders., Das delphische Orakel in der neuesten Literatur: Historia 7 [1958] 237/50). In historischer Zeit ist I. in Griechenland außer an Kultstätten chthonischer Gottheiten vornehmlich an den Lokalheiligtümern der Heroen beheimatet, bes. solcher, die schon in ihrem Leben außergewöhnliche Sehergabe oder medizinische Fertigkeit besaßen. Wie diese Kulte selbst häufig vorgriechische Elemente rezipiert oder überlagert haben, so deutet auch beim Ritual der I. vieles auf ältere, prähellenische Herkunft; nicht zuletzt tun dies die Kultanlagen selbst, an denen bevorzugt I. stattfindet: Höhlen, Erdspalten, Quellen, Gräber, Eingänge zur Unterwelt usw. Daß I. mit eindeutig vorgriechischen Gottheiten (etwa *Amphiaraos u. *Asklepios [s. u. Sp. 184. 187]) verbunden u. über den gesamten Mittelmeerraum, ja darüber hinaus verbreitet war, spricht ebenfalls für ihre prähellenische Verankerung. Wenig wahrscheinlich ist, daß der Ritus der I. aus Mesopotamien (durch Keilinschrift frühester Zeit belegt [M. Kmoskó, Eine uralte Beschreibung der ‚I.‘: ZsAssyr 29 (1914/15) 158/71; vgl. M. Witzel: ebd. 30 (1915/16) 101/5]; zur I. bei den Hethitern H. Otten, Art. I.: ReallexAssyr 5 [1976/80] 105 mit weiterführender Lit.) durch das Mäandertal (s. u. Sp. 209f) nach Griechenland eingedrungen ist (Jayne 102; Thraemer, Health 542; kritisch Gray 207; zur I. in Babylon s. u. Sp. 199; Croon 1194). – Ihre Entstehung verdankt die I. ohne Zweifel dem Wunsch, die dem Traum in allen Kulturen zugeschriebene prophetische Kraft jederzeit u. nach Belieben herbeizuführen (Arbesmann, Fasting 15; J. W. Hauer, Die Religionen 1 [1923] 257/64 mit Beispielen aus anderen Kulturkreisen). Darin nähert sich I. der Magie u. Theurgie; aber Magie u. Theurgie erzwingen die Verbindung zum Göttlichen (um der auch widerstrebenden Gottheit eine Offenbarung abzufordern), die Offenbarung in der I. hingegen ist eine freie, nicht erzwungene Gnadengabe an den Ratsuchenden (Arbesmann, Fasting 22; Pax 849f; Hopfner, OZ 2 § 166/74, bes. 168). – Noch im 19. u. zu Beginn des 20. Jh. wurde I. in Kirchen u. Moscheen Griechenlands (Schmidt 77/82; Kabbadias, Ἱερόν 274/6$_1$), Kleinasiens (V. Schultze, Altchristliche Städte u. Landschaften 2, 1 [1922] 370), Syriens (J. Lassus, Sanctuaires chrétiens de Syrie [Paris 1947] 178f) sowie bei Arabern, Kurden u. Christen Mesopotamiens beobachtet (J. Tfinkdji: Anthropos 8 [1913] 506); auch im schottischen Perthshire am Grab eines hl. Fillan (7. Jh.) wird I. bis in die Neuzeit praktiziert (R. Chambers, Book of Days 1 [London 1864] 79); zu einem Fall von Kranken-I. in Bulgarien G. J. Kazarow: ArchRelWiss 32 (1935) 362f; Beispiele aus dem MA etwa: Mallardo 465/98; Meyer 93f; P. Browe, Die Verehrung der Eucharistie im MA (1933) 13.

B. Nichtchristlich. I. Heidnisch. a. Wichtige Inkubationsstätten. I. ist ursprünglich ortsgebunden, weil man sich chthonische Numina, Götter oder in die Erde entrückte *Heroen, an festen Plätzen unter der Erde wohnend vorstellte u. ihren Wirkungskreis für eng umschränkt hielt. *Entrückung wie Ortsverbundenheit weisen wieder auf alte u. primitive religiöse Vorstellungen. Die homerische Welt kennt solche Vorstellungen nicht,

also auch keine I.orakel. Die Priester des Orakels zu Dodona, die Σελλοί, sind trotz der Epitheta ἀνιπτόποδες χαμαιεῦναι nicht Deuter (ὑποφῆται) eines I.orakels (Il. 16, 234f; so schon Eustath. Il. 1057, 63/6; Rohde, Psyche[2] 1, $121f_1$; kritisch dazu L. Ziehen, Art. Σελλοί: PW Suppl. 5 [1931] 966; Ginouvès 317 zögert, I. auszuschließen; Jayne 353 sieht sie als erwiesen an). Sobald solche lokalen Kulte sich ausbreiteten, konnten auch andere Orte den betreffenden Gott an ihr Terrain binden, oder es erschien der Orakelgott, unabhängig von einem Territorium, an mehreren Orten. Aber auch jetzt noch setzt eine erfolgreiche I. die Anwesenheit des Gottes an seinem Kultort voraus, da man nach wie vor in der I. eine persönliche Begegnung mit der Gottheit, im Falle eines Heiltraumes sogar ihr persönliches Eingreifen, sah (vgl. Plut. def. orac. 5, 412A: vergebliche I., weil Amphiaraos abwesend war). Origenes wendet das Phänomen der Ortsgebundenheit polemisch gegen den Heiden *Celsus: Die Verhaftung von Dämonen an die Materie werde darin deutlich, das Göttliche vertrage derartige Vorstellungen nicht (c. Cels. 3, 34f; 7, 35; s. u. Sp. 231). In der Kaiserzeit gilt I. allen möglichen Gottheiten.

1. Kultorte chthonischer Gottheiten oder Heroen. I. an Kultorten chthonischer Gottheiten ist recht selten belegt. Die frühere Religionswissenschaft hielt I. gerade im Kult der Gaia, der Nyx u. verwandter chthonischer Gottheiten für sehr verbreitet. Allerdings bestätigt sich die Behauptung, ‚Orakel der Erdgottheit geschehen immer durch I.‘ (Rohde, Psyche[2] 2, 58_1), nicht. Ungelöst ist die Frage für Delphi (Dodds 62. 209_{49}) ebenso wie für das μαντεῖον τῆς Γῆς in Olympia (s. o. Sp. 181), für das Γάσηπτον genannte Heiligtum der Erde in Sparta (Paus. 3, 12, 8) u. den Kult des Gaios bei Aigai (ebd. 7, 25, 13). Jedoch spricht manches für I. beim Traumorakel im Metroon zu Phaistos (D. Comparetti: WienStud 24 [1902] 270/2). – Das Orakel der Nyx in Megara (Paus. 1, 40, 6) dürfte ebenfalls eine I.stätte gewesen sein. Die Nacht ist Mutter des Schlafes u. der Träume schon bei Hesiod (theog. 211f; vgl. Eur. Orest. 174f; Aristoph. ran. 1331/7). Sie gilt auch als Mutter der Nemeseis (Hesiod. theog. 223f; Paus. 7, 5, 3), die in der Gründungssage von Smyrna Alexander d. Gr. im Traum erschienen, während er an einer Quelle neben ihrem Tempel unter einer Platane schlief (ebd. 7, 5, 2). Quelle u. Platane gehören nicht selten zu Unterweltseingängen (Gruppe, Myth. 783. 792; zum chthonischen Charakter der Göttin W. Fauth, Art. Nemesis: KlPauly 4, 48f). Freilich handelt es sich hier nicht um I. im strengen Sinne. An solchen Orten stellen sich Träume spontan ein. – Eine verwandte altertümliche Schlafgöttin, Brizo (Βριζώ), wurde auf Delos verehrt. Sie gab Frauen im Traum Orakel, die sich auf Rettung aus Seenot bezogen. Die spärlichen Nachrichten darüber gehen auf den delischen Periegeten Semos zurück (FGrHist 396 F 4; vgl. Etym. M. s. v. Βριζώ [213, 37 Gaisf.]; Hesych. lex. s. v. Βριζώ [1, 347 Latte]). Höchstwahrscheinlich erteilte die Göttin ihre Ratschläge während einer I. (F. Dümmler, Art. Brizo: PW 3, 1 [1899] 885f; Gruppe, Myth. 929_3). – In Thalamai auf der südl. Peloponnes hatte Ino ein I.orakel. Der religionsgeschichtliche Hintergrund ist schwer zu erhellen. Das Orakel wird von manchen Autoren der lakonischen Gottheit Pasiphae zugeschrieben (Plut. Ag. et Cleom. 9; 28, 3; Cic. div. 1, 96; Tert. an. 46). Sie hat nach Pausanias (3, 26, 1) im Heiligtum ihr Standbild neben Helios. Diese Nachbarschaft mag neben dem durchsichtigen Namen mit dazu beigetragen haben, daß Pausanias Pasiphae als ἐπίκλησις Σελήνης deutet. Ino scheint sich an ihre Stelle gesetzt zu haben (Rohde, Psyche[2] 1, $188f_5$; S. Wide, Lakonische Kulte [1893] 247). Eine hl. Quelle im Tempelbezirk u. Blumenopfer sind Attribute chthonischer Natur (W. Fauth, Art. Pasiphae: KlPauly 4, 541). Das Orakel wurde von spartanischen Ephoren in wichtigen Staatsangelegenheiten durch I. konsultiert (Plut. Ag. et Cleom. 28, 3; vgl. ebd. 9; Cic. div. 1, 96 mit Pease zSt.). Die Weihinschrift eines Ephoren, der Pasiphae befragt hat, ist erhalten (IG 5, 1, 1317).

a. Amphiaraos. Unter die ältesten I.orte gehört das Heiligtum des *Amphiaraos. Er ist ein vorgriechischer Orakel- u. Heilgott (vgl. W. Fauth, Art. Amphiaraos: KlPauly 1, 308f), im Mythos Held u. Seher, der wegen seiner Fähigkeit, Träume kunstgerecht zu deuten, göttliche Ehren erlangt hat (Paus. 1, 34, 5; nach Od. 1, 244 verdankt er diese Kunst Apoll). Nach Paus. 2, 13, 7 hat er sich die prophetische Gabe selbst durch I. im sog. οἶκος μαντικός in Phlius erworben. Zunächst wird er in der Nähe Thebens verehrt, u. zwar an der Stelle, wo er, dem Mythos zu-

folge, in eine Erdspalte entrückt u. von Zeus unsterblich gemacht worden war (zwei Orte werden genannt: Strab. 9, 10, 404; Paus. 1, 34, 2; 9, 19, 4 u. 9, 8, 2). Noch bei Theben wurde das Orakel von Kroisos (Herodt. 1, 46. 52) u. zZt. der Perserkriege von einem Abgesandten des Mardonios aufgesucht (ebd. 8, 134). Später (kaum vor dem Ende des 5. Jh.; Rohde, Psyche² 1, 119_1) wird die Kultstätte in das attische Oropos verlegt (μεθιδρύθη: Strab. 9, 2, 10, 404), das seither den Anspruch erhebt, den Heros in seiner Erde zu beherbergen (Paus. 1, 34, 2; Strab. 9, 1, 22, 399; Sophocl. frg. 958 Radt; Schol. Pind. Ol. 6, 18. 21/3; Philostr. vit. Apoll. 2, 37 [1, 79, 15/20 K.]; Philostr. Iun. imag. 27 [2, 332, 3/333, 4 K.: Beschreibung eines Bilderzyklus mit Darstellung der mythischen Entrückung des Heros u. in seiner Funktion als Traumgott]; Rohde, Psyche² 1, 119_1; Kutsch 39/47). Das Orakel wird in Krankheit (Ditt. Syll.³ 1004, 21 [= IG 7, 235]), auch bezeugt durch Votivgaben dargestellter Körperglieder (Liste: IG 7, 303 Z. 67/72; vgl. ebd. 3498), aber auch in anderen Fällen konsultiert, zB. in einer den Tempelbezirk selbst betreffenden Grundstücksfrage (Hyperid. Eux. 14f). Aristophanes liefert es den Stoff für eine Komödie (frg. 17/40 K. / A.). Zur Zt. Strabos (vgl. aO.) ist die einst hochgeschätzte Orakelstätte (τετιμημένον ποτὲ μαντεῖον) offenbar kaum mehr zu lokalisieren. Eine 110 m lange offene I.halle nahe beim Tempel ist ausgegraben (W. Dörpfeld: AthMitt 47 [1922] 26/8; E. Kirsten / W. Kraiker, Griechenlandkunde [1967] 178/82; vgl. Petrakos; Kultvorschrift: IG 7, 235; Ziehen, Leg. 65 [s. u. Sp. 207f]). – Amphiaraos hatte weitere Kultstätten mit Heilzentren in Rhamnus (Pomp. Mel. 2, 3, 6; IG 2/3², 4436; J. Travlos, Bildlex. zur Topographie des antiken Attika [1988] 301/18; Krug 152f) u. Byzanz (Hesych. Miles.: FGrHist 390 F 1, 16; Deubner, Inc. 109).

β. Trophonios. Auch das bis in die Kaiserzeit in hohem Ansehen stehende Trophonios-Orakel in Lebadeia (ausführlich beschrieben Paus. 9, 39; vgl. Hitzig / Blümner zSt. [5, 2, 512f]), freilich nur gelegentlich als I.orakel genannt (Schol. Aristoph. nub. 508; die Reste der gleichnamigen Komödie des Kratinos [frg. 233/45 K. / A.] geben wenig her; Plut. gen. Socr. 21f, 590A/592C), ist an den Ort gebunden, an dem der geschickte Baumeister u. Heros nach der Überlieferung entweder von der Erde verschlungen (Suda s. v. Τροφωνίου κατὰ γῆς παίγνια [4, 597, 20/31 Adler]; PsPlut. proverb. Alex. 1, 51 [Paroem. Gr. 1, 329]) oder durch plötzlichen Tod hingerafft wurde (Pind. frg. 2f Sn.; Cic. Tusc. 1, 114; O. Gruppe, Art. Trophonios: Roscher, Lex. 5, 1268). Nach einer anderen Version hat Trophonios für sich selbst eine κατωρυχὴ οἴκησις bzw. ein ὑπόγειον οἴκημα errichtet, in dem er geweissagt u. den Tod gefunden haben soll (Schol. Aristoph. nub. 508). Es ist klar, daß damit die Orakelhöhle in Lebadeia gemeint ist. Zur Zt. des Pausanias war man sich des hohen Alters des Kultortes bewußt: bereits während des Messenischen Krieges soll es befragt worden sein (Paus. 4, 16, 7); später gehören Kroisos (Herodt. 1, 46) u. die Perser zu den Bittstellern (ebd. 8, 134). Das Kultbild, das Priester den Bittstellern vor Betreten der Orakelstätte zeigten, galt als Werk des Daedalus (Paus. 9, 39, 8). Bis in die späte Kaiserzeit wurde Trophonios konsultiert (Belege: Gruppe aO. 1269); in christlicher Zeit scheint *Christophorus an seine Stelle getreten zu sein (Schol. in Lucian. dial. mort. 10, 1 [255, 17 Rabe]). – Auch Trophonios ist Orakel- u. Heilgott, der sich von Asklepios wenig unterscheidet (so schon Paus. 9, 39, 3f); seine Kultbilder (mit Schlangenstab) sind denen des Asklepios ähnlich (ebd.; vgl. Latte 833f).

γ. Gräber berühmter Seher. Zahlreiche I.-orakel verbinden sich mit Orten, an denen man die Gräber berühmter Seher lokalisierte bzw. wo sie nach ihrer Entrückung unterirdisch hausen sollten. Häufig dürften an solchen Stellen ältere Kultpartner resorbiert worden sein: Amphilochos, Sohn des Amphiaraos, besaß neben einem Orakel in Ätolien (Aristid. or. 38, 21) ein offenbar sehr angesehenes zu Mallos in Kilikien (E. Bethe, Art. Amphilochos: PW 1, 2 [1894] 1938/40). Pausanias (1, 34, 3; vgl. Lucian. philops. 38) erklärt es zum untrüglichsten seiner Zeit (vgl. ferner Dio Cass. 72, 7, 1; Plut. def. orac. 45, 434D; Arrian. anab. 2, 5, 9; Clem. Alex. strom. 1, 134, 4). Lukian (aO.) teilt als Besonderheit mit, daß Ratsuchende ihre Anliegen auf Tafeln schreiben u. dem Propheten übergeben (vgl. auch Plut. aO.; Dio Cass. aO.). Beide Orte beanspruchten, daß der Seher unter ihrem Boden wohne. – Neben Amphilochos besaß in Mallos der Seher Mopsos, Mitbegründer der Stadt (vgl. Strab. 14, 5, 16, 675), ein Traumorakel (Plut. def. orac. 45, 434D; Clem. Alex. aO.; Orig. c. Cels. 3, 34;

Tert. an. 46, 11; vgl. O. Höfer, Art. Mopsus nr. 2: Roscher, Lex. 2, 2, 3208f). – Ein Orakel des Tiresias gab es bei Haliartos an der Quelle Tiphusa, wo der Seher gestorben sein soll u. wo man noch zZt. des Pausanias sein Grab zeigte (Paus. 7, 3, 1; 9, 18, 4. 33, 1). Nach Plut. def. orac. 44, 434C handelte es sich um ein I.orakel, das verstummt sei, weil die aus der Erde aufsteigenden mantischen Dämpfe versiegt seien (vgl. Rohde, Psyche[2] 1, 117f$_2$). – Kalchas hatte am Gargano in Apulien auf dem Gipfel des λόφος Δρίον ein I.orakel (Strab. 6, 3, 9, 284). Zwar war sein Grab in Kolophon (Lycophr. Alex. 1047; Joh. Tzetz. in Lycophr. 427; Schol. Dion. Perieget. 850), aber am Gargano besaß er einen Kenotaph (Schol. Lycophr. Alex. 1047 [2, 321f Scheer]; Rohde, Psyche[2] 1, 186$_2$; Croon 1202). Am Fuß des Berges lag das berühmte Heroon des Asklepiaden Podaleirios (Strab. aO.; s. u. Sp. 195). An einer I.stätte in Adrotta (Lydien) tritt Machaon in Konkurrenz zu den *Dioskuren (Marin. vit. Procl. 32).

2. Asklepios. Später sind vor allem Heiligtümer des *Asklepios, dessen Wirkung in historischer Zeit mehr oder weniger auf die Krankenheilung eingeengt ist (wenige Ausnahmen verzeichnen die in Epidauros aufgestellten στῆλαι; s. u. Sp. 189), beliebte I.plätze. Name, Erscheinungsform des Gottes in Gestalt einer Schlange oder eines Hundes (Dion. Chalc.: FHG 4, 394; vgl. Tert. nat. 2, 14; beide auch als Attribute), die Ähnlichkeit mit Amphiaraos u. Trophonios, nicht zuletzt der Ritus der I. deuten neben anderem auf prähellenische Herkunft u. den chthonischen Kern der Asklepiosverehrung (W. Fauth, Art. Asklepios: KlPauly 1, 644/8). Die enorme Ausbreitung des Kultes seit dem 5./4. Jh. vC. läßt in der gesamten Oikumene (πανταχοῦ γῆς … καὶ θαλάσσης: Iulian. Imp. c. Galil. 198 Neum.; vgl. ebd. 207) Hunderte von Asklepiosheiligtümern entstehen (Thraemer, Health 550 zählt über 400; Liste von über 180 im unmittelbaren griech. Kulturraum: ders., Asklepios 1662/7), unter denen sich viele, wie Epidauros, zu regelrechten Kur- u. Wallfahrtszentren entwickelten. Dabei werden häufig zunächst selbständige Lokalheroen an den Rand gedrängt bzw. ältere Heilgötter völlig überlagert: Zum B. wird der mit dem Lokalgott Maleatas gleichgesetzte Apollo (Maleatas) in Trikka u. Epidauros zweitrangiger Kultpartner; im Piraeus bleiben sie getrennt (Ziehen, Leg. 2, 70/6 nr. 18 mit Komm.; K. Kerényi, Der göttliche Arzt [1956] 28/32); in Pergamon erscheint der Gründerheros Telesphoros als Helfer in Begleitung des Asklepios (vgl. Paus. 5, 13, 3; Nilsson, Rel.[2] 1, 538f; W. Deonna, De Télesphore au ‚moine bourru' [Bruxelles 1955] 55f); in Kos wird Apollo Kyparissos verdrängt (R. Herzog, Heilige Gesetze von Kos = AbhBerlin 1928 nr. 6, 33. 41), in Lebena Nymphen (Inscr. Cret. 1, 17, 7 Guarducci); mit dem einheimischen Gott Esmun wird er in Phönikien geglichen (Paus. 7. 23, 8; Damasc. vit. Isid. 302 [307 Zintzen]); s. u. Sp. 195. Als Heilgott genießt Asklepios bis in die Spätantike, bedingt durch das Erstarken der Religiosität u. den Verfall der wissenschaftlichen Medizin, großen Zuspruch (vgl. Iulian. Imp. c. Galil. 197f. 207 Neum.; PsIulian. ep. 34 [525 Hertl.]). Kaiser Julian (aO. 207) u. in noch stärkerem Maße sein Freund Libanios (ep. 315, 1; 726, 2; 1010, 4f; 1374; vgl. ep. 706/8 Förster) wollen von dem Gott häufig Hilfe erfahren haben. Die Zerstörung seines Tempels ist ein schwerer Angriff gegen ihre Religiosität (ebd. 695, 2). Gemessen an der enormen Ausbreitung des Kultes fließen die literarischen Nachrichten über den Ritus der I. allzu spärlich. In einigen Fällen erweitert u. sichert die archäologische Forschung unser Wissen. I. war jedenfalls das übliche Heilverfahren in den Asklepieien (vgl. Men. PDidot. b 9f; Cic. div. 2, 123; Iambl. myst. 3, 3, 108). Die Verbindung von Mantik u. Medizin ist seit jeher (vgl. Aesch. Eum. 62; supplic. 263; Aristoph. Plut. 11) geradezu selbstverständlich: nec non et hodie multifariam ab oraculis medicina petitur (Plin. n. h. 29, 1, 3; vgl. Hippocr. ep. ad Philop.: 9, 342 L.; Iambl. myst. 3, 3, 108; Procl. in Tim. 49A). Diese enge Beziehung zwischen Apoll u. Asklepios hat seine Entsprechung in der mythologischen Genealogie (Hymn. Hom. 16 u. ö.) u. der häufigen Kultgemeinschaft; sie dauert fort bis in die Spätantike (vgl. Liban. ep. 695, 1f; 1342, 1; Lact. mort. pers. 33, 5; Aug. civ. D. 4, 21).

a. Epidauros. Bekanntester I.ort ist *Epidauros, dessen ganze Bedeutung auf der Heilstätte des Asklepios beruht: οὐκ ἄσημος ἡ πόλις καὶ μάλιστα διὰ τὴν ἐπιφάνειαν τοῦ Ἀσκληπίου (Strab. 8, 6, 15, 374; Paus. 2, 26f; Plaut. Curc. 61f. 246/72; s. u. Sp. 194; Liv. 45, 28, 3; zu Anlage u. Geschichte B. Kötting, Art. Epidauros: o. Bd. 5, 531/9; Krug 128/41); das Heiligtum sei immer voll von Patienten,

die von dem Gott Hilfe erhofften (Strab. aO.). Ein anschauliches Bild des Heilbetriebes vermitteln die von Strabo u. Pausanias (aO.) erwähnten u. zT. erhaltenen Steinurkunden (στῆλαι) über Heilerfolge, die zu teils propagandistischen, teils erbaulichen Zwekken gesammelt u. für den Besucher sichtbar aufgestellt waren. Sie verzeichnen ἰάματα, Wunderheilungen, über einen Zeitraum von mehr als 600 Jahren (400 vC./250 nC.), die zum überwiegenden Teil während einer I. erfolgten (zitiert nach der Ausg. von Herzog; ferner die sog. Stele des Apellas [IG 4^2, 1, 126]: M. Iulius Apellas unterzog sich ca. 160 nC. erfolgreich einer Kur nach den Anweisungen des Gottes bei einer I. u. legt darüber ausführlich Rechenschaft ab [abgedr. auch bei Wilamowitz 116/24; epidaur. Ἰάματα nr. 79 Herzog]; vgl. noch Ael. nat. an. 9, 33 nach Hippys v. Rhegion [= FGrHist 554 F 2]; Solin. 7, 10).

β. Trikka. I. ist für Trikka, nach Strabo Geburtsort (14, 31, 647; vgl. Eus. praep. ev. 3, 14, 6) sowie ältester u. angesehener Kultplatz des Heilgottes (Strab. 9, 17, 437; vgl. ebd. 8, 4, 360; Il. 2, 729/32; 4, 200), durch einen Hinweis im Gedicht des Isyllos (ἄδυτον: IG 4^2, 1, 128; *Heilgötter) nur schwach bezeugt, aber doch wahrscheinlich. Der Kult geht nach verbreiteter Auffassung auf die Verehrung eines lokalen Heilheros zurück (E. Kirsten, Art. Trikka: PW 7A, 1 [1939] 146/9; R. Herzog, Art. Asklepios: o. Bd. 1, 795; Croon 1205f). In der Antike galt Trikka, wie zahllose andere Asklepieia, als Filialgründung von Epidauros, wohl aufgrund der übereinstimmenden Rituale. Wie in Epidauros u. Kos, denen die thessalische Stadt an Bedeutung gleichkommt (Herond. 2, 97; 4, 1; Themist. or. 27, 402; Isyllos: IG 4^2, 1, 128, 29), wurden auch hier die Heilungen in Steininschriften festgehalten (Strab. 8, 15, 374).

γ. Weitere Inkubationsstätten des Asklepios. Ausgangspunkt der fast weltweiten Verbreitung des Kultes ist in den meisten Fällen Epidauros, das nicht nur in der äußeren Organisation des Kurbetriebes, sondern auch im religiösen Ritual Vorbild der Filialgründungen sein dürfte (zur Datierung der Gründungen Edelstein 2, 243/9).

aa. Pergamon, Smyrna, Lebena, Balagrai u. a. Pausanias nennt in seiner Beschreibung von Epidauros vier direkte oder indirekte Tochtergründungen (2, 26, 8f). An ihnen allen läßt sich der Ritus der I. nachweisen oder erschließen. 1) In Pergamon, nach den von Pausanias mitgeteilten Umständen eine Gründung wahrscheinlich der 1. H. des 4. Jh. (Thraemer, Asklepios 1651. 1674; Ohlemutz 123/5), ist I. durch literarische Zeugnisse (bes. die sechs ἱεροὶ λόγοι des Aelius Aristides) u. Inschriften gesichert (Inscr. Perg. nr. 161; Wörrle 168f; Sokolowski, Asie nr. 14 [es gab sogar zwei I.stätten, ein μέγα u. ein μικρὸν ἐγκοιμητήριον; zu den Lokalisierungsvorschlägen Wörrle 178_{52}]). Die mehrjährige Behandlung, der sich Aristides in Pergamon unterzog, beruht hauptsächlich auf I. (vgl. ἱεροὶ λόγοι 1/6 [= or. 47/52 K.]; Herzog 144; vgl. noch Stat. silv. 3, 4, 23/5; Ohlemutz 133f). Das hohe Ansehen der Orakelstätte (bes. auch im kaiserzeitlichen Rom [Becher 243]) u. der dortigen Therapien bezeugt *Galenos, der Pergamon Heilung von einem bösartigen Geschwür verdankte u. seitdem den Heilgott glühend verehrte (libr. propr. 2, 19 [2, 99 Marqu.]). Auch Kaiser Caracalla unterzog sich hier einer Kur mittels I. (Herodian. 4, 8, 3; vgl. noch Philostr. vit. Apoll. 4, 11 [131, 7 K.]; vit. soph. 1, 25 [2, 46 K.]). Zu den Ausgrabungen: O. Ziegenaus / G. de Luca, Das Asklepieion 1/4 = Altertümer von Pergamon 11 (1968/84); Krug 164/71. – 2) Smyrna, Tochtergründung Pergamons zZt. des Pausanias (vgl. Paus. 7, 5, 9), wird von Aristides zu Beginn seiner Krankheit als I.orakel benutzt (or. 23; damals war das Asklepieion noch unvollendet). – 3) Nach Lebena im Süden Kretas wird der Asklepioskult von Balagrae aus übertragen (Paus. 2, 26, 9; vgl. Inscr. Cret. 1, 17, 7 G.; E. Kirsten, Art. Lebena: PW Suppl. 7 [1940] 366/71). I. ist inschriftlich belegt in mehreren Heilberichten (vgl. Herzog 51/8) an der Mauer der Tempelporticus (Inscr. Cret. 1, 17, 8/20 G.; vgl. bes. tit. 9, 8 die Verbform ἐφευδησίονσαν, ,quod verbum aliunde sane ignotum Epidaurio ἐγκοιμᾶσθαι respondere videtur' [Guarducci ebd. 155 zu tit. 3, 3]; ferner tit. 9, 4; 14, 4; 17; 19f; vgl. M. Guarducci, I ,miracoli' di Asclepio a Lebena: Historia 8 [1934] 410/28). Die Bedeutung des Orakels skizziert Philostr. vit. Apoll. 4, 34 (1, 152, 29/153, 2 K.): Wie nach Pergamon ganz Asien, so kommen ganz Kreta u. viele Leute aus Libyen hier zusammen (vgl. noch Inscr. Cret. nr. 24 [= Kaibel, Epigr. 839]). – 4) Für Balagrae selbst, die in der Cyrenaica (heute El-Beida) gelegene Mutterstadt Lebenas, darf man I. wie in der Filialgründung voraussetzen. Re-

ste eines ausgedehnten Asklepieions sind freigelegt (H. Sichtermann: ArchAnz 74 [1959] 325/35). – Pausanias nennt an anderer Stelle weitere Filialen von Epidauros. I. ist oft nur zu vermuten, so für Sikyon aus den dortigen Gebäuden (Kapelle des Ὕπνος u. Kultstatuen (des Ὕπνος u. des Ὄνειρος [Paus. 2, 10, 2]; vgl. G. Roux, Pausanias en Corinthie [Paris 1958] 153f). In Epidauros Limera spielen bereits in der Gründungssage des Heiligtums Traumvisionen eine entscheidende Rolle (Paus. 3, 23, 6). Ähnliches gilt auch für die Filialgründung Naupaktos (ebd. 10, 38, 13). Troizen, in unmittelbarer Nachbarschaft von Epidauros, bezeugen die Heilberichte von Epidauros selbst als I.stätte (epidaur. Ἰάματα nr. 23. 48 Herzog). Sie lassen eine gewisse Konkurrenz beider Orte erkennen. Ausgrabungen haben Reste eines I.raumes zutage gefördert (Grundriß u. Rekonstruktion G. Welter, Troizen u. Kalaureia [1941] 25/36 Taf. 14. 16). Pausanias erwähnt nur ein Kultbild des Asklepios, das die Bewohner selbst für ein Bild des Hippolytos hielten (2, 32, 4; Krug 145/7).

bb. Athen u. Attika. Nach Athen wurde der Asklepioskult iJ. 420/19 vC. von Epidauros aus eingeführt (Paus. 2, 26, 8; IG 2/3², 4960a = Ditt. Syll.³ 88; Kutsch 16/35; Krug 148. 232_{28}; zur Beteiligung des Sophokles Kutsch 22f; Krug aO.; S. B. Aleshire, The Athenian Asklepieion [Amsterdam 1989]). Das Heiligtum des Gottes am Südhang der Akropolis (Paus. 1, 21, 4) gehört somit zu den ältesten Gründungen von Epidauros; es verdrängt die früheren Heilkulte des Heros Amynos, Zeus Hypsistos u. des anonymen ἥρως ἰατρός (Kutsch 8. 13; Croon 1202f). Die I.szene in Aristoph. Plut. (s. u. Sp. 220) spielt in diesem Tempel (vgl. Schol. Aristoph. Plut. 621; Ael. nat. an. 7, 13; IG 2/3², 4997 mit H. v. Gaertringen: ArchRelWiss 32 [1935] 367/70). Die Praxis der I. ist auch archäologisch gesichert. Ein zweigeschossiges Gebäude mit Bothros (s. u. Sp. 218) wird allgemein als I.halle gedeutet (J. Travlos, Bildlex. zur Topographie des antiken Athen [1971] 127/42; Krug 150f). Noch am Ausgang des 5. Jh. nC. ist der Tempelbezirk unzerstört; Marinos berichtet von einer I. des Neuplatonikers Proklos im athenischen Heiligtum (vit. Procl. 29; vgl. Kabbadias, Ἱερόν 291f). – Neben diesem Ἀσκληπιεῖον ἐν ἄστει (IG 2/3², 304, 10f) gab es in Attika Asklepioskultstätten mit I. im Piraeus, in Acharnai (Schol. ad Aristoph. Plut. 621), Eleusis, Sounion (IG 2/3², 1302; Travlos, Attika aO. [o. Sp. 185] 96. 342). Für das Asklepieion auf Aegina (Paus. 2, 30, 1) bezeugt Aristophanes den Ritus (vesp. 122f).

cc. Kos. Dem Asklepiosheiligtum von Epidauros steht die Kultstätte des Heilgottes auf der Insel Kos an Bedeutung kaum nach. Mehrere Tempel des Asklepios gab es hier, so daß Plin. n. h. 29, 4 zu Recht sagen konnte: Cous Aesculapio dicata. Der bekannteste, in der Vorstadt Burina (Strab. 14, 2, 19, 657), verdankt sein Ansehen, dem der archäologische Befund entspricht (vgl. Schazmann; Krug 159/63), der berühmten Ärzteschule u. der hippokratischen Tradition (zur Geschichte des Heiligtums Schazmann IX/XII; Herzog, Gesetze aO. [o. Sp. 188] 46/8). Die ausführliche Beschreibung des Tempelinnern mit Standbildern des Asklepios u. seiner ganzen Familie bei Herondas (4, 1/93) spiegelt anschaulich die Pracht der Anlage (vgl. ebd. 2, 97; Aristid. or. 47, 74). Im Gegensatz zum Wunderbetrieb von Epidauros pflegte Kos wissenschaftliche Medizin. Die Konkurrenz zu Epidauros wird in der Gründungssage von Epidauros Limera sichtbar (Paus. 3, 23, 6), die den ‚mißglückten Versuch darzustellen scheint, den koischen Kult in Abhängigkeit vom epidaurischen zu bringen‘ (Herzog 39). Die rationalere medizinische Methode schließt freilich I. nicht aus (mutmaßliche I.räume Schazmann 15. 50f; Herzog 60_{28}). Der Ruhm der Stadt, so Strab. 8, 15, 374, gründe auf der ἐπιφάνεια des Asklepios. Wie in Epidauros, Trikka u. Aigai (Liban. ep. 659, 2; s. u. Sp. 204. 226) waren die Heilverfahren auf πίνακες verzeichnet (Strab. 8, 15, 374; Plin. n. h. 20, 24, 264); aus ihnen vor allem habe Hippokrates sein medizinisches Wissen geschöpft (Strab. 14, 19, 657; vgl. Artemid. onir. 4, 22 [255, 12 Pack]). Das bei Plinius (n. h. 29, 4 unter Berufung auf Varro) mitgeteilte Gerücht, Hippokrates habe die Tafeln abgeschrieben u. dann den Tempel angezündet, ist kaum mehr als üble Verleumdung (s. u. Sp. 261). Die Aufzeichnungen lassen sich am ehesten wie in Epidauros u. anderswo mit einer Medikation während einer I. verbinden. Bestätigend kann hinzutreten, daß das Asklepieion im Vorort Haleis κατ' ὄνειρον gestiftet wurde (Inscr. Cos. nr. 348 [W. R. Paton / E. L. Hicks, The inscriptions of Cos (Oxford 1891) 226]).

dd. Aigai / Kilikien. Aigai in Kilikien, nach Iulian. Imp. c. Galil. 197f Neum. eine Filiale

von Kos, ist als I.ort u. Heilzentrum bis in die Spätantike gut bezeugt (Athen. dipnos. 2, 42f; Philostr. vit. Apoll. 1, 7 [1, 6, 16/21 K.]; vit. Soph. 2, 245 [2, 75, 9 K.]; Liban. or. 30, 39; Eus. vit. Const. 3, 56; Soz. h. e. 2, 5, 5 [GCS Soz. 57]). Kaiser Konstantin läßt die Kultstätte (nach Joh. Zonar. ann. 13, 12 [PG 134, 1149C/52A] ein περίφημον ἱερόν; dazu paßt, daß Euseb Asklepios schlechthin τῶν Κιλίκων δαίμων nennt) schließen u. zerstören (Eus. aO.). Trotzdem bleibt der Asklepioskult weiter bestehen (Liban. aO.). Als Julian die Gegend besucht, bittet ein heidn. Priester, die Säulen des Tempels, inzwischen in einer Kirche verbaut, wieder zu restituieren. Ihre Rückführung kommt freilich nicht zustande (Joh. Zonar. aO.; s. u. Sp. 231).

ee. Tithorea u. a. I. gab es wohl auch im phokäischen Tithorea. Pausanias (10, 32, 12), der von Wohnräumen für Bittsteller u. Priesterschaft innerhalb der Umfassungsmauern des Heiligtums berichtet, vermerkt als Besonderheit rechts vom Kultbild eine Kline, zweifellos für den Tempelschlaf. Auf einer solchen Kline liegend, soll der Komödiendichter Theopomp geheilt worden sein, indem Asklepios ihm die heilende *Hand reichte (testim. 2 K. / A.). Dazu paßt ein Weiherelief des 5./4. Jh. vC. aus dem Piräus: Heilszene mit Asklepios u. Hygieia (Piräus-Mus. Inv.-nr. 405; Hausmann 46/9 mit Taf. 1; gleicher Bildtypus mit Szene aus dem Amphiaraion in Oropos [Nat. Mus. Athen Inv.-nr. 3369; Herzog 88/91; Hausmann 55f Taf. 2]). – Aufgrund des archäologischen Befundes, seien es Quellen, Brunnen, Badeanlagen, andere bauliche Reste, Inschriften oder Votivgaben, läßt sich I. für weitere Kultstätten des Asklepios erschließen: Korinth (vgl. C. Roebuck, The Asklepieion and Lerna = Corinth. Results of the excavations 14 [Princeton 1951] 157; Krug 141/5), Paros (O. Rubensohn, Paros 3. Pythion u. Asklepieion: AthMitt 27 [1902] 199/238; Dankinschriften für Heilung: IG 12, 5, 154/82; Krug 156), Delos (ebd. 156f), Gortys (vgl. Paus. 8, 28, 1; Cic. nat. deor. 3, 57; R. Martin / H. Metzger: BullCorrHell 64/65 [1940/41] 280/2; R. Ginouvès, L'établissement thermal de Gortys d'Arcadie [Paris 1959] 156; Krug 184f). – Hinweise auf Heilungen fehlen dagegen für das bei Pausanias (4, 31, 10) ausführlicher beschriebene Asklepieion von Messene (Krug 146f). – In Erythrai an der kleinasiat. Küste ist ein Asklepieion mit I.orakel inschriftlich bezeugt (U. v. Wilamowitz-Moellendorff: AbhBerlin 1909 nr. 11, 37/48). Nur durch Aristides (or. 50, 3/7) wissen wir von einer I.stätte des Heilgottes in Poimanenos in Mysien.

ff. Rom. u. a. Von Epidauros aus wird iJ. 293 vC. aus Anlaß einer Epidemie der Asklepioskult in Rom eingeführt. Die Gründungslegende, bei Liv. 10, 47, 7; perioch. 11; Val. Max. 1, 8, 2; Ovid. met. 15, 622/744 u. ö. wiedergegeben (Latte, Röm. Rel. 225; Becher 219/28; Münzbild des 2. Jh. nC.: Krug 163f mit Abb. 75), entspricht weitgehend denen von Epidauros Limera (Paus. 3, 23, 6), Sikyon (ebd. 2, 10, 3) u. Athen (s. o. Sp. 191; vgl. noch epidaur. Ἰάματα nr. 33 Herzog [Halieis]): Der Gott, in Epidauros als Schlange freiwillig auf das Schiff gekommen, wählte nach einem Zwischenaufenthalt in Antium die Tiberinsel als Kultsitz. Arnobius überzieht den Vorgang mit bissigem Spott (nat. 7, 44/8; vgl. Aug. civ. D. 3, 17). Seit der Kultübertragung ist die Insel ununterbrochen Heil- u. Kurstätte. Für die frühere Zeit läßt sich die I. erschließen aus Plaut. Curc. 246/72; die Szene spiegelt, obwohl in Epidauros spielend, römische Verhältnisse (Thraemer, Health 555; vgl. Becher 220_{61}). Direkt bezeugt ist I. erst seit der Kaiserzeit (CIL 6, 1, 14: Flavius Anthyllus ex viso Asclepio aram consecravit; IG 14, 966 [= Ditt. Syll.^{3} 3, 1173] die sog. Maffeischen Inschriften mit der stehenden Formel: ἐχρημάτισεν ὁ θεός; vgl. Deubner, Inc. 44/8). Daß vornehmlich niedrigere soziale Schichten Rat u. Heilung gesucht zu haben scheinen, bezeugen Namen von Bittstellern auf Inschriften (Becher 226_{87}); reiche Römer schoben alte u. kranke Sklaven auf die Tiberinsel ab, wogegen sich Kaiser Claudius wendet (Suet. vit. Claud. 25, 2; vgl. Weinreich 116). Berufsmäßige ‚coniectores' scheinen zZt. des Plautus am Asklepieion tätig zu sein. Eine an der Porta Appia gefundene Inschrift deutet auf Kooperation zwischen dem Gott u. einem Arzt hin (Thraemer, Health 555). Auffallend ist, daß Aelius Aristides das Asklepieion am Tiber nicht erwähnt, obwohl er in Rom war (Weinreich 116). Das stützt die Vermutung, daß gehobene Schichten zu dem Heilgott auf der Tiberinsel offenbar wenig Vertrauen hatten (Becher 243). – In Sizilien u. im griech. Süden Italiens sind Asklepieia in Syrakus (Cic. nat. deor. 3, 83; Val. Max. 1, 3; Lact. inst. 2, 4, 18; Arnob. nat. 6, 21), Agrigent (Polyb. 1, 18, 2; Cic. Ver. 4, 43. 93), Tarent (Iulian. Imp.

c. Galil. 198, 2 N.) u. Kroton (Iambl. vit. Pyth. 27, 126) bekannt. Sie sind mit Sicherheit älter als das römische (vgl. Iulian. aO.; Latte, Röm. Rel. 225_3; weitere Kultplätze Thraemer, Asklepios 1676; H. Jucker: MusHelv 25 [1968] 182; Becher 225_{79}). Am Gargano, unmittelbar beim I.orakel des Kalchas (s. o. Sp. 187), hatte der Asklepiossohn Podaleirios ein Heiligtum, in dem I. zu Heilzwecken praktiziert wurde. Man schlief in einer Grotte beim angeblichen Heroengrab. Aus dem Berg trat ein Fluß mit heilkräftigem Wasser für Mensch u. Tier (Strab. 6, 3, 284; Lycophr. Alex. 1053/5 mit Schol. zSt. [1, 90 Scheer]; Ginouvès 349; s. u. Sp. 245). – Wohl fälschlich geht die Gründungslegende des röm. Asklepieion von einem bereits bestehenden Heiligtum des Gottes auch in Antium aus (Val. Max. 1, 8, 2; PsAur. Vict. vir. ill. 22, 1/3; richtig Ovid. met. 15, 722: Apolloheiligtum; vgl. Wissowa, Rel.² 307_4). – Rom dürfte den Kult in die westl. Provinzen des Reiches vermittelt haben (vgl. Edelstein 2, 253). Bezeugt sind Kultorte für Gallien neben dem hier weit häufigeren Heilgott Apollo (E. Sikora, Le culte d'Esculape en Gaule: RevArchCentre 22 [1983] 175/83; J. J. Hatt: ebd. 185/218; s. u. Sp. 198); I. ist nur in Riez (CIL 12, 354 [Reji]) nachweisbar (Sikora aO. 181). – Weihinschriften an Asklepios u. Hygieia aus Lambaesis in Numidien enthalten keinen verläßlichen Hinweis auf I. (CIL 8, 2579/90). Im südl. Hispanien verschmilzt der chthonische Gott Endouellicus mit dem griech. Heilgott zu einer Art ‚lusitanischem Äskulap' (Bedenken bei S. Lambrino: BullÉtPortug 15 [1951] 93/146). Weihinschriften (ex visu; ex responso; ex iussu etc.) lassen auf I. schließen (Belege: J. M. Blázquez, Endouellicus: Haussig, Wb. Myth. 2 [1973] 748/52). Die Nachfolge tritt später der hl. Michael an (s. u. Sp. 245).

3. Andere Gottheiten oder Heroen. Neben den im gesamten Mittelmeerraum verbreiteten Asklepieien gibt es weitere Orakel- oder Heilorte, die an örtliche Besonderheiten einzelner Götter geknüpft sind oder Heilgottheiten von nur lokaler Bedeutung unterstehen: In Amphikleia wirkt, einzigartig in Griechenland, Dionysos als Orakel- u. Heilgott (Paus. 10, 33, 10f). Der Gott heilt durch Träume (ἰᾶται δι' ὀνειράτων: ebd.); Einzelheiten hat Pausanias nicht berichtet. Aber auch hier ist an I. zu denken, die Priester stellvertretend für Kranke durchführen (Paus. aO. 11: πρόμαντις δὲ ὁ ἱερεύς ἐστι, χρᾷ δὲ ἐκ θεοῦ κάτοχος; vgl. Hitzig / Blümner zSt. 10, 816; Thraemer, Health 548; Jayne 221; Nilsson, Rel.² 1, 569). – Unklar ist ferner, ob nicht auch Pan durch I. konsultiert wurde: Nach Paus. 2, 32, 6 soll er Troizen aus einer Pestepidemie geholfen u. seitdem als Πᾶν Λυτήριος einen Kult erhalten haben; Korinth beherbergte sein Bild im Asklepieion neben Hypnos (ebd. 2, 10, 2; vgl. Hitzig / Blümner 636). Die Kombination der beiden Fakten könnte darauf hindeuten, daß der Gott an bestimmten Kultplätzen auch die Funktion eines Heilgottes annehmen konnte, der im I.schlaf Orakel erteilte (Bouché-Leclerq 2, 386f). – Seleukia in Kilikien besaß ein Orakel des chthonischen Heros Sarpedon, das später an Apollo überging (Diod. Sic. 32, 10, 2; Zos. hist. 1, 57 [41, 10 Mendelssohn]; Deubner, Inc. 101; J. Zwicker, Art. Sarpedon: PW 2A, 1 [1923] 45). I. darf wohl aus der gleichen Praxis in der Kirche der hl. Thekla erschlossen werden, die nach PsBasileios v. Sel. die Nachfolge des Heros antrat (s. u. Sp. 235). Aus dem Apolloheiligtum zu Kolophon ist ein Fall stellvertretender Heil-I. durch Aristides (or. 49, 12) bekannt, ein Hinweis sicherlich darauf, daß zu seiner Zeit in Kleinasien I. an allen möglichen hl. Stätten praktiziert werden konnte. – Iuppiter Dolichenus aus der Commagene, der mit Aeskulap eine ‚gewisse Wesensverwandtschaft' (A. H. Kan, Juppiter Dolichenus [Leiden 1943] 36) aufweist, konsultierte man als Heilgott im gesamten röm. Reichsgebiet; I. bezeugen Inschriften aus Numidien (CIL 8, 2624), Dakien (Libinium: CIL 3, 8044) u. Pannonien (ebd. 11186; vgl. Kan aO. 36. 57. 74. 133). – Ein I.orakel der Lokalgöttin Hemithea auf der thrakischen Chersones erwähnt Diod. Sic. 5, 63, 2: τοῖς τε γὰρ κάμνουσι κατὰ τοὺς ὕπνους ἐφισταμένην. – Nach den Berichten über die Wundertaten des Gregorios Thaumaturgos bei Greg. Nyss. vit. Greg. Thaum.: PG 46, 913/6 fanden im Tempel des Μὴν Φαρνάκου unweit Kabeira am Pontos (vgl. Strab. 12, 3, 31, 557; Athan. incarn. 47 [SC 199, 436]) nächtliche Begegnungen zwischen Dämonen u. den Tempeldienern statt. Die Umstände lassen an I. denken. Gregor vertreibt die Dämonen durch nächtliches Gebet im Tempel, gestattet aber dann wieder ihre Rückkehr (Greg. Nyss. aO.). Lucius' These (231f), der kleinasiat. Märtyrer Theodor habe den in Phrygien beheimateten u. beliebten Gott verdrängt, ist kaum haltbar (K. Lübeck,

Der hl. Theodor als Erbe des Gottes Men: Katholik 90 [1910] 199/215). – Joh. Chrys. adv. Jud. 1, 6 (PG 48, 852) kennt ein I.zentrum der Matrona von Antiochien, das noch in seiner Zeit viel besucht werde (vgl. u. Sp. 230). Singulär ist die Nachricht von der I. des Kynikers Stilpon ἐν τῷ τῆς Μητρὸς τῶν θεῶν ἱερῷ in Athen mit Epiphanie der Göttin (Athen. dipnos. 10, 422). – In Byzanz soll bereits der sagenhafte Stadtgründer Byzas ein Heiligtum der Dioskuren errichtet haben, in dem καὶ λύσις τῶν παθῶν τοῖς ἀνθρώποις ἐγίνετο (Hesych. Miles.: FGrHist 390 F 1, 15). Das Heilverfahren beruhte, wie Deubner aus den Wunderberichten der hl. Kosmas u. Damian (Mir. Cosm. et Dam. 9) sowie aus Schol. Pers. 2, 56 erschloß, hier wie im Dioskurentempel am Forum Romanum auf I. (Inc. 77/9; vgl. ders., Kosmas 52/8; W. Kraus, Art. Dioskuren: o. Bd. 3, 1130; Pax 843; s. u. Sp. 238f). Das Scholion gibt ferner an, daß im Tempel Traumdeuter (somniorum interpretes) tätig waren; weiter heißt es anläßlich einer Pest in Rom: Castor et Pollux in somniis populum monuerunt, quibus remediis curarentur (Hamilton 120; I. bezweifelt Wissowa, Rel.[2] 270_2 hier ebenso wie bei den Danaidenstatuen des palatin. Apollotempels; s. u. Sp. 209). Von einer Heilung durch Epiphanie der Dioskuren in Sparta berichtet Theopomp (FGrHist 115 F 392; Pfister 295). – Weitgehende Übereinstimmung herrscht, daß das durch Vergil (Aen. 7, 81/103) u. Ovid (fast. 4, 649/70) hochberühmte I.orakel des Faunus im Hain des Tiburnus an der Quelle der Albunea (vgl. Hor. carm. 1, 7, 12; Lact. inst. 1, 6, 12) Produkt freier dichterischer Phantasie ist. R. Heinze, Virgils epische Technik (1915) 176_2 hat zu Recht betont, das angebliche Orakel in Tibur wäre ‚die einzige Spur von altitalischer I.', es handle sich vielmehr um die Umsetzung der bei Dion. Hal. ant. 1, 57 faßbaren Tradition (vgl. V. Buchheit, Vergil über die Sendung Roms [1963] 96f; Latte, Röm. Rel. 84_1; anders Deubner, Inc. 45; H. Boas, Aeneas' arrival in Latium [Amsterdam 1938] 178; S. Weinstock, Art. Tibur: PW 6A, 1 [1936] 834; G. Wissowa, Art. Faunus: Roscher, Lex. 1, 2, 1456; T. Yoshimura, Italische Orakel: NouvClio 7/9 [1955/57] 430f nicht überzeugend). Im röm. Kultus u. Orakelwesen ist I. an sich nicht heimisch (Marquardt, Staatsverwaltung[2] 3, 99). Aber schon Plaut. Curc. 266/8 erweckt den Eindruck, als sei I. in jedem Tempel möglich, u. a. auch im Iuppitertempel auf dem Capitol (vgl. Serv. Verg. Aen. 7, 88). Die von Suet. Aug. 94 mitgeteilte Erzählung über die Empfängnis des Kaisers Augustus bei einer I. in einem Apollotempel (s. u. Sp. 223) setzt Schlafen im Tempel, um Orakel zu erhalten, als Praxis auch im kaiserzeitlichen Rom voraus. – Wohl schon vor der Eroberung Galliens durch die Römer wurde dort Apollo nach Verschmelzung mit heimischen Göttern durch I. konsultiert: Inschriften bestätigen sie für Grand (CIL 13, 5933; AnnÉpigr 1937 nr. 55: somno iussus), Bourbon-Lancy (BullSocAntFr 1912, 400) u. die Seinequellen (CIL 13, 2858), ein Relief mit I.szene für Santosa (J. J. Hatt, Mythes et dieux de la Gaule 1 [Paris 1989] 272f); vermutet wird I. in Nîmes, Yonne, Alesia u. a. (A. Grenier, Manuel d'archéol. gallo-romaine 4 [ebd. 1960] 458. 662; Sikora aO. [o. Sp. 195] 181).

4. Inkubation bei Barbarenvölkern. Von I.stätten bei barbarischen Völkern hatte man früh Kenntnis. Schon Herodot (4, 172, 3) berichtet von den Nasamonen: Sie suchen die Grabstätten ihrer Vorfahren auf, legen sich dort nach einem Gebet zum Schlaf nieder, um in Traumerscheinungen Weissagungen zu erhalten (vgl. Heraclid. Pont. frg. 134 Wehrli: Tert. an. 57, 10); auf Herodot fußt Pompon. Mela 1, 8, 46 über die Augilae, Bewohner einer Oase im südl. Siedlungsgebiet der Nasamonen im Westen Ägyptens (vgl. Plin. n. h. 5, 43/5; R. Pietschmann: PW 2, 2 [1896] 2312; W. Vycichl, Die Mythologie der Berber [s. v. Träume, Traumdeutung]: Haussig, Wb. Myth. 2 [1973] 685f). Tertullian (aO.) stellt dazu die I. an Heroengräbern bei den Galliern (nach Nikander v. Kolophon): Celtas apud virorum fortium busta eadem de causa obnoctare. – Aus späterer Zeit stammt die Nachricht über ein I.orakel des Zalmoxis oder Salmoxis, Lokaldämon bei den thrakischen Geten (Strab. 7, 297f; 16, 762; Orig. c. Cels. 3, 34). Nach einem summarischen Bericht Herodots glaubten die Geten, durch den Dämon die Unsterblichkeit zu erlangen; die aufgeklärten griech. Nachbarn hielten dagegen Zalmoxis für einen ehemaligen Sklaven des Pythagoras, der die Lehre seines Herrn durch Schwindel habe untermauern wollen (Herodt. 4, 92/6; Etym. Magn. s. v. Ζάμολξις [407, 45f Gaisf.]). Von I. berichtet Herodot nichts. Nach neueren religionswissenschaftlichen Erkenntnissen ist Zalmoxis ‚wohl primär als chthonische Gottheit der

Geten zu verstehen, als Herr der lebenspendenden Erde, zu dem die Toten heimkehren' (R. Engel, Art. Zalmoxis: KlPauly 5, 1455). – Strabo (11, 7, 1, 508; vgl. Steph. Byz. s. v. Ἀναριακή [1, 93 Meineke]) erwähnt eine I.stätte in Anariake am Kaspischen Meer, die er, nach dem lückenhaften Text zu schließen, als Spur griechischen Einflusses ansieht. Wem sie gehörte, erfahren wir leider nicht (E. Herzfeld, The Persian empire [Wiesbaden 1968] 125f). – Verstreute Hinweise lassen auf I. auch in Mesopotamien schließen. Das älteste Zeugnis entstammt dem Gilgamesch-Epos (vgl. Sauneron 80f; s. o. Sp. 182). Auf die Ephemerides des Alexanderzuges geht die bei Arrian (anab. 7, 26, 2 [= Eumenes v. Kardia: FGrHist 117 F 3]) bewahrte Nachricht über I. im babyl. Serapistempel kurz vor Alexanders Tod zurück: Sieben Generäle konsultierten mittels I. den Gott, ob der todkranke Alexander in den Tempel gebracht werden sollte (vgl. noch Plut. Alex. 76); die Verknüpfung Alexanders mit Serapis ist sicherlich eine späte Erfindung u. dem Wunsch entsprungen, den Serapiskult möglichst ins 4. Jh. hinaufzudatieren (Croon 1194; Jayne 103; s. u. Sp. 202). Die I.praxis im babyl. Tempel muß deshalb nicht angezweifelt werden. Vielfach wird sie mit dem babyl. Gott Ea in Verbindung gebracht (Jayne 102f; Thraemer, Health 542). Der Romanschriftsteller Jamblich geht in seinen ‚Babyloniaka' auf Kultbräuche im Aphrodite/Ištar-Tempel zu Babylon ein: Frauen schlafen im Tempel der Göttin, um Visionen zu erhalten (bei Phot. bibl. cod. 94, 75a; E. Habrich [Hrsg.], Iamblichi Babyloniacorum reliquiae [1960] 24/6). – Aristoteles (phys. 4, 11, 218 b 23) beruft sich am Rande einer philosophischen Diskussion auf Erzählungen über I. in Sardinien. Nach Joh. Philop. in Aristot. phys. 4, 11, 218b 23 (Comm. in Aristot. Gr. 17, 715, 14/9) sollen die Inkubanten, es sind Kranke (ἀρρωστοῦντες), in einen fünftägigen Schlaf gefallen sein. I.ort war eine Kultstätte über den unverwesten Leichnamen von neun Nachfahren des Herakles (Simplic. in Aristot. phys. 4, 11, 218b 21 [ebd. 9, 707, 31, 5]; E. Rohde, Sardinische Sage von den Neunschläfern: RhMus 35 [1880] 157/63; nach Tert. an. 49, 2 berichtete Aristoteles, ein Heros habe den Inkubanten ihre Träume geraubt).

5. *Ägypten.* Die Praxis der I. ist im alten Ägypten nur spärlich bezeugt, scheint aber nicht unbekannt. Eine Inschrift aus dem späteren Neuen Reich belegt I. im Heiligtum der Göttin Meretseger in Deir el-Medineh (B. Bruyère, Mert Seger à Deir el Medineh = Mém. de l'Inst. Franç. d'Archéol. Orient. du Caire 58 [1930] 26/30; D. Wildung, Art. Heilschlaf: LexÄgypt 2 [1977] 1101). Die Erzählung der großen Sphinxstele über den Traum des Thutmosis IV (1401/1391 vC.) am Fuß der Sphinx darf dagegen nicht als I.traum angesehen werden, da er sich spontan einstellt (Foucart 34f; anders Dodds 209_{48}). Wenig sicher ist das Zeugnis Herodots (2, 141) über die I. des Sethon, Priester des Hephaistos (= Ptah), da hier griechische u. ägyptische Vorstellungen vermischt sind (W. Spiegelberg, Die Glaubwürdigkeit von Herodots Bericht über Ägypten [1926] 26f; ders.: ZsÄgSpr 43 [1906] 91/4; Volten 44_1 verweist auf die Ähnlichkeit mit einer demotischen Traumerzählung u. wertet Herodots Bericht als Beweis für I.). Aus der frühen Ptolemäerzeit stammt die demotische Erzählung über die I. des Pharao in den Apisgrüften in Memphis. Die Erzählung selbst, die den Vorwurf enthält, Pharao vernachlässige die Götter, ist möglicherweise älter (W. Spiegelberg: ZsÄgSpr 50 [1912] 32/4; 51 [1914] 137; Wilcken 21; Volten 44_3). Um I. handelt es sich auch bei dem motivgleichen Traum des Königs Nektonabos in Memphis (Text mit Komm.: Wilcken 369/74 nr. 81), während die weiteren Traumaufzeichnungen aus dem dortigen Serapeum (ebd. nr. 77/9) nicht unbedingt auf I. hinweisen (ebd. 348f). Auch schriftliche Anfragen an I.orakel scheinen vorzukommen (PGoodsp. 3; Wilcken 366_3; Volten 6_1). Medizinische I. wird erst in hellenistischer Zeit unter griechischem Einfluß geläufig (Wilcken 94f u. ö.; Bonnet 652. 837; Vidman, Isis 24). Herodot erwähnt in seiner Darstellung der ägypt. Medizin nichts, was auf I. schließen lassen könnte (Bouché-Leclerq 3, 381).

a. Imhotep - Asklepios. An den zum Gott erhobenen Imhotep (griech.: Imuthes), dem spätere Zeit neben Weisheit u. geheimem Wissen (vgl. Hieron. vit. Hilar. 21 [PL 23, 39]; Reitzenstein, Poim. 120f) besonders die Heilkunde zusprach, nähert die ägypt.-griech. Tradition Asklepios an (POxy. 11, 1381, 201f. 228f; Wildung 95; Joh. Stob. 1, 49, 44 [Κόρη κόσμου]; Amm. Marc. 22, 14; Sethe 3f. 19/21). Er gilt als Sohn des Ptah (vgl. POxy. aO. 200; M. Sandman Holmberg, The god Ptah [Lund

1946] 194/96; Maspero 156). Sein Hauptkultort liegt nahe dem großen Serapeum bei Memphis (τὸ πρὸς Μέμφιν μέγα Σαραπιεῖον: PLond. 22, 3f [1, 1, 7]; 17, 3 [1, 1, 10] u. ö.); das dortige Asklepieion ist vermutlich als Grabtempel des Imhotep anzusehen (Sethe 7f; Asclep. 37 [347f Nock / Festugière]; Otto, Pr. u. T. 21f). Für Clem. Alex. strom. 1, 134, 1 (vgl. 1, 75, 2; 2, 108) u. noch für Cyrill v. Alex. (c. Iulian. 6 [PG 76, 812D]) ist er Ἀσκληπιὸς ὁ Μεμφίτης (vgl. C. Wessely, Neue griech. Zauberpapyri = DenkschrWien 42 [1893] 43, 696). Sein Tempel in Memphis wird noch zZt. des Hieronymus besucht (vit. Hilar. 21 [PL 23, 39AB]; vgl. Amm. Marc. 22, 14, 7; F. Zimmermann, Die ägypt. Religion nach der Darstellung der Kirchenschriftsteller u. die ägypt. Denkmäler [1912] 74/6). Der Eigenschaft als Heilgott verdankt er ebenso wie Asklepios seine große Anziehungskraft u. die Aufnahme seines Kultes in weitere ägypt. Städte: In Theben wird er zusammen mit dem ebenfalls zum Gott gewordenen Amenhotep (u. Hygieia) in mehreren Tempeln verehrt; namentlich der Tempel von Deir el-Bahari bildet sich, nach den zahlreichen griech. u. demot. Graffiti zu urteilen, wie die griech. Asklepieien zu einem regelrechten Wallfahrtszentrum mit Sanatorium am Hatschepsut-Tempel (J. G. Milne: JournEgyptArch 1 [1914] 96/8; W. Spiegelberg: SbMünchen 1928 nr. 2, 28; A. Bataille, Les inscriptions grecques du temple de Hatshepsout à Deir el-Bahari [Le Caire 1951] XXIII/IV u. ö.; Wildung § 135. 149 [unter nr. 86 christliche Kommentierung eines Graffito; dazu mit weiteren Beispielen H. Braulig, Das frühe Christentum in Hermopolis Magna, Diss. Trier (1984) 83/5]; Brunner 646). Weitere Kultzentren des Imhotep-Asklepios gab es u. a. in Alexandrien (Ael. nat. an. 16, 39; Wildung § 89), auf der Nilinsel Philae (ebd. § 102; inschriftlich bezeugt als Weihung des Ptolemaios V Epiphanes Ditt. Or. 98 bzw. A. Bernand, Les inscriptions grecques de Philae 1 [Paris 1969] 99/109. 385) u. in Ptolemais (Wildung § 69; vgl. noch Synes. calv. 10 [PG 66, 1184D/5A]). Die Einrichtung der I. läßt sich nicht an allen Orten nachweisen, ist aber anzunehmen. Jedenfalls liegt es nahe, daß mit der Annäherung der beiden Gottheiten auch das für Asklepios typische Ritual der I. in den ägypt. Kult eingeführt wurde. Anknüpfungspunkte rein ägyptischen Ursprungs für den Ritus der I. fehlen im Imutheskult (Wildung 104). Berichte über Wunderheilungen, deren Abfassung u. Sammlung auch hier dem Bedürfnis nach Erbauung u. Werbung entspringen, haben die anschauliche Beschreibung einer I. im Tempel zu Memphis bewahrt (POxy. 11, 1381 [2. Jh. nC.]; Wildung § 66). Eine schöne volkstümliche Erzählung schildert Gebet u. I. einer Frau namens Mahîtonaskhît, die zur großen Betrübnis ihres Mannes Satmi kinderlos blieb. Der Gott erhört die fromme Frau, u. sie empfängt einen Sohn (Maspero 156f; Ehrlich 45; Hopfner, OZ 2 § 173f). Auch in Deir el-Bahari vermutet Wildung aufgrund der Graffiti u. ihrer Konzentration in einem Gebäudeteil I. (§ 149 [233f]; Sauneron 48). Die große Beliebtheit des Imhotep-Asklepios-Tempels in Memphis führt zu einer Umdeutung des Heiligtums in ‚Gefängnis des Josef' durch christliche oder islamische Gläubige. Zellenartige I.räume dürften diese Uminterpretation begünstigt haben. Als Lokalheiliger von Saqqara-Nord lebt er bis ins 19. Jh. weiter (Wildung § 70/80; ders., Art. Imhotep: LexÄgypt 3 [1980] 145/8).

β. Serapis. Zu weit größerer Bedeutung entwickelte sich seit Beginn der hellenist. Zeit der aus politischem Kalkül von Ptolemaios I Soter in Anknüpfung an den memphitischen Ὀσοράπις (Ὀσεράπις) geschaffene Gott Sarapis (Vidman, Isis 15; Hornbostel 18f). Der raschen Ausbreitung seines Kultes kam zustatten, daß er neben zahlreichen Verbindungen, die der Gott mit anderen griech. Gottheiten einging (vgl. Plut. Is. et Os. 27, 361E), in der Nachbarschaft des Imuthes-Asklepios in Memphis sehr schnell auch selbst zum Heilgott geworden war. Es ist diese Seite des Gottes, die seine Hellenisierung u. Verschmelzung mit Asklepios begünstigte (Tac. hist. 4, 84, 5; Plut. Is. et Os. 28; soll. an. 36; Clem. Alex. strom. 1, 21, 134; Hieron. vit. Hilar. 21 [PL 23, 39AB]; Amm. Marc. 22, 14, 7; Strab. 17, 1, 801; Eustath. ad Dion. perieg. 255; vgl. Pease [549] zu Cic. div. 1, 123; E. Kiessling: ArchPapForsch 15 [1953] 16. 32); auch ikonographisch wird er dem griech. Gott schnell angeglichen (Hornbostel 22_3). Zu den frühesten Zeugnissen, die diesen Vorgang bestätigen, gehört die sog. Lychnaption-Inschrift (Ende 4. Jh. vC.) aus Memphis (Preisigke, Sammelb. nr. 1934; Wilcken 34f; Vidman, Isis 25; A. Höfler, Der Serapishymnus des Ailios Aristeides [1935] 56/8). Mit der Identifikation der beiden Göt-

ter findet höchstwahrscheinlich auch I. Eingang in den Kult des Gottes u. wird wie in den Asklepieien regelmäßiges Heilverfahren. Die Traumaufzeichnungen aus Memphis enthalten allerdings keinen direkten Hinweis auf medizinische I. (Wilcken 348f). Ein ἐνυπνιοκρίτης oder ὀνειροκρίτης übernimmt die Deutung der Träume (ebd. 33. 48f. 68f. 94; anders Otto, Pr. u. T. 118f; vgl. Vidman, Isis 55; Ray 135; das Aushängeschild eines Traumdeuters aus unmittelbarer Nähe des Serapeions vom Ende des 3. Jh. vC. publiziert O. Rubensohn: Festschr. J. Vahlen [1900] 3/15 Abb. S. 16). Von Memphis aus verbreitet sich der Kult zunächst in Unter- u. Mittelägypten u. schließlich in der gesamten Mittelmeerwelt. Einblick in die Missionspropaganda gewährt der Brief eines Serapisdieners, der bei I. Anweisung zur Errichtung eines Tempels in seiner Heimatstadt erhält (Abdruck des auf Papyrus erhaltenen Briefes: Deissmann, LO[4] 121/3; U. Wilcken: ArchPapForsch 6 [1920] 394f; vgl. u. Sp. 204). Das Serapeion in Alexandrien übertrifft an Ansehen bald den Ausgangsort (Paus. 1, 18, 4: [ἱερὸν] ἐπιφανέστατον μέν ἐστιν Ἀλεξανδρεῦσιν, ἀρχαιότατον δὲ ἐν Μέμφει; Wilcken 21; beschrieben bei Rufin. h. e. 11, 23 [GCS Eus. 2, 2, 1026/30]; Amm. Marc. 22, 16, 12f). Hier entsteht, offenbar in Konkurrenz zu den bekannten Asklepioszentren, ein regelrechter Kur- u. Wallfahrtsort; hauptsächliche Heilmethode ist die I. (Wilcken 34; vgl. Dio Chrys. 32, 12. 41), allerdings enthält die wohl früheste Nachricht über eine Heilung, die des erblindeten Demetrios v. Phaleron, keinen Hinweis auf I.; zum Dank verherrlicht der Geheilte den Gott in Päanen (frg. 68 Wehrli; vgl. frg. 99 W. mit Komm. zSt. [65f. 87]). Auch das Serapeion in Kanopus, schon im 4. Jh. erwähnt (Heracl. Pont. frg. 139 Wehrli), wird wegen der Heilerfolge durch I. gerühmt. Strabo (17, 1, 17, 801) scheint der Vorstellung entgegenzutreten, daß nur niedere soziale Schichten sich dieses Heilverfahrens bedienten: Sehr angesehene Männer (ἐλλογιμώτατοι ἄνδρες) unterzögen sich selbst oder andere stellvertretend für sie hier der I. Auch dem mehrfach berichteten Heilwunder Vespasians an einem Blinden u. Lahmen geht offenbar I. voraus (Tac. hist. 4, 81; Suet. Vesp. 7; Dio Cass. 66, 8, 1): Der Gott habe die Kranken per quietem (Suet. aO. 7, 2; vgl. Tac. aO.: monitu Serapidis dei) an den Kaiser verwiesen (S. Morenz, Vespasian, Heiland der Kranken: WürzbJb 4 [1949/50] 370/78; Becher 245). – Griechische Graffiti im Memnonion zu Abydos (vgl. Strab. 17, 1, 42, 813) deuten höchstwahrscheinlich auf Konsultationen des Serapis mittels I. hin (P. Perdrizet / G. Lefebvre, Les graffites grecs du Memnonion d'Abydos [Nancy 1919] nr. 107. 238; vgl. ebd. XVI. XVIII). – Wunderkuren u. Heilorakel wurden wie in Kanopus (Strab. aO.) auch sonst in umfangreichen Sammlungen festgehalten (Artemid. 2, 44; 5, 92/5; vgl. Weinreich 33_6. 119f; A. Abt, Ein Bruchstück einer Sarapis-Aretalogie: ArchRelWiss 18 [1915] 257/68 mit I. eines Libyers). Die Aufzeichnungen seiner Wunder, so Aelius Aristides (Serapis-Hymnus: or. 45, 29/32 mit Höfler aO. 104f), füllen Schränke mit heiligen Büchern, u. doch lassen sich nicht alle aufzählen. Im hochberühmten Serapisheiligtum in Delos (gegründet bereits in der 1. H. 3. Jh. durch Anweisung des Gottes im Schlaf: IG 11, 4, 1299 = Ditt. Syll.[3] 663; P. Roussel, Les cultes égyptiens à Delos [Nancy 1916] 71/5. 291f; H. Engelmann, The Delian aretalogy of Sarapis [Leiden 1975]) belegen Inschriften (ebd. 14_1) das Auftreten von ὀνειροκρίται u. damit indirekt die Praxis der I. (vgl. Wilcken 348/50; inschriftliche Belege: Vidman, Isis 55_{22}). Ein Traumausleger (κρίνων τὰ ὁράματα) im Serapeion in Athen legt I. auch dort nahe (ders., Sylloge nr. 5). Von Delos aus kommt der Kult Ende des 2. Jh. vC. nach Italien: Pompei, Pozzuoli (ebd. nr. 497). Medizinische I. gilt wie bei Asklepios als selbstverständlich (Cic. div. 2, 123 mit Pease zSt. [548]; ferner Varro Men. 128. 152 Astbury = 145. 144 Cèbe; Latte, Röm. Rel. 283_4). Kultgemeinschaft mit Isis ist häufig (Vidman, Sylloge nr. 161. 713; Paus. 2, 3, 3; 3, 22, 13; 7, 26, 7; gelegentlich treten sie in Konkurrenz [Nilsson, Rel.[2] 2, 224f]), im Westen sogar die Regel. Serapis wird dabei mit Asklepios, Isis mit Hygieia gleichgesetzt (vgl. etwa Paus. 2, 27, 6: ein röm. Senator weiht einen Tempel in Epidauros für Asklepios, Hygieia u. Apollo unter den ägypt. Namen Serapis, Isis u. Horus). Auch in Pergamon tritt Serapis neben Asklepios; in ihrem Erscheinungsbild u. ihren Funktionen sind sie einander angeglichen (Arstid. or. 29, 46f; zSt. Schröder 76f mit Anm. 84f); zusammen werden sie in einer Inschrift des Asklepieions von Lebena genannt (Vidman, Sylloge nr. 161).

γ. Isis. Medizinische I. ist auch im Isiskult offenbar geläufige Praxis. Diodoros Sic. be-

richtet, nach ägyptischer Tradition sei Isis Entdeckerin vieler Heilmittel u. erscheine im Traum Kranken, die von Ärzten bereits aufgegeben seien (1, 25, 2f. 5; vgl. Tibull. 1, 3, 27; W. Drexler, Art. Isis: Roscher, Lex. 2, 1, 521; Jayne 64/8; Becher 230_{115}; s. u. Sp. 225). Ein Relief aus Theben mit der Aufschrift Εὔνοια Εἴσιδι εὐχήν zeigt einen jungen Mann auf einer Kline; offenbar handelt es sich um eine I.darstellung (Thraemer, Health 549b). Auf der Nilinsel Philae wurde Isis schon früh (vgl. PTaur. 31, 77, 6; PEbers 1, 12 [um 1700 vC.]) als Heil- u. Orakelgottheit verehrt. Ihre Volkstümlichkeit, in griech.-römischer Zeit belegt durch zahlreiche *Graffiti (A. Bernand: o. Bd. 12, 670 [Lit.]; A. Festugière: RevÉtGr 83 [1970] 175/97), hielt sich bis ins 6. Jh. nC. (den Kultort besuchten nubische Völker [Priscus frg. 21]). Justinian ließ das Heiligtum 535/37 nC. schließen (Procop. b. Pers. 1, 19, 36f), in die Tempel wurden vier Kirchen eingebaut (E. Winter, Art. Philae: LexÄgypt 4 [1982] 1022/7; M. Krause, Art. Ägypten: ReallexByzKunst 1 [1966] 75; Jayne 66f; W. Brashear, Art. Horos: o. Bd. 16, 586 [Lit.]). Noch Joh. Lyd. mens. 4, 45 nennt Isis ὑγιείας δότειραν καθάπερ ἡμεῖς τὸν Ἀσκληπιόν. – Die zellenartige Anlage des sog. Sanatoriums in Dendara, wo Isis mit Hathor gleichgesetzt wurde, deutet auf medizinische I. (W. Westendorf, Art. Sanatorium: LexÄgypt 5 [1984] 376f; F. Daumas, Dendara et le temple d'Hathor [Le Caire 1969] 79/81). Demotische Texte legen sie auch für Isis in Saqqara nahe (Ray nr. 28. 32; ebd. 134). In der Nähe von Kanopus, im Ort Menuthis, wirkt Isis unter dem Namen κυρία Μενούθι als Heilgottheit (POxy. 1380, 63). Selbst nach Umwandlung des Tempels in eine Kirche verliert ihr Kult nicht an Anziehungskraft. Professoren u. Studenten der alex. Hochschule hängen ihr an geheimem Ort weiter an (Zach. Rhet. vit. Sev.: PO 2, 17/35). I. ist die geläufige Heilmethode; sie wird in vollem Umfang auf *Kyros u. Johannes übertragen (s. u. Sp. 240f; R. Herzog, Der Kampf um den Kult von Menuthis: Pisciculi, Festschr. F. J. Dölger [1939] 117/24). – In Griechenland war nach Paus. 10, 32, 13 Tithorea heiligster Kultort der Isis (neben einem Asklepiostempel; s. o. Sp. 193); die dort übliche Praxis erinnert Pausanias an die I.stätten im Mäandertal. – In Rom wird nach verschiedenen Verboten u. der Zerstörung der Kultstätten iJ. 43 vC. die Errichtung eines Tempels als Zugeständnis an die Plebs von den Triumvirn beschlossen (Cass. Dio 47, 15, 4; Latte, Röm. Rel. 283f; Cumont, Or. Rel. 96/8; Becher 235). Das röm. Iseum Campense (von Caligula auf dem Marsfeld errichtet) mit angegliedertem Serapeum zeigt zwar in der baulichen Anlage (wie Delos) memphitischen Einfluß (A. Roullet, The Egyptian and Egyptianizing monuments of imperial Rome [Leiden 1972] Abb. 352), aber I. ist nicht direkt bezeugt. Auf Traumdeuter wie im Serapiskult weist Cic. div. 1, 132 hin (Isiaci coniectores; vgl. Pease zSt.; F. Cumont, L'Égypte des astrologues [Bruxelles 1937] 128f). – Die Bedeutung des Kultes endet nach seiner Hochblüte im 2. u. 3. Jh. mit der Zerstörung der Tempel von Alexandrien u. Kanopus iJ. 391 durch den alex. Bischof Theophilos (Theodrt. h. e. 5, 22; Rufin. h. e. 11, 23. 26/8 [GCS Eus. 2, 2, 1026/30. 1032/4]; Socr. h. e. 5, 16; Soz. h. e. 7, 15; G. Hölbl, Art. Serapis: LexÄgypt 5 [1984] 870/4; Hornbostel 398/401).

δ. *Andere ägypt. Götter.* Gelegentlich werden noch andere ägypt. Gottheiten als Inhaber von I.orakeln genannt: Thot besaß (neben Imhotep u. Amenhotep oder mit Asklepios / Imhotep geglichen; P. Boylan, Thoth, the Hermes of Egypt [Oxford 1922] 131/3) Traumorakel in Theben in Qasr el-Aguz (J. Quaegebeur, Art. Qasr el-Aguz: LexÄgypt 5 [1984] 40f), Saqqara u. Hermopolis (als Hermes Trismegistos; vgl. Jayne 83; Foucart 35; besonders auch die volkstümlichen Erzählungen bei Maspero 171f: Gebet u. I.traum des Horus, Sohn des Panishi). Ein bis zur Schließung durch Constantius II (359) u. darüber hinaus viel besuchter Orakelplatz im Tempel des Sethos I in Abydos gehörte in römischer Zeit dem Gott Bes (Amm. Marc. 19, 12, 3/5; vgl. B. J. Kemp, Art. Abydos: LexÄgypt 1 [1975] 39; Perdrizet / Lefebvre aO. XIX/XXIII); griech. Graffiti belegen eindeutig I. (ebd. nr. 528; vgl. nr. 492. 500. 524). Als Heilgott befragte man Bes auch im Serapeum zu Memphis mittels I. (Jayne 56). *Horus lernte die ἰατρική u. μαντική von seiner Mutter Isis; durch seine χρησμοί u. θεραπεῖαι wurde er zum Wohltäter der Menschheit (Diod. Sic. 1, 25). Seine Tempel in Leontopolis, Edfu, Tanis, Philae u. Abydos sind bekannte Heilorte. I. im Tempel in Edfu ist wahrscheinlich (Volten 44; vgl. Jayne 60f). Ptah übte Orakeltätigkeit in Memphis bis in byzantinische Zeit (M. Stolk, Ptah [1911]).

Jayne 75 vermutet, daß der Gott seit frühester Zeit Bittstellern im Traum erschien, während sie im Tempel schliefen (vgl. Foucart 36). I. auf einem ‚Horn des Ammon' genannten Stein in Siwa ruft prophetische Träume hervor (Solin. 27, 46). – Unter den demotischen Texten des Hor von Sebennytos lassen sich manche Träume am ehesten als I.träume deuten, mit Sicherheit nr. 13 (155 vC.): I. des Hor in der Ibis-Gallerie in Saqqara (Ray 55/7. 130/6). – In den Löwentempeln zu Heliopolis fand I. statt. Die in der Vorhalle des Tempels gehaltenen Löwen bildeten dabei das Medium des Gottes (Ael. nat. an. 12, 7; Hopfner, OZ 1 § 461).

b. Kultanlagen. 1. Typische Merkmale. Die ursprüngliche Bindung der I. an chthonische Orakelgottheiten oder Heroen zeigt sich in typischen Merkmalen von I.stätten. Die Bindung ist bewahrt bei I. in Höhlen (Trophonios: Paus. 9, 39, 2/14; Plutonium bei Nysa: Strab. 14, 44, 649; s. u. Sp. 209) u. auf Grabstätten (Herodt. 4, 172, 3: Nasamonen; vgl. Hieron. in Jes. comm. 18, 65, 4f [CCL 73A, 746, 51/7, 15]). Auf chthonischen Hintergrund verweist ebenfalls die Nähe von I.stätten zu Erdspalten, aus der Erde aufsteigenden mephitischen Dämpfen u. zu Quellen (Ginouvès 337 u. ö.; vgl. Verg. Aen. 7, 81/4; s. o. Sp. 197). Sie gelten als Verbindung zur Unterwelt; ihnen entsteigen daher nicht selten auch entsprechende Dämpfe: Quellen (mit bes. kaltem Wasser) oder Brunnen finden sich in Oropos (Paus. 1, 34, 4 [aus ihr soll Amphiaraos aufgetaucht sein; die Inkubanten opfern in sie Münzen]; Xen. mem. 3, 13, 3; vgl. Aristoph. Amph. frg. 34 K./A.; Athen. dipnos. 2, 46C), Lebadeia (Quellen: Lethe u. Mnemosyne [Paus. 9, 39, 7; Plin. n. h. 31, 15]), Thalamae (Paus. 3, 26, 1), fast überall an Asklepios-Heilstätten: Epidauros (epidaur. Ἰάματα nr. 37 Herzog; Paus. 2, 24, 2; vgl. Herzog 104f), Athen (Paus. 1, 21, 4; 8, 25, 3; Xen. aO.; Krug 150), Naupaktos (Paus. 10, 38, 13), Troizen (Krug 146), bei Pellene (Paus. 7, 27, 11), Lebena, Paros, Delphi (Krug 156), in Rom (Hamilton 64f), im Podaleirios-Heiligtum am Gargano (Strab. 6, 3, 284), den Kultstätten Thrakiens (G. Kazarow, Art. Thrake [Religion]: PW 6A, 1 [1936] 496/500), Prusa (Pass. Patric. 1, 1; 2, 1 [F. Halkin: AnalBoll 78 (1960) 133f. 140]) u. ö. (vgl. Ginouvès 344/61 mit Berücksichtigung auch archäologischer Forschung; Liste von Asklepioskultstätten mit Quelle ebd. 349f; Weinreich 106; J. H. Croon, Hot springs and healing gods: Mnem 4, 20 [1967] 225/46). Das Wasser dient nicht nur zur Reinigung (in Oropos verbietet das sogar die außergewöhnliche Bedeutung des Wassers [Paus. 1, 34, 4]), sondern wird auch getrunken wegen seiner mantisch begeisternden Wirkung (Ninck 81/90; Ginouvès 347f. 373). Die teils unterirdischen Wasserkanäle oder Wasserführungen in Gebäudeteilen in Athen, Pergamon, Epidauros, Lebena (Herzog 53f; I. F. Sanders, Roman Crete [Warminster 1982] 80/3; Krug 157/9), Gortys u. anderswo finden in dieser mantisch-religiösen Kraft des Wassers ihre plausible Erklärung (vgl. Halliday 128/34). Die Gebäude selbst können aufgrund dieses Befundes als ἐγκοιμητήρια identifiziert werden (Ginouvès 354f; Ohlemutz 146f). – Aristides feiert in or. 39 K. den Brunnen von Pergamon mehr wegen seiner Heilkraft, u. die ursprünglich mantische Energie ist zurückgetreten (vgl. bes. 14f; 53, 1/5). Pragmatisch u. rationalistisch spricht auch Vitruv (1, 2, 7) bloß von ‚fontes salutares'. – Daneben verweist möglicherweise der Rundbau (θόλος) als charakteristischer Bautypus auf den ursprünglich chthonischen Kult: Epidauros (Paus. 2, 27, 3. 5; vgl. G. Gruben, Art. Tholos: LexAltWelt [1965] 3070f; anders Krug 132), Pergamon (von Wasser durchflossen; O. Deubner, Das Asklepieion v. Pergamon [1938] Plan II; s. u. Sp. 217). – Kaum mehr erkennbar ist der ursprünglich chthonische Bezug beim Schlaf im Tempel auch anderer Gottheiten: im Apollotempel in Rom (vielleicht wegen der nahen Verwandtschaft zu Asklepios; Suet. Aug. 94, 4; s. u. Sp. 223); im kapitolinischen Iuppitertempel (Plaut. Curc. 266f; Serv. Verg. Aen. 7, 88); der Romanschriftsteller Jamblich läßt Frauen in einem Aphroditetempel auf einer von Euphrat u. Tigris umflossenen Insel die I. vollziehen (Phot. bibl. cod. 94, 75a [2, 39, 8/16 Henry]; vgl. E. Rohde, Der griech. Roman[3] [1914] 398; R. Hercher, Zu Iamblichus Babyloniaca: Hermes 1 [1866] 363). Gleiches gilt für Heilorakelstätten, wo, ganz offensichtlich unter dem Druck des starken Andranges, eigene I.räume (in Epidauros gegenüber dem Tempel [Paus. 2, 27, 2]; in Kos eine Halle seitlich vom Tempel [Schazmann 15 Taf. 6/8] sogar zweigeschossig) errichtet werden. Sie haben, wie in den Heilberichten von Epidauros, die ursprüngliche Bezeichnung: ἄβατον (epidaur. Ἰάματα nr. 7 Herzog

u. ö.) oder seltener ἄδυτον (ebd. nr. 11 u. ö.; *Abaton; vgl. Inscr. Cret. 1, 17, 9 G.; Lucan. 5, 48f) zwar regelmäßig behalten, werden aber nicht selten einfach ἐγκοιμητήρια genannt (epidaur. Ἰάματα nr. 80 H.; s. o. Sp. 190). Auch das Aufstellen von κλῖναι läßt erkennen, daß man sich des ursprünglichen religiösen Zusammenhangs nicht mehr bewußt war. Wenn schließlich bei Fest.: 326 Lindsay ([post lacun.] ubi incubare posset auspicii repetendi causa) Vogelschau u. I. zusammengebracht werden (falls incubare hier diese Bedeutung hat), ist das Wissen um den eigentlichen Sinn der I. völlig abhanden gekommen. – I. mußte aber nicht unbedingt im Abaton oder den dafür vorgesehenen Räumen stattfinden. Aristides inkubiert in Pergamon ,überall im hl. Bezirk unter freiem Himmel oder, wo es sich gerade traf, u. nicht zum wenigsten auf der Tempelstraße unter der hl. Lampe der Göttin' (or. 52, 80; Übers. Schröder 62f). Auch neben Statuen legte man sich zur I. nieder: so in Rom in der Porticus des Apollotempels auf dem Palatin bei Reiterstatuen der Söhne des Aegyptus, die gegenüber den Danaiden aufgestellt waren (Schol. Pers. sat. 2, 56; Thraemer, Health 555_4; s. o. Sp 197). – Julian (ep. 59 Bid. / Cum.) berichtet, das Volk von Alexandrien suche Orakel durch I. an der Spitze eines Obelisken, der von Constantius für Kpel bestimmt war u. nun im Hafen der Stadt lag. Julian nimmt Anstoß an der Kultübung an unheiligem Ort (Hopfner, OZ 2 § 173).

2. Plutonium v. Acharaka. Eine gewisse Besonderheit stellt das Plutonium in Acharaka bei Nysa am Mäander dar. Nach der Schilderung Strabos (14, 1, 44, 649; vgl. Eustath. ad Dion. Perieg. 1153) suchen in dem prächtigen Hain, der einen Tempel Plutos u. Kores enthält, nicht die Kranken selbst Hilfe von den Gottheiten, sondern stellvertretend für sie unterziehen sich die Priester der I. In einer Prozession bringen sie von Zeit zu Zeit die Götterbilder in eine unterirdische Höhle, das sog. Χαρώνειον, stellen sie auf u. bleiben selbst dort mehrere Tage (K. Lehmann-Hartleben, Die Höhlenprozession von Acharaka: BerlPhilolWS 41 [1921] 1245; Arbesmann, Fasting 20f). Nach vollzogenem Offenbarungsschlaf ordnen sie die Therapie für die Kranken an, die sich in dem Dorf nahe bei der Höhle aufhalten. Der archäologische Befund legt die außerordentliche Bedeutung dieser Orakelstätte nahe u. rechtfertigt es wohl, von einem regelrechten ,Hotelbetrieb in dem Kurort' zu sprechen (Lehmann-Hartleben aO.; W. v. Diest, Nysa ad Maeandrum = JbInst ErgH. 10 [1913]). Die mysteriösen Umstände, die sich um das Charonion ranken, lassen möglicherweise auf üblen Schwindel schließen: Außer den Priestern darf niemand die Höhle betreten, da sie für die übrigen angeblich todbringend ist; ein Mal jährlich, anläßlich eines Festes in Acharaka, treiben junge Männer einen Stier in die Höhle, der dort nach nur wenigen Schritten in die Höhle verendet; die Priester sollen sich dagegen mehrere Tage in ihr aufhalten können, sogar σιτίων χωρίς (Strab. aO.; s. u. Sp. 215). Diest aO. verweist auf den ähnlichen Bericht Strabos (13, 4, 14, 629f) über eine Plutonion genannte Höhle bei Hierapolis im oberen Mäandertal (vgl. Cass. Dio 68, 27; Plin. n. h. 2, 208). Von I. ist dort freilich nicht die Rede; allerdings lassen Münzfunde mit Asklepios u. Hygieia auf einen Heilkult schließen (Krug 186). Über I. mit Epiphanie des Attis berichtet erst Damasc. vit. Isid. 131 (176 Zintzen). Beide Kultstätten galten wohl als Zugänge zur Unterwelt, wie das von vielen anderen Höhlen oder Örtlichkeiten mit schädlichen Dämpfen oder ähnlichem angenommen wurde (am bekanntesten der Averner See [Lucr. 6, 818; Strab. 5, 4, 5, 244 = Ephoros: FGrHist 70 F 134]; Max. Tyr. 8, 2b; Norden, Komm. 6, 198/202; weitere Plutonia oder Charonia genannte Plätze: O. Waser, Art. Charoneia: PW 3, 2 [1899] 2183; vgl. auch Cic. div. 1, 79 mit Pease zSt. [232f]; s. auch u. Sp. 218). – Mit den Vorgängen in Acharaka berühren sich eng die sog. Nekromantien, Befragungen von Totengeistern an Unterweltseingängen (oder an Grabstätten; s. o. Sp. 198). Neben Totenbeschwörungen anderer Art scheint I. an diesen Orten nicht unüblich (G. F. Schoemann, Griech. Altertümer 2^3 [1873] 341). Berühmt u. vielleicht schon von Sophokles (frg. 748 Radt) erwähnt ist das νεκυομαντεῖον (oder ψυχομαντεῖον) bei Cumae am genannten Averner See. Plutarch berichtet von vielleicht dort erfolgter I. (cons. ad. Apoll. 14, 109C; zSt. J. Hani, Plutarque. Consolation à Apollonios [Paris 1972] 170). – In vorhomerische Zeit reicht das Totenorakel von Ephyra zurück. Nicht nur der Name der umwohnenden ,Thesproter' belegt den uralten mantischen Zusammenhang (E. Schwartz, Die Odyssee [1924] 140/3. 183/94); Periandros, Tyrann von Korinth, hat hier um

600 seine verstorbene Frau befragen lassen (Herodt. 5, 92; Dodds 63); sicherlich alt ist die Verbindung des Ortes mit dem Abstieg des Odysseus in die Unterwelt (Od. 11; Paus. 1, 17, 5). Neuere Ausgrabungen bestätigen das hohe Alter des Ortes; ein Gebäudeteil wird als mutmaßlicher I.raum angesehen (S. I. Dakaris, Das Taubenorakel von Dodona u. das Totenorakel bei Ephyra: AntKunst Beih. 1 [1963] 35/54; weitere namhafte Totenbefragungsstätten Th. Hopfner, Art. Nekromantie: PW 16, 2 [1935] 2232; Nilsson, Rel.^{2} 1, 170; ferner Cic. div. 1, 132 mit Pease zSt. [333f]; Tusc. 1, 115; Rohde, Psyche^2 1, 213f$_1$).

c. Der Ritus der Inkubation. 1. Vorbereitung. Die Vorbereitungen der I. decken sich, sofern sie nicht ihrer spezifischen Einleitung dienen, weitgehend mit denen anderer religiöser Unternehmungen, bes. mit den Riten, denen sich die orakelgebenden Priester oder Priesterinnen, aber auch die Initianden in Mysterienkulten unterziehen müssen (die Nähe zur I. ist schon im Altertum empfunden worden [Schol. vet. Aristoph. nub. 508c (D. Holwerda, Schol. in Aristoph. 1, 3, 1 [Groningen 1977] 115f): I. als μύησις bezeichnet, Inkubanten als μυούμενοι; vgl. Suda s. v. Τροφωνίου κατὰ γῆς παίγνια (4, 597 A.); Deubner, Inc. 28$_1$; Aristid. or. 50, 7; 47, 16; Schröder 82$_{12}$]). Zum Teil gehen sie auch mit Vorschriften Hand in Hand, die in der Vorbereitung magischer Handlungen zu beachten sind (Th. Hopfner, Art. Mageia: PW 14, 1 [1928] 360f; ders., OZ 1 § 838/42; auch der Zauberer kann sich μύστης nennen; Abt 110f). Zweck der vorbereitenden Übungen u. Riten, ob Fasten, Abstinenz von bestimmten Speisen, sexuelle Enthaltsamkeit oder anderes, ist die kultische Reinheit. Sie ist zwar bei sakraler Betätigung generell gefordert, erst recht aber bei solchen, die zur Begegnung bzw. Vereinigung mit einer Gottheit führen sollen: Jamblich (myst. 3, 11, 125) schließt die dem Offenbarungsempfang voraufgehenden Übungen des Apollopriesters in Klaros ab mit der Bemerkung, daß der Priester sich durch die Abkehr u. Absonderung von den menschlichen Angelegenheiten rein mache für die Aufnahme des Gottes (διὰ τῆς ἀποστάσεως καὶ ἀπαλλαγῆς τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων ἄχραντον ἑαυτὸν εἰς ὑποδοχὴν τοῦ θεοῦ παρασκευάζει). Um so dringlicher geboten sind Reinigungsübungen u. -riten für Privatpersonen, die weit mehr als nach festen Kultvorschriften lebende Priester allen möglichen Formen der Beflekkung ausgesetzt sind: Die Einweihungsriten in den Mysterienreligionen zielen (wie die mit ihnen vergleichbaren Anweisungen der pythagoreischen Kultsatzung [Diog. L. 8, 33]) auf rituelle Reinheit (ἁγνεία) als Vorbedingung für die Aufnahme bzw. Vereinigung mit der Gottheit (ebd.; vgl. Iambl. vit. Pyth. 106. 137; Arbesmann, Das Fasten 77). Aus gleichem Grund ist auch vom Inkubanten die Erfüllung kultischer Reinigungsvorschriften gefordert, bevor er zur Begegnung mit der Gottheit die I.stätte betritt (Paus. 1, 34, 5; 9, 39, 5; Schol. vet. Aristoph. nub. 508b [Holwerda aO. 115]; Suda s. v. Τροφωνίου κατὰ γῆς παίγνια [4, 597 A.]; Apostol. 17, 30 [Paroem. Gr. 2, 694]). Seit späthellenistischer Zeit ist die unter philosophischem Einfluß sich vollziehende Entwicklung zu einem geistig-moralischen Verständnis der Reinheitsgebote zu beobachten. Sprechendstes Zeugnis ist die bei Porph. abst. 2, 19 überlieferte Tempelinschrift von Epidauros: ἁγνὸν χρὴ ναοῖο θυώδεος ἐντὸς ἰόντα ἔμμεναι· ἁγνεία δ' ἐστὶ φρονεῖν ὅσια (‚Rein muß sein, wer in den von Räucherwerk duftenden Tempel eintritt. Reinheit aber heißt Frommes zu denken‘); vgl. Philostr. vit. Apoll. 1, 11/2 [10f K.]; Clem. Alex. strom. 5, 13, 3; Cyrill. Alex. c. Iulian. 9 [PG 76, 977C]; Wächter 7/11).

α. Fasten. Fasten u. Abstinenz von bestimmten Speisen haben im Bereich der Mantik seit jeher ihren festen Platz (Ziehen 93f; R. Arbesmann, Art. Fasten: o. Bd. 7, 462). Von ihnen verspricht man sich generell die Aktivierung ekstatischer Kräfte zu Visionen u. prophetischen Träumen. Cicero gibt eine von philosophischer Theorie inspirierte Erklärung: animus ... omnia quae in natura rerum sunt videt, si modo temperatis escis modicisque potionibus ita est adfectus, ut sopito corpore ipse vigilet (div. 1, 115; vgl. 1, 60f mit Pease zSt. [199/201]; Arbesmann, Das Fasten 97f). Beides gilt aber auch deshalb als wirksames Mittel zur Vorbereitung jeglicher Begegnung mit dem Göttlichen, weil sie dem verderblichen Einfluß dämonischer Kräfte, die man in Speisen enthalten glaubt, entgegenwirken. Man fastet δαιμόνων φαύλων ἀποτροπῆς ἕνεκα (Plut. def. orac. 14, 417C), mit dem Ziel, die Begegnung mit der Gottheit zu ermöglichen (ἵνα τούτων [scil. τῶν πονηρῶν δαιμόνων] ἀπελθόντων παρουσία θεοῦ γένηται: Porph. philos. orac. haur. 148 Wolff; vgl. Ziehen 101). Dauer u. Ausmaß des

Fastens oder des Verzichtes können jeweils genau festgelegt sein. Wie also der Prophet des Apollo-Orakels von Klaros einen ganzen Tag u. eine ganze Nacht fastete (Iambl. myst. 3, 11, 125) oder die Priesterin des Branchidenorakels in Didyma sich dreitägigem Fasten unterziehen mußte, um sich für die Aufnahme des Gottes geeignet (ἐπιτηδεία ... πρὸς τὴν ὑποδοχὴν) zu machen (ebd. 3, 11, 127; ähnliches dürfte auch für andere Orakelstätten gelten; vgl. Ziehen; Arbesmann, Fasting 13), so ist natürlich auch dem gewöhnlichen Orakelsuchenden in der Vorbereitung auf den Offenbarungsempfang in der I. Fasten u. in der Regel auch Abstinenz geboten. Tertullians Bemerkung: apud oracula incubaturis ieiunium indicitur, ut castimoniam (= ἁγνεία) inducat (an. 48, 3), hält nicht nur die bei vielen I.stätten geübte Praxis fest, sondern bestätigt auch den Zweck der Fastenübung (vgl. Waszink zSt.; Arbesmann, Fasting 16_{32}). – Die Kultgebote des Amphiaraos-Heiligtums im attischen Oropos verlangen vom Inkubanten neben eintägigem Vollfasten dreitägige Abstinenz von Wein (Philostr. vit. Apoll. 2, 37 [79, 20/2 K.]: οἱ ἱερεῖς τὸν χρησόμενον σίτου τε εἴργουσι μίαν ἡμέραν καὶ οἴνου τρεῖς); nach anderen Stellen (Aristoph. frg. 23 K./A. u. Geopon. 2, 35, 8) wird nur das Verbot von Linsen u. *Bohnen genannt (dazu Ziehen 93f; Arbesmann, Fasting 17f). Plutarch (quaest. conv. 8, 10, 1, 734F) weiß, daß, wer um ein Traumorakel betet, sich neben anderen Speisen der Bohnen (u. Tintenfischköpfe) enthalten muß. Daß Genuß von Bohnen u. anderen Hülsenfrüchten Einfluß auf Träume hat, ist vielfach bezeugter Glaube. Er wird rationalistisch begründet mit ihrer blähenden Wirkung (Hippocr. acut. 2, 48), wodurch der mantische Schlaf gestört werde (vgl. Cic. div. 1, 62; Geopon. 2, 35, 4; Diog. L. 8, 24; Diosc. mat. med. 2, 127; Clem. Alex. strom. 3, 3, 24; Deubner, Inc. 15; Arbesmann, Fasting 25_{39}; Hopfner, OZ 1 § 529; Tert. aO. mit Waszink zSt. 512). Überdies sieht man als Grund des Verbots u. a. ihre enge Beziehung zu den chthonischen Göttern u. zum Totenreich an: putatur (scil. faba) ad mortuos pertinere (Paul. / Fest. s. v. faba [77 Lindsay]; vgl. Aristot. frg. 195 Rose; Plin. n. h. 18, 118: Totenseelen haben in ihnen ihren Aufenthalt genommen; Rohde, Psyche^2 2, 126_1; Weiteres Th. Klauser, Art. Bohne: o. Bd. 2, 494/7). Auch die vielfach geforderte Abstinenz von Wein hängt mit dem chthonischen Charakter der I. zusammen (Wächter 109). Wein behindert die korrekte Aufnahme der Offenbarung (vgl. Plin. n. h. 10, 211). Enthaltsamkeit ist daher geboten, damit der Inkubant mit durchscheinender Seele die Orakelsprüche aufnehmen kann (Philostr. vit. Apoll. 2, 37 [79, 22f K.]: ἵνα διαλαμπούσῃ τῇ ψυχῇ τῶν λογίων σπάσῃ; Chaerem.: FGrHist 618 F 6, 6; Arbesmann, Das Fasten 99). Abstinenz von Fleischspeisen läßt sich nur schwer belegen. Der späteren, unter pythagoreischem Einfluß stehenden Mantik scheint sie selbstverständlich: Apollonios enthält sich, dem Πυθαγορεῖος τρόπος folgend, tierischer Nahrungsmittel, da sie nicht rein seien u. den Verstand umnebelten (Philostr. vit. Apoll. 1, 8 [7 K.]; vgl. Porph. abst.; ep. ad Aneb. 2, 8b [19, 5 Sodano]; Iambl. myst. 5, 1; Geopon. 2, 35, 8; Arbesmann, Das Fasten 29f). Auch die rätselhafte Formulierung in der Beschreibung des I.orakels des Faunus Ovid. fast. 4, 657f (nec fas animalia mensis ponere) fände so ihre natürlichste Erklärung (Kroll 1259; anders Bömer zSt. [267]). Der Asklepioskult kennt kein Abstinenzgebot für Fleischkost, wie überhaupt Fasten für die kranken Bittsteller des Asklepios nicht gefordert wird (Edelstein 2, 149; Roos 78_2). Die inschriftlich erhaltene Kultordnung des pergamenischen Asklepieion stellt lediglich Ziegenfleisch u. Ziegenkäse unter Verbot (Inscr. Perg. nr. 161, 13; Wörrle 168; Ziegenopfer sind im Asklepioskult, trotz Serv. Verg. georg. 2, 380, nicht üblich: Sext. Emp. pyrrh. hypot. 3, 221; Paus. 2, 26, 9 bestätigt das für Epidauros, eine Ausnahme mache dessen Filialgründung zu Balagrai bei Kyrene; vgl. ebd. 10, 32, 12; Ziegenopfer waren auch in einigen anderen Kulten nicht geduldet; Wächter 87/9; Sokolowski, Cités Suppl. nr. 55 mit Komm.; Wörrle 179_{57}). Eine weitere Einschränkung teilt Paus. 2, 27, 1 mit: In Epidauros (das gilt gewiß auch andernorts) ist der Verzehr des Opferfleisches nur innerhalb des ἱερὸν ἄλσος, das von Grenzsteinen umgeben war, gestattet (ähnlich die Kultsatzung des Amphiaraos in Oropos [Ziehen, Leg. 65, V. 31f; dazu ebd. 203, 31f]; U. v. Wilamowitz-Moellendorff: Hermes 21 [1886] 91/115, bes. 95f). Als Besonderheit des Trophonios-Orakels verzeichnet Pausanias, daß reichlicher Genuß vom Fleisch der Opfertiere gestattet sei (9, 39, 5). Die Stelle stößt zwar zu Recht auf Skepsis, zumal nach Fragmenten des Komödiendichters Kratinos

einmal völlige Nahrungsenthaltung gefordert wird (Cratin. frg. 233 K./A.; vgl. Ziehen 94; Arbesmann, Fasting 19f), dann aber nur der Verzicht auf bestimmte Fischarten: τρίγλη (Meerbarbe), τρύγων (Stachelrochen) u. μελάνουρος (Schwarzschwanz) geboten ist (Cratin. frg. 336 K./A.). Klarheit ist nicht zu gewinnen. Zum Fischverbot hat Dölger, Ichth. 2, 326f die richtige Erklärung gegeben: ihr Genuß macht ‚kultisch unrein'. Der fragmentarische Zustand der Überlieferung erlaubt freilich nicht den Schluß, daß dies die einzigen Speisen waren, von denen Enthaltsamkeit geboten war. Möglicherweise handelt es sich nur um ‚besonders schmerzliche Beispiele verbotener Nahrung' (Ziehen 94). Die genannten Fischarten fallen auch in anderen Zusammenhängen unter das Speiseverbot (vgl. Dölger aO.; Arbesmann, Das Fasten 51/3. 76; Hopfner, OZ 1 § 458). – Mehrtägiges Fasten ist ebenfalls im Plutonium, der Heilorakelstätte bei Nysa, für die Inkubanten vorgeschrieben: Da sich hier die Priester des Heiligtums stellvertretend für die Kranken der I. unterziehen, gilt das Fastengebot natürlich nur für sie; mehrere Tage bleiben sie ohne Speise (σιτίων χωρίς) in der Charoneion genannten Höhle (Strab. 14, 1, 44, 649; Näheres o. Sp. 210).

β. Sexuelle Abstinenz. Zu den wichtigsten Vorkehrungen der I. gehört zweifelsohne die sexuelle Enthaltsamkeit. Wie für den gesamten Bereich der offiziellen Religion, der Mysterienkulte u. der Magie (dazu Hopfner, Mageia aO. [o. Sp. 211] 360) gilt auch für die I.: τὰ ἀφροδίσια μιαίνει (Porph. abst. 4, 20; Hesych. lex. s. v. ἁγνεύειν· καθαρεύειν, ἀπό τε ἀφροδισίων καὶ ἀπὸ νεκροῦ [1, 25 L.]; Joseph. c. Ap. 2, 198; G. Delling, Art. Geschlechtsverkehr: o. Bd. 10, 814). Das Betreten von Tempeln u. heiligen Bezirken (Lucian. sacr. 13; Gell. 4, 9, 9; vgl. Tibull. 2, 1, 11/3; Iuvenal. 6, 535f; Sokolowski, Cités Suppl. nr. 91 mit Komm. S. 160; ders., Asie nr. 12 u. ö.) bzw. die Teilnahme an den religiösen Handlungen setzt generell temporäre sexuelle Enthaltsamkeit auch beim Laien voraus (grundlegend E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum = RGVV 6 [1910] 126/54; nach ebd. 151 als Laiengebot aus orientalischen Kulten übernommen). In noch höherem Maße gilt das Gebot natürlich für das Kultpersonal (ebd. 75/125), bes. für Orakelpriester u. -priesterinnen (vgl. etwa Diod. Sic. 16, 26, 6; Pomp. Mela 3, 6, 48; Fehrle aO. 76/89. 96f). Bekanntestes Zeugnis für sexuelle Enthaltsamkeit im Vorfeld der I. ist Ovid. fast. 4, 657: usus abest Veneris (Deubner, Inc. 17). I.ordnungen verschiedenster Herkunft u. Zeit belegen dieses Verdikt: Inscr. Perg. nr. 161, 11/3 (2. Jh. nC.) fordert sexuelle Abstinenz für das Betreten beider ἐγκοιμητήρια über drei Tage: ἁγνευέτω δὲ ὁ [εἰσπορευ]όμενος εἰς τὸ ἐγκοιμητήριον ἀπὸ … ἀφροδισίων κτλ. (Wörrle zSt. 179), die ebenfalls aus dem 2. Jh. nC. stammende (ebd. 178_{51}) Inscr. Perg. nr. 264 (Sokolowski, Asie nr. 14) sogar zehn Tage. Mit ἀφροδίσια wird sexueller Verkehr jeder Art gemeint sein, während sonst in Reinigungsvorschriften häufig ehelicher, außerehelicher u. homosexueller Verkehr unterschieden u. mit verschieden langen Fristen belegt wird (Wörrle 179_{56}; vgl. Zingerle 171/6).

γ. Sonstige kathartische Vorschriften. Weitere Reinigungsgebote betreffen Geburt, Fehlgeburt, Todesfälle, Teilnahme am Totenkult (Sokolowski, Asie nr. 14, 2f; Wörrle 179; Zingerle 173). Am I.ort sind Geburt, Tod u. damit Zusammenhängendes erst recht als verunreinigend ausgeschlossen. Pausanias berichtet dies ausdrücklich vom hl. Hain in Epidauros (2, 27, 1; vgl. Frazer im Komm. zSt. [3, 239]). Für die Bewohner von Epidauros wird dies zum Problem (Paus. 2, 27, 6). Die Wunderberichte verlegen Geburten außerhalb des ἱαρόν (vgl. epidaur. Ἰάματα nr. 1. 2 Herzog). I.räume müssen nach einer derartigen Befleckung gereinigt werden (Porph. abst. 2, 40. 50; Orig. c. Cels. 3, 36; Eus. praep. ev. 4, 23, 3; vgl. Wächter 29/36. 55/76; Wörrle 179_{60}; Stengel, Kult.[3] 166f; im 2. Jh. wird ein eigenes Haus für Gebärende u. Sterbende errichtet). – Zahlreiche, nach Ort u. Zeit unterschiedliche kathartische Bestimmungen betreffen den Vollzug der I. unmittelbar: Nach der Ergänzung u. Deutung von Zingerle (172) sind nach der Inscr. Perg. nr. 264 für die eigentliche I. weitere über die Gebote für das Betreten des Asklepieion hinausgehende Reinigungsvorschriften zu beachten. Vorgeschrieben ist für den Rat oder Heilung Suchenden ein weißes bzw. leinenes Gewand (ebd. 264, 5), das beim Trophonios-Orakel bis auf die Füße reichen muß u. mit einer Purpurbinde drapiert ist (Max. Tyr. 8, 2a; vgl. Lucian. dial. mort. 3, 2 [10, 2 Macleod]; Philostr. vit. Apoll. 8, 19 [1, 335, 17 K.]; Paus. 9, 39, 8; Isyllos 19f: J. U. Powell, Collectanea Alexandrina [Oxford 1925] 133 = IG

4^2, 1, 128; Deubner, Inc. 25); ferner sind Ringe, *Gürtel u. Haarbänder verboten (Inscr. Perg. nr. 264, 10f; vgl. Ovid. fast. 4, 658), ebenso Schuhe (Inscr. Perg. nr. 264, 11), da die bindende Kraft dieser Gegenstände die Aufnahme der göttl. Eingebung verhindert (Wächter 21f; vgl. zSt. Sokolowski, Asie nr. 14 [S. 43]). Im Trophonios-Orakel stehen für den Ratsuchenden deshalb eigene Sandalen bereit (Paus. 9, 39, 8). Als kultisch unrein gelten nach pythagoreisch-orphischer u. ägyptischer Lehre generell Kleidungsstücke aus tierischen Produkten, wie Wolle oder Leder (Iambl. vit. Pyth. 16, 100 = 28, 49; Chaerem.: FGrHist 618 F 6, 6; vgl. Herodt. 2, 81; Abt 189; Hopfner, OZ 1 § 855/61; Eitrem 392f). Leinen gilt dagegen als rein, da aus einem Material gewonnen, das die Erde selbst hervorgebracht hat (Philostr. vit. Apoll. 1, 8 [1, 7, 24f K.]; Hopfner, OZ 1 § 519). Ovids Angabe (vestis rudis: aO. 669) ist wenig aufschlußreich. Kroll 1262 u. Bömer zSt. (267) denken an ein Wollkleid. Der Besucher des Trophonios-Orakels ist nackt (Schol. Aristoph. nub. 508; Deubner, Inc. 24f). Gelegentlich ist die Bekränzung mit Ölbaum- (Inscr. Perg. nr. 161, 2. 14; 264, 9; Sokolowski, Asie nr. 14, 9) oder Buchenzweigen (Ovid. aO. 656) angeordnet. Ein Lorbeer-*Kranz soll wahre Träume vermitteln (Fulg. myth. 1, 14 [24, 18 Helm]: [promittunt] laurum si dormientibus ad caput posueris, vera somnia esse visuros; vgl. L. Deubner, Die Bedeutung des Kranzes im klass. Altertum: ArchRelWiss 30 [1933] 81f; A. Kambylis, Die Dichterweihe u. ihre Symbolik [1965] 22_{24}; Pley, I. 1262; R. Ganszyniec, Art. Kranz: PW 11, 2 [1922] 1601; M. Blech, Studien zum Kranz bei den Griechen = RGVV 38 [1982] 231. 375). Hinzu kommen, wie beim Betreten von Heiligtümern allgemein, rituelle Waschungen: Athen (Aristoph. Plut. 656/9: ein Bad im ‚kalten Meer'; höchstwahrscheinlich ein Bassin im Asklepieion [Ginouvès 355f], die Szene muß also deshalb nicht nach Piraeus verlegt werden [zur Diskussion dieser Frage Roos 60_1]), Pergamon (Paus. 5, 13, 3; Inscr. Perg. nr. 264, 3), Podaleirios-Orakel (Lycophr. Alex. 1053; Schol. Lycophr. Alex. 1050 [2, 322, 20/6 Scheer]; vgl. noch Ovid. aO. 655; Deubner, Inc. 26; Zingerle 173; Fehrle aO. [o. Sp. 215] 28; Ginouvès 351). Dabei kann warm zu baden ausdrücklich verboten sein, so in Lebadeia: in der Nacht vor der Konsultation wird der Bittsteller von zwei Knaben zum Fluß Herkyna zu Bad u. anschließender Ölung geführt (Paus. 9, 39, 5). Reinigung ist auch in Oropos vorgeschrieben (ebd. 1, 34, 5), aber man darf die Quelle in der Nähe des Amphiaraos-Tempels nicht zu diesem Zweck benutzen. In sie warf man nach erfolgter Heilung eine Gold- oder Silbermünze (ebd. 1, 34, 4; vgl. Petrakos 107/9). Reinigungsbäder, für Frauen u. Männer getrennt, sind inschriftlich u. durch Grabungen nachgewiesen (Ginouvès 347; Petrakos 72/7. 109/11; Krug 153f). In Pergamon werden Reinigungszeremonien in größeren Gruppen vollzogen, die sich in weißen Gewändern ‚u. was sonst noch zu diesem Aussehen paßte' (vielleicht mit Kränzen: Inscr. Perg. nr. 181, 13; Sokolowski, Asie nr. 14, 9), im Tempel zusammenfanden (Aristid. or. 52, 3; Schröder 50_{64}; vgl. noch Paus. 5, 13, 3).

δ. Voropfer. Der I. geht ein Opfer unmittelbar vorauf (vgl. etwa epidaur. Ἰάματα nr. 5 Herzog: ὡς δὲ προεθύσατο καὶ [ἐποίησε τὰ] νομιζόμενα κτλ.; Aristoph. Plut. 660; Plut. cons. ad Apoll. 14, 109C; gen. Socr. 21, 590A; Sokolowski, Cités Suppl. nr. 22, 2 mit Anm. zSt.; ders., Asie nr. 24 A 25/31; Inscr. Perg. nr. 161, 16. 17), dem selbst weitere, anderen an der Kultstätte verehrten Gottheiten gewidmete Opferhandlungen vorangestellt sein können (Paus. 1, 34, 4; 9, 39, 5; Ziehen, Leg. 2, 18 [71]; Inscr. Perg. nr. 161, 1/6. 19; Wörrle 172f; Deubner, Inc. 17f; Isyll. 29/34 [Powell aO. 133 = IG 4^2, 1, 82]; vgl. Wilamowitz 11. 100; Nilsson, Rel.^{2} 1, 53f). Beides wird mit προθύεσθαι bzw. πρόθυσις bezeichnet (L. Ziehen: RhMus 59 [1904] 391/406; S. Eitrem, Opferritus u. Voropfer der Griechen u. Römer [Kristiania 1915] 468/70). Der Orakelgottheit wird meist, wie bei Heroen u. chthonischen Gottheiten üblich (Paus. 2, 11, 7; Rohde, Psyche^2 1, 119; Stengel, Kult.^{3} 142f), ein schwarzer Widder geopfert: Amphiaraos (Paus. 1, 34, 5; Sokolowski, Cités nr. 65, 67. 69; bildl. Darstellung aus Oropos bei Petrakos Taf. 41α), Trophonios (Paus. 9, 39, 6), Kalchas (Strab. 6, 284), Telesphoros in Pergamon (wie Pelops in Olympia [Paus. 5, 13, 2f]), Podaleirios (Lycophr. Alex. 1047/55). Das Ritual des Opfers entspricht dem bei Totenopfern u. Opfern für chthonische Gottheiten: Schlachtung des Opfertieres über einer Grube (βόθρος), in die man das Blut hineinlaufen läßt (Burkert 107f. 307f; Rohde, Psyche^2 1, 148/50). Die Opfer sind wie alle Heroenopfer holokaustisch, d. h. vom Opferfleisch darf nichts gegessen werden (vgl.

Paus. 5, 13, 3). Der Vorgang insgesamt wird beschrieben mit ἐναγίζειν, d. h. ‚tabu machen' (F. Pfister, Der Reliquienkult im Altertum = RGVV 5, 1 [1909] 533). – Dem Orakelgott Faunus opfert Numa zwei (Ovid. fast. 4, 652), Latinus bei Verg. 7, 92 sogar hundert Schafe. Im Asklepioskult scheinen Ferkel- u. Schweineopfer beliebt (Inscr. Perg. nr. 161, 6. 17; vgl. Sokolowski, Cités nr. 22, 7; F. Orth, Art. Schwein: PW 2A, 1 [1921] 812), aber auch Rinder, Schafe u. Hähne (Herond. mim. 4, 11/8 mit W. Headlam / A. D. Knox, Herodas. The mimes and fragments [Cambridge 1966] 179f zSt.; vgl. Plat. Phaed. 118A; Tert. an. 1, 6; Lact. inst. 3, 20; Hausmann 74f). Ziegenopfer sind mit Ausnahme von Balagrae verboten (Paus. 2, 26, 9; 10, 32, 12; Sext. Emp. pyrrh. hypot. 3, 221; s. o. Sp. 214). Statt oder neben Opfertieren werden von den Besuchern der beiden ἐγκοιμητήρια in Pergamon nach vorgeschriebenen Regeln geformte Backwaren (πόπανα) als Opfergaben gefordert (Inscr. Perg. nr. 161, 3/6. 19f; Wörrle 174f). Das Opferritual des Asklepiosheiligtums im Piraeus fordert als Voropfer jeweils drei πόπανα für Maleates, Apollo, Hermes, Iaso, Akeso, Panacea, für die Hunde u. die Hundewärter (Ziehen, Leg. 18 [vgl. ebd. 71/6]; Wilamowitz 100; Roos 82f). Bei Aristophanes stellen sie die alleinige Opfergabe dar (Aristoph. Plut. 660 u. ö.), die nach Einbruch der Dunkelheit von einem Tempelpriester ‚in einen Sack geweiht' werden (ἁγίζειν: ebd. 676/81; vgl. Roos 78/88). In Lebadeia trägt der Inkubant ein Gerstenbrot (μάζα) in den Händen (Max. Tyr. 8, 2a; vgl. Aristoph. nub. 506/8: er hält in jeder Hand einen Honigkuchen [vgl. IG 7, 3055]; Latte 833; Schol. vet. Aristoph. nub. 508ab [Holwerda aO. (o. Sp. 211) 114f]; Suda s. v. Τροφωνίου κατὰ γῆς παίγνια [4, 597 A.]), das offenbar dazu dient, die Schlangen am Eingang der Höhle zufriedenzustellen (Philostr. vit. Apoll. 8, 19 [1, 335, 17f K.]). Nach Herondas (4, 90f) weihen die Tempelbesucherinnen in Kos eine Gabe mit Namen πέλανος in das Schlangenloch, ursprünglich ein Kuchen aus Mehl, Mohn u. Honig, mit der Zeit zum Geldopfer für den Tempeldienst geworden (R. Herzog: ArchRelWiss 10 [1907] 205/19; vgl. Roos 84f). Ähnlich scheint Oropos mit der Zeit eine Eintrittsgebühr erhoben zu haben (IG 7, 235; W. H. D. Rouse, Greek votiv offerings [Cambridge 1902] 200_1).

2. Vorgang der Inkubation. Der Ablauf der I. dürfte an den verschiedenen Kultstätten kaum wesentlich voneinander abweichen. Eine glaubwürdige Vorstellung, wenn auch in komischer Präsentation, vermittelt die Beschreibung der I. des blinden ‚Plutos' in der gleichnamigen Komödie des Aristophanes (653/747; vgl. 411; vesp. 122; Roos). Zahlreiche wertvolle Details liefern neben den in verschiedenen Asklepieien erhaltenen Wunderberichten u. Kultordnungen vor allem auch die ‚Heiligen Berichte' (ἱεροὶ λόγοι) des Rhetors *Aristides (vgl. L. Früchtel: o. Bd. 1, 654/6) über seine 17jährige Kur in Pergamon. Sie sind ein buntes, fast ordnungsloses Konglomerat von Aufzeichnungen über Traumerscheinungen u. Offenbarungen, in denen der Heilgott Vorschriften über Badekuren, Arzneien, Aderlasse u. a. dem gläubigen Patienten mitteilt. – Die von Pausanias beschriebene Prozedur beim Trophonios-Orakel (9, 39, 9/11; vgl. Schol. vet. Aristoph. nub. 508 ab [Holwerda aO. 114f]; Suda s. v. Τροφωνίου κατὰ γῆς παίγνια [4, 597 A.]; s. o. Sp. 185f) ist kaum typisch. Sie gilt als das Grauen schlechthin (Aristoph. nub. 508; es hieß: wer einmal in die Höhle hinabgestiegen sei, könne sein Leben lang nicht mehr lachen [Zenob. 3, 61 (Paroem. gr. 1, 72); vgl. Apostol. 17, 30 (ebd. 2, 694)]). Pausanias widerspricht dem aufgrund eigenen Erlebens (aO. 13). Den Bericht des Pausanias ergänzt die ausführliche Schilderung der Befragung des Trophonios-Orakels bei Plutarch (gen. Socr. 21f, 590A/92C), dessen Bruder Lamprias dort Priester war: Ein von Plutarch erfundener Sokratesfreund Timarchos befragt das Orakel in einer zwei Tage u. zwei Nächte dauernden I. nach dem Daimonion des Sokrates. – Nach Erfüllung der vorgeschriebenen Riten des Fastens u. der Reinigung, dem sicherlich religiöse Zeremonien, etwa Doxologien u. Hymnengesang folgten (Kabbadias, Ἱερόν 288f), legt sich der Ratsuchende am vorgesehenen Ort zum Schlaf nieder. An stark frequentierten Orakelstätten dürften es in der Regel mehrere Personen gewesen sein. Trennung nach Geschlechtern ist nicht überall gefordert: Bei Aristophanes (Plut. 665/95) unterziehen sich Männer u. Frauen gemeinsam der I.; in Oropos (Paus. 1, 34, 5; Ziehen, Leg. 65, 44/8; Petrakos 132f), Epidauros, vielleicht auch Kos (Schazmann 51) sind den Inkubanten dagegen ausdrücklich getrennte Liegeplätze angewiesen. – Die natürliche Zeit für die I. ist die Nacht. Träume des frühen Morgens, zwischen Schlafen u.

Wachen, gelten wie sonst (vgl. Od. 4, 841; Mosch. buc. 2, 2/5; Hor. sat. 1, 10, 33; Ovid. her. 19, 195; Plin. n. h. 10, 211; Iambl. myst. 3, 2, 103f; Tert. an. 48, 1) als bes. zuverlässig (Aristid. or. 52, 32; Marin. vit. Procl. 30f; Philostr. vit. Apoll. 2, 37 [1, 79, 7/13 K.]; Plut. gen. Socr. 22, 590B); auch die Lage des Schlafenden spielt eine Rolle (Tert. an. 48; Büchsenschütz 38 mit Anm.). Was als Traum (ὄναρ) erscheint, kann sich als wirkliches Geschehen (ὕπαρ) bestätigen (epidaur. Ἰάματα nr. 41 Herzog; Paus. 10, 38, 13; vgl. Aristid. or. 52, 18 [nach Od. 19, 547]. 33; 38, 1; POxy. 1381 col. 5, 108). – Der Ratsuchende, bisweilen durch einen Traum zur I. bestellt (Galen. subf. emp. 10, 78 Deichgr.; IG 4^2, 1, 126, 1f; Aristid. or. 52, 1 u. ö.), schläft entweder auf bloßer Erde (Lucian. necr. 7; Lucan. 5, 48f) oder (im Asklepioskult wohl eher die Regel) auf einer Pritsche (κλίνη, στιβάς; Aristoph. Plut. 660; Inscr. Perg. nr. 161, 14f; Paus. 10, 32, 12; Wörrle 181_{71}; s. o. Sp. 209) oder auf dem Fell des geopferten Widders (vgl. Hieron. in Jes. comm. 18, 65, 4f [CCL 73A, 747, 11/5]: in delubris idolorum dormiens, ubi stratis pellibus hostiarum incubare soliti erant, ut somniis futura cognoscerent. Quod in fano Aesculapii usque hodie error celebrat ethnicorum multorumque aliorum, quae non sunt aliud nisi tumuli mortuorum): so zB. beim Orakel des Amphiaraos (Paus. 1, 34, 5), des Kalchas (Strab. 6, 3, 9, 284), des Faunus (Verg. Aen. 7, 88; Ovid. fast. 4, 653; Bömer zSt.), des Mallos (Strab. 5, 16, 675; Lucian. Alex. 29; philops. 38; Iustin. apol. 1, 18); im Asklepioskult scheint das Liegen auf dem Widderfell trotz der oben angeführten Hieronymusstelle die Ausnahme; bekannt ist es nur für den Asklepiaden Podaleirios (Lycophr. Alex. 1050; Schol. zSt.). Die Bedeutung dieses Vorgangs ist strittig: das Liegen auf dem Fell kann als Verstärkung des Kontaktes oder als Schutz vor der Berührung mit der unterirdischen Welt gedeutet werden (Gruppe, Myth. 892_1; Rohde, Psyche² 2, 172_3; Eitrem, Opferritus aO. 376f). Frappierend ist die Übereinstimmung mit dem altbabyl. Ritus der Cylinderinschrift von Gudea: der Inkubant fastet, opfert, bringt ein Rauchopfer u. legt sich dann auf das Fell einer geopferten jungen Ziege (Kmoskó aO. [o. Sp. 182] 167/71). – Die Gottheit, hier in der Regel Asklepios, erscheint mit den für Götterepiphanien typischen Merkmalen (Pfister 314/6): in weißem Gewand (epidaur. Ἰάματα nr. 59 Herzog; der ägypt. Asklepios-Imuthes erscheint λαμπραῖς ἠμφιεσμένος ὀθοναῖς POxy. 1381 col. 6, 119f), umgeben von Duft (Aristid. or. 48, 41; Deubner, Inc. 19; Pfister 316; Gruppe, Myth. 931_2; E. Lohmeyer, Vom göttlichen Wohlgeruch: SbHeidelberg 1919 nr. 9), als schöner Jüngling (epidaur. Ἰάματα nr. 17 H.; vgl. nr. 31) oder stattlicher Mann (ebd. nr. 25) in übermenschlicher Größe (POxy. 1381 col. 6, 117); schön u. groß erscheinen Asklepios u. Serapis (Aristid. or. 49, 46); das gütige Wesen des Gottes drückt sich in leichtem Lächeln aus (Deubner, Inc. 11. 73. 77; Weinreich 3_2); er redet mit harmonischer, sanfter Stimme (Ovid. met. 15, 657; Suda s. v. Δομνῖνος [2, 128, 8 A.]), führt Gespräche mit den Inkubanten (epidaur. Ἰάματα nr. 8 H.; Suda aO.; Orib. coll. med. 45, 30, 11 [CMG 6, 2, 1, 192, 5]; Verg. Aen. 7, 89f), ist μειλιχός τε καὶ πρᾶος anzusehen, wie ihn die Bildwerke darstellen (Hippocr. ep. 15 [9, 340, 1]; vgl. IG 4^2, 1, 127, 13; Ovid. met. 15, 654f; epidaur. Ἰάματα nr. 80 H.); Serapis erscheint ὥσπερ κάθηται τῷ σχήματι (Aristid. or. 49, 47); aber auch Angst kann seine Gestalt einjagen (Hippocr. aO.; POxy. 1381 col. 5, 112f). Mit dem Verb ἐφίστασθαι ist regelmäßig das plötzliche Auftreten des Gottes wiedergegeben (Diod. Sic. 1, 25, 5; Philostr. vit. soph. 1, 25, 4 [2, 46, 19 K.]; vit. Apoll. 1, 9 [1, 8, 15 K.]; Ael. frg. 103 Domingo-Forasté; IG 4^2, 1, 127, 12; Deubner, Inc. 11), mit ἀποπέτεσθαι, ἀφανὴς γίγνεσθαι sein ebenso plötzliches Entschwinden (ebd. 13). Aristides (or. 48, 31) glaubt die Anwesenheit des Gottes persönlich zu erfahren (vgl. Max. Tyr. 8, 2a). Bisweilen ist nur seine Stimme zu hören (Paus. 9, 39, 11; Plut. gen. Socr. 22, 590BC; Arrian. anab. 7, 26; Plut. Cleom. 7). Im Gefolge seiner Söhne u. Töchter kann er erscheinen (Aristoph. Plut. 701f; IG 4^2, 1, 125; epidaur. Ἰάματα nr. 59 Herzog), zusammen mit der Göttin Hygieia (so häufig in bildlicher Darstellung: J. Tambornino, Art. Hygieia: PW 9, 1 [1914] 93/7; Krug 123/9. 136; s. o. Sp. 193) oder mit Gehilfen (Herzog 112; epidaur. Ἰάματα nr. 27. 59 H.; s. u. Sp. 258), bisweilen sogar am Tag außerhalb des Heiligtums (ebd. nr. 25), u. kommt sogar zu Patienten nach Hause (Marin. vit. Procl. 31). Er verordnet im Traum die anzuwendenden Heilmittel (Aristid. or. 49, 27/30; Galen. subf. emp. 10, 78 Deichgr.; IG 14, 966; Inscr. Cret. 1, 17, 17, 18 G.; s. unten) oder verabreicht selbst ein passendes φάρμακον (epidaur. Ἰάματα nr. 41

H.): er bereitet eine Tinktur u. träufelt sie ins Auge (ebd. nr. 40), nimmt Waschungen u. Salbungen vor (ebd. nr. 53; vgl. nr. 4. 9. 19), verordnet Heiltränke oder Kuren, wie sie auch in der weltlichen Medizin geläufig sind (Inscr. Cret. 1, 7, 9. 17. 18 G.). Auch durch bloße Handauflegung (Weinreich 28/45; Roos 66_{5f}; epidaur. Ἰάματα nr. 31. 41 H.; s. o. Sp. 193) oder durch einen Kuß (ebd. nr. 41; Marin. vit. Procl. 31; Weinreich 73f) gewährt er Heilung; selbst operative Eingriffe erfolgen im Zustand der I. (epidaur. Ἰάματα nr. 13. 21. 23. 25 H.; Inscr. Cret. 1, 17, 9 G.; Aristid. or. 50, 64; Edelstein 2, 162_{31}. 166; Herzog 75/84; K. Sudhoff, Handanlegung des Heilgottes auf attischen Weihetafeln: ArchGeschMed 18 [1926] 235/50; M. Bieber, Die antiken Skulpturen u. Bronzen des Königl. Museum Fridericianum in Cassel [1915] 37 nr. 75 Taf. 33). Die Berichte über das direkte operative Eingreifen des Gottes sind eher einer früheren Zeit zuzuweisen (Kabbadias, Ἱερόν 278. 289; Edelstein 2, 152; Weinreich 110/2; Thraemer, Asklepios 1688, 17/33). Heilung kann auch durch die Tiere des Asklepios, durch Schlangen (epidaur. Ἰάματα nr. 44f. 58 H.; vgl. Weiherelief aus Oropos: Krug 155 Abb. 70; sogar außerhalb des ἄβατον durch eine Schlange, die von dort kommt [epidaur. Ἰάματα nr. 17. 33]) oder Hunde (ebd. nr. 20. 26: Lecken mit der Zunge) herbeigeführt werden; der Gott erscheint selbst in Gestalt eines Hundes (ebd. nr. 17. 20. 39; Edelstein 1, 151) oder einer Schlange u. heilt unfruchtbare Frauen durch Beischlaf (epidaur. Ἰάματα nr. 39. 42 H.; Deubner, Inc. 32_1; Weinreich 93f; Dodds 65. 211_{64}). Die bei Sueton (Aug. 94, 4) aus Asklepiades v. Mendes (FGrHist 617 F 2) mitgeteilte Geburtslegende des Kaisers Augustus gehört in diesen Zusammenhang: Atia empfängt den späteren Kaiser, während sie zusammen mit anderen Matronen im Apollotempel inkubiert, von einer sich ihr nähernden Schlange Apolls: ob hoc Apollinis filium existimatum (ebd.; s. o. Sp. 198; vgl. Cass. Dio 45, 1, 2; vermutete bildliche Darstellung der Szene auf der Portlandvase; vgl. E. Simon, Die Portlandvase [1957] bes. 15/9; Pax 856; ferner Weinreich 93_1 mit weiteren Beispielen von ‚Schlangensöhnen'). Manchmal bleibt der Heiltraum während einer I. aus (etwa weil der Gott abwesend ist), u. die Heilung erfolgt erst nachträglich (epidaur. Ἰάματα nr. 25. 33. 76 H.; vgl. 61. 65; Ael. nat. an. 9, 33; Deubner, Inc. 9). Hilfe kann auch aus moralischen Gründen verweigert werden (Philostr. vit. Apoll. 1, 9f [1, 8, 8/9, 31 K.]; vgl. Cass. Dio 78, 15, 6 f), andrerseits heilt Asklepios auch Ungläubige (epidaur. Ἰάματα nr. 3. 4 H.). Höchst selten sind Fälle, in denen I. stellvertretend durchgeführt wird: Eine Mutter unterzieht sich der I. für ihre kranke Tochter (ebd. nr. 21; Aristid. or. 49, 12 [s. o. Sp. 196]; Strab. 14, 1, 44, 649; 17, 801; vgl. Herodt. 8, 134; Paus. 10, 38, 13; Weinreich 85; Deubner, Inc. 71), der kranke Libanios schickt seinen Bruder in den Asklepiostempel nach Tarsos (ep. 706. 708), im Serapistempel in Babylon ersucht man durch I. Auskunft über den todkranken Alexander (Arrian. anab. 7, 26, 2; s. o. Sp. 199). Geläufiger scheint die Vertretung durch Priester (s. o. Sp. 209 u. 215); so weist vielleicht die Benennung der Serapispriester als κάτοχοι ebenfalls auf stellvertretende I. (PLouvre 22, 22 [M. Letronne, Notices et textes des papyrus grecs du Musée du Louvre (Paris 1865) 81. 265]; Hamilton 105; Jayne 79). Auch längeres Verweilen (bis zu vier Monaten) im Heiligtum ist gelegentlich notwendig (epidaur. Ἰάματα nr. 64 H.; vgl. Anth. Pal. 6, 330). Die Kuren, die der Gott verordnet, können, wie im Falle des M. Julius Apellas (2. Jh. nC.), sehr detailliert sein: sie umfassen neben einer strengen Diät die Anordnung von sportlichen Übungen, Spaziergängen, Reinigungen durch Beschmieren mit Lehm (πηλοῦσθαι), anschließenden Waschungen in der hl. Quelle, Opfer usw., eine absurd anmutende Prozedur, die an die ἱεροὶ λόγοι des Aristides (etwa 48, 74/7) erinnert (Wilamowitz 116/24; vgl. noch IG 4^2, 1, 126; Marc. Aurel. seips. 5, 8). Der pergamenische Asklepios verordnet einmal Schlangengift zur Einnahme u. Salbung des Körpers (Galen. subf. emp. 10, 78 Deichgr.); mit Honig, vermischt mit Blut von einem weißen Hahn, soll ein Blinder seine Augen bestreichen (IG 14, 966); einem Juden, der, wie fast entschuldigend berichtet wird, zufällig in der Vorhalle des Athener Asklepiostempels schläft, wird Schweinefleisch zugemutet, aber nach leichtem Protest wird die Verordnung wieder rückgängig gemacht (Suda s. v. Δομνῖνος [2, 127, 29/128, 9 A.]). Gelegentlich ist es notwendig, zur Klärung einer Anweisung einen kundigen Interpreten oder Priester hinzuzuziehen (epidaur. Ἰάματα nr. 49 H. mit Komm. zSt. Herzog 93; Aristid. or. 48, 35; 49, 22; Plaut. Curc. 246/50; Herzog 145; s. o. Sp. 197). Berufsmäßige Traumdeuter treten vor

allem im Serapiskult auf (s. o. Sp. 203f; vgl. auch Lucian. Alex. 49). Die Anordnungen sind häufig paradox u. für normales menschliches Empfinden widersinnig (Aristid. or. 52, 65; 42, 8; Schröder 37_{115}; Weinreich 198f). Artemidor (onir. 4, 22 [257, 2/6 Pack]) wehrt diese Auffassung ab: Die Rezepte der Götter seien ganz einfacher Natur u. hätten nichts Rätselhaftes an sich. Absurde Anordnungen in den Rezeptaufzeichnungen gingen allein auf das Konto ihrer Verfasser. Die Wunderberichte wissen sogar von Fernwirkungen des Asklepios zu erzählen: Er heilt jemanden in seinem Heiligtum in Troizen, obwohl er dort nicht gegenwärtig ist (epidaur. Ἰάματα nr. 23 H.). Zunehmende Bedeutung scheint das Bad nach den Konsultationen zu gewinnen (vgl. die Rede des Aristides auf die Heilquelle in Pergamon: or. 39; ebd. 11: Wasser als διάκονόν τε καὶ σύνεργον des Gottes; 47, 7f; 48, 74f; Apellas: IG 4^2, 1, 126, 8. 13; Marc. Aurel. seips. 5, 8, 1; Paus. 2, 27, 6; Ginouvès 357/61 sieht dies durch Baudenkmäler bestätigt). Zur Topik der Heilberichte gehört, daß der hilfesuchende Kranke von den Ärzten bereits aufgegeben war (Aristoph. Plut. 406/12; IG $2/3^2$, 4514, 16f. 21f; IG 14, 966, 2. 3; Diod. Sic. 1, 25; Ael. nat. an. 9, 33; frg. 92 c/e D.-F.; Aristid. or. 52, 5. 69; Marin. vit. Procl. 29; Anth. Pal. 6, 330 = epidaur. Ἰάματα nr. 75 H.]; Weinreich 195/7; A. Oepke, Art. ἰάομαι: ThWbNT 3 [1938] 206). Daß die Rezepte (συνταγαί) der Götter vor den Rezeptbüchern der Ärzte den Vorrang verdienen, bedarf nach Artemidor (onir. 4, 22) keiner weiteren Untersuchung. Der Rat des Asklepios ergeht aber nicht nur auf medizinischem Gebiet: Er hilft einem Vater bei der Suche nach seinem verlorenen Sohn (epidaur. Ἰάματα nr. 24 H.), gibt Hinweise auf einen verborgenen Schatz (ebd. nr. 46; vgl. nr. 63; Weinreich 113f), erteilt sogar Unterricht im Ringfaustkampf (epidaur. Ἰάματα nr. 29 H.; vgl. Aristid. or. 42, 11). Bestrafung zieht sich zu, wer an der Macht des Gottes zweifelt, über ihn spottet oder die Heiligkeit des I.ortes verletzt (epidaur. Ἰάματα nr. 7. 11. 36. 47 H.). Aber auch Ungläubige werden geheilt (ebd. 3f; ein Epikureer erst, nachdem er seiner gottlosen Lehre abgeschworen hat [Ael. frg. 92 e/g D.-F.]), manche erst unter dem Eindruck des Geschehens bekehrt (epidaur. Ἰάματα nr. 3 H.; Plut. def. orac. 45, 434D). In vielen Fällen ist sicher Betrug durch Priester im Spiel (vgl. Lucian. Alex. 49; O. Weinreich, Der Trug des Nektanebos [1911] Kap. 1). In Ägypten sind aus römischer Zeit ‚redende Statuen' archäologisch bezeugt. Eine Bohrung im Mund dient dem versteckten Priester offenbar als Sprachrohr (L. Kákosy, Art. Orakel: LexÄgypt 4 [1982] 600f). – Notwendig ist es, für die erfolgte Heilung Dank (τὰ ἴατρα) abzustatten (epidaur. Ἰάματα nr. 46. 55. 68f H.); die Heilung kann rückgängig gemacht (ebd. nr. 7. 22. 47. 55) oder Wiederholung der I. notwendig (ebd. nr. 67) werden, wenn sich jemand dieser Verpflichtung entzieht (Kötting, Peregr. 23). Der Gott ordnet im Traum bisweilen selbst eine besondere Dankesgabe an (epidaur. Ἰάματα nr. 15. 55 H.; vgl. IG $2/3^2$, 4486. 4497. 4519. 4538), u. a. die inschriftliche Niederlegung der Wunder (als χαριστήρια Ditt. Syll.[3] 1171/2; vgl. Inscr. Cret. 1, 17, 17, 3. 18, 3. 19, 3 G.; Aristid. or. 48, 2; Weinreich 6). In der Natur der Sache liegt, daß der Dank ganz unterschiedlich ausfallen kann (Herzog 130/8; Hausmann 41f. 72/5): neben einfachen Dankopfern (ein Kind opfert zehn Klicker [epidaur. Ἰάματα nr. 8 H.]) stehen aufwendige Votivgaben. Der Tempel von Kos etwa war voller Weihegeschenke (πολλῶν ἀναθημάτων μεστόν), wie Strab. 14, 2, 19 mitteilt; ähnliches berichtet Ael. nat. an. 7, 13 von Athen, Aristides or. 50, 46 von Pergamon (vgl. Phryn. atticist. ecl. 421); 2000 Goldstatere opfert ein Bürger v. Naupaktos für seine Heilung nach Epidauros (Paus. 10, 38, 13; vgl. noch Cic. Verr. 4, 93). Inschriftlich erhalten ist eine Aufstellung von Weihegeschenken aus dem Heiligtum des Amphiaraos: neben Kunstwerken u. Münzen Nachbildungen offenbar geheilter Körperglieder in Gold u. Silber (IG 7, 303). Weniger wertvolle aus Terrakotta sind zahlreich erhalten, u. a. in Korinth (Krug 144f) u. Athen (ebd. 148/51; vgl. auch das Weiherelief ebd. 149 Abb. 65). – Julian legt Wert auf die Feststellung, daß die φιλανθρωπία des Gottes keine Gegenleistung erwarte (ep. 78, 419 Bidez).

d. Kritik an der Inkubation. Wie andere Formen der Mantik u. der volkstümlichen Religiosität ist auch die Praxis der I. von der aufklärerischen Philosophie abgelehnt worden. Die Anfänge der Kritik liegen in der Vorsokratik: Cicero läßt sie mit Xenophanes v. Kolophon beginnen: divinationem funditus sustulit (div. 1, 5; vgl. Aët. plac. 5, 1, 2 [Diels, Dox. 415]; Xenophan.: VS 21 A 52). Unter den Späteren gelten besonders Epikur u. seine Schule, die ja jeden göttlichen Einfluß

auf menschliches Handeln bestreiten, sowie die Skeptiker als Gegner jeder Form der Divination (Gnom. Vat. 24; Diog. L. 10, 135; H. Usener, Epicurea [1887] 224f. 261f; Lucr. 4, 33f. 5, 1161/217; Cic. div. 1, 5 mit Pease zSt.; nat. deor. 2, 162). Der skeptische Cotta stellt in einer generellen Kritik am Volksglauben nüchtern fest, daß viele ihre Gesundheit eher Hippokrates als Asklepios verdanken (Cic. nat. deor. 3, 91; vgl. div. 2, 123); vergleichbar ist die sarkastische Bemerkung des Kynikers Diogenes angesichts der zahlreichen Weihegaben in Samothrake: Es wären noch mehr, wenn auch die Nicht-Geretteten Tafeln aufgestellt hätten (Diog. L. 6, 59). – Lukians Spott gilt der Wahrsagemethode, einer Art I., des ψευδομάντις *Alexander v. Abonuteichos: Er gab vor, auf Orakelfragen zu schlafen u. im Traum die geforderten Antworten zu erhalten (Lucian. Alex. 49). Lukian stellt auch dessen Schwindel bei der Einführung des Asklepioskultes in seiner Heimatstadt bloß: Er habe eine Schlange in einem Gänseei versteckt u. eine redende Statue aufstellen lassen (ebd. 14f). Ausdruck rationaler Kritik sind auch gelegentliche parodistische Elemente in den Wundererzählungen: Asklepios reinigt einen an einer Läusekrankheit Leidenden mit einem Besen (Weinreich 89f; Pax 847). – Platoniker, Stoiker u. Pythagoreer stehen den religiösen Praktiken positiver gegenüber, halten insbesondere den Glauben an wunderbare Vorzeichen u. Verkündigungen fest (A. Oepke: ThWbNT 3 [1938] 569). – Ansatz philosophischer Kritik ist auch der Glaube an die *Epiphanie eines Gottes, ohne daß hier Asklepios ausdrücklich genannt werden müßte (Plat. resp. 2, 381DE). Götterepiphanien sind für atheistische Philosophen natürlich grundsätzlich abwegig (Dion. Hal. 2, 68). Aristoteles bestreitet die göttliche Herkunft der Träume (insomn. 462b 20), billigt aber zu, daß Träume für Ärzte eine große Hilfe bedeuten können (ebd. 463a 5; vgl. Edelstein 2, 157_{44}). Durchaus anerkennend äußern sich auch die Ärzte Galen (morb. diff. 9 [6, 869 K.]) u. Oribasius (coll. med. 45, 30, 10/4). Medizinische Bedenken gegen jede Form ‚irrationaler' Therapie hegt dagegen Soranus (1, 2, 4, 4 [CMG 4, 5, 28]): Eine Krankenschwester darf nicht abergläubisch sein, ‚damit nicht Träume, Vorzeichen oder Vertrauen auf überflieferte Ritualien sie dazu verführen, die richtige Behandlung zu vernachlässigen' (Dodds 213_{81}). Andrerseits weiß selbst der aufgeklärte Verfasser von Περὶ ἱερῆς νούσου bei solchen Kranken keinen anderen Rat als εὔχεσθαι καὶ ἐς τὰ ἱρὰ φέροντας ἱκετεύειν τοὺς θεούς (morb. sacr. 1, 41 mit deutlicher Anspielung auf I.; nach Herzog 61). – Die zu allen Zeiten vorhandene Skepsis gegenüber Traumdeutern, Orakelpriestern etc. (vgl. L. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen 2 [1882] 59/63) nimmt auch die Inkubanten an den Orakelstätten nicht aus. Hypereides verteidigt in seiner Rede für Euxenippos die Glaubwürdigkeit seines Mandanten, dessen Bericht über einen I.traum in Oropos man in Zweifel zieht: Man hätte noch andere Orakel befragen können (Hyperid. Eux. 14 col. 27f).

II. Jüdisch. Im AT fehlen sichere Anhaltspunkte für die Praxis der I. Sie wird offensichtlich nach der Reform des Deuteronomium als heidnische Praxis verdächtigt (Ehrlich 18f). Die Berichte über Traumoffenbarungen beim Schlaf an heiliger Stätte, sei es im Tempel (1 Sam. 3; Ps. 3, 6; 4, 9 u. ö.) oder an anderen hl. Orten (Gen. 15: Hebron; ebd. 28, 10/22: Bethel; 46, 1/5: Beer Scheba; 1 Reg. 3, 5/15: Gibeon), lassen wesentliche Elemente der I. vermissen: Jakob etwa ist sich der Heiligkeit des Ortes, an dem er sich niederlegt, gar nicht bewußt (Gen. 28, 16); zudem wird weder hier noch in den anderen Fällen ein Traum oder eine Vision erwartet, vielmehr ergreift bei der Offenbarung ganz u. gar Gott allein die Initiative (A. Resch, Der Traum im Heilsplan Gottes [1964] 114f; anders N. Lohfink, Die Landverheißung als Eid [1967] 94f: Gen. 15 enthalte Elemente einer ‚wesentlich älteren I.erzählung'). Das gilt ebenfalls für Gen. 46, 1/5 u. 1 Reg. 3, 5/15, die von Ehrlich (19f. 35 u. ö.; dazu Resch aO. 114) als deutlichste Belege für I. angesehen werden, wie für 1 Sam. 3, 1/18 (gegen A. Oepke, Art. καθεύδω: ThWbNT 3 [1938] 437; ders., Art. ὄναρ: ebd. 5 [1954] 223): der junge Samuel schläft im Tempel in Erfüllung seines Dienstes, ohne eine Traumoffenbarung zu erwarten, geschweige denn herbeiführen zu wollen. Ganz unsicher ist der Zweck des Aufenthalts des Edomiters Doëg im Tempel 1 Sam. 21, 8. Der Text erlaubt kaum den Schluß auf I., erst recht nicht auf ihre Übung aus medizinischen Gründen (E. Preuschen, Doeg als Incubant: ZAW 23 [1903] 141/6; dagegen H. J. Stoebe, Das erste Buch Samuelis [1973] 394). Auch 1 Sam. 28, 6. 15 enthält keinerlei Hinweis auf I. (Resch aO. 46f gegen G.

Bressan, Samuele [Turin 1954] 423). Gleichwohl galten Träume, die sich an hl. Stätten spontan einstellten, als von den Herren dieser Stätten geschickt. Schließlich kann die gegen den Frevel Israels gerichtete Polemik von Jes. 65, 4: καὶ ἐν τοῖς μνήμασι καὶ ἐν τοῖς σπηλαίοις κοιμῶνται δι' ἐνύπνια, nur bedingt als Zeugnis der I.praxis im AT gelten, da das entscheidende δι' ἐνύπνια der LXX im hebr. Text fehlt (Ehrlich 53f). Offensichtlich sind hellenistische Vorstellungen in die Übersetzung eingeflossen. Auch Hieronymus sieht das jüd. ‚sacrilegium' in der Übung der I. (in Jes. comm. 18, 65, 4 [CCL 73A, 747, 10/2]: sed sedens quoque vel habitans et in delubris idolorum dormiens, ubi stratis pellibus hostiarum incubare soliti erant, ut in somniis futura cognoscerent; vgl. Cyrill. Alex. in Jes. comm. 5, 6, 65 [PG 70, 1408]; s. u. Sp. 231). – Ähnlich ist die auf Poseidonios zurückgehende Gründungsgeschichte des Tempels in Jerusalem bei Strabo zu werten (Strab. 16, 2, 35, 760/1 = Posidon. frg. 133 Theiler): Moses, einer der ägypt. Priester, befiehlt den Juden, unter Verzicht auf jegliche *Götterbilder, sowohl tiergestaltiger ägyptischer als auch anthropomorpher griechischer, nur einen hl. Bezirk u. einen würdigen Raum abzugrenzen. Darin sollten sie schlafen (ἐγκοιμᾶσθαι), zu eigenem Nutzen, wer leicht träumen konnte aber auch für andere (dieser Satz allerdings von Theiler Strabo zugewiesen); u. wer tugendhaft u. gerecht lebe, dürfe stets Gutes erwarten als Geschenk u. Zeichen von Gott, die anderen aber nicht. – Aus jüdischer Tradition läßt sich diese Beschreibung nicht ableiten, aber möglicherweise stellen sich jüdische Einrichtungen in dieser Weise der heidn. Umwelt dar. Übernachten in Synagogen oder ihnen angeschlossenen Herbergen (Deissmann, LO⁴ 378/80) könnte als I. gedeutet sein. Inschriften der Synagoge von Delos zeigen ‚deutliche Analogien zu Asklepiosweihungen' (Näheres Oepke, καθεύδω aO. 438). – Als Sünde ist I. (hier stets als Schlafen an Gräbern zur Erlangung von Offenbarungen) dem Judentum sehr wohl bekannt: bSanhedrin 65b: R. Aqiba; bNiddah 17a: R. Schim'on b. Jochai (um 150 nC.; vgl. Strack / Billerb. 1, 492), aber auch ohne diesen Vorbehalt (bJoma 83b; Ehrlich 54 mit Anm. 1). Der angesprochenen Praxis kommt die Vorstellung sehr nahe, daß Heilige des Judentums an oder aus ihren Gräbern weissagten (bŠabbat 152a/b u. ö.; bBerakot 18b; Sir. 46, 20; Jeremias 130).

C. Christlich. Im NT fehlt jeder Hinweis auf I. Zwar weist die Joh. 5, 2/9 geschilderte Krankenheilstätte am Teich von Betesda ‚eine gewisse Analogie' zu hellenistischen Heilorten auf, aber I. liegt hier nicht vor. Es ist vielmehr der Glaube an die Heilkraft des *Wassers, der diesen Ort zu einer Zufluchtsstätte für Kranke werden ließ. Jesus aber macht gerade Derartiges überflüssig (Oepke, ἰάομαι aO. [o. Sp. 225] 209). – Die Reaktion der frühen Kirche auf die im heidnisch-religiösen Bewußtsein tief verwurzelte Praxis der I., die wie das Traumleben generell eher noch zunehmend Beachtung findet, ist zweigeteilt: einerseits kritisch-polemisch, bis hin zur Zerstörung der heidn. Kultstätten (s. u. Sp. 240; vgl. Krug 159), andrerseits adaptiert sie sich das Ritual der I. u. läßt es in der Märtyrer- u. Heiligenverehrung fortleben. I. ist allerdings eingeengt auf medizinische I.; als allgemeine Divinationspraxis kommt sie auch in der Kritik der Kirchenväter kaum vor (H. C. Weiland, Het oordeel der kerkvaders over het orakel [Amsterdam 1935] verzeichnet keinen Beleg; s. aber u. Sp. 251).

I. Kritik an der heidn. Inkubation. Die Heftigkeit der Kritik mancher Kirchenväter an der heidn. I. erklärt sich aus der großen Anziehungskraft, die diese Kultpraxis auch auf Christen ausübte. Sie verdeutlicht, daß der Glaube an die Wirksamkeit der *Heilgötter, trotz der fundamentalen Lehre: εἷς ἰατρός ἐστιν σαρκικός τε καὶ πνευματικός (‚einer allein ist Arzt, sowohl aus Fleisch wie aus Geist': Ign. Eph. 7, 2; vgl. Athan. or. 29, 5; Arnob. nat. 1, 48; Weiland aO. 15f), im Ritus der I. auch in der christl. Volksfrömmigkeit tief verwurzelt ist: Joh. Chrysostomos prangert an, daß bis in seine Zeit Christen der heidn. Praxis nicht gänzlich abgeschworen haben. Viele Gläubige begäben sich zu einer der Matrona geweihten Höhle bei *Daphne, um dort im Schlaf ein Traumgesicht zu erhalten; aber sie seien nicht mehr Gläubige zu nennen (adv. Jud. 1, 6 [PG 48, 852]; vgl. auch ebd. 8, 6 [936] ohne direkte Nennung von I.). Auch weiterhin suchen Christen offenbar Hilfe bei Serapis (Vit. Petr. Iber.: 71 Raabe; vgl. Carm. c. pagan. 91: Anth. Lat. 1, 1, 21 Shackleton Bailey; Anth. Pal. 9, 378), bei Isis Menuthis (Sophr. Hieros. laud. Cyr. et Joh. 26 [PG 87, 3, 3412CD]; Cyrill. Alex. hom. 18, 3 [PG 77, 1104f]), Sarpedon (s. u. Sp. 235). – Die Auseinandersetzung bewegt sich in zwei Richtungen: Selbst

aufgeklärtere christl. Geister stellen die besondere Macht der Heilgötter nicht in Frage, schreiben sie aber der Wirkung von Dämonen zu. Darin deckt sich die Kritik weitgehend mit der am Orakelwesen generell (etwa Min. Fel. Oct. 25, 5/27, 4; Tat. or. 18; Clem. Alex. protr. 2, 11, 2; PsCypr. idol. 7; Lact. inst. 2, 15, 1f; epit. 23, 8; Eus. theoph. 2, 50 [GCS Eus. 3, 2, 102*, 9/23]; vgl. Arbesmann, Fasting 11_9; Weiland aO. 39/54. 77/80): I. ist Werk der Dämonen, die die Menschen vom wahren Glauben abzubringen suchen (Eus. vit. Const. 3, 56; PsBasil. Sel. vit. Thecl. 2 praef.; 2, 40 [284f. 396f Dagron]; Sophr. Hieros. laud. Cyr. et Joh. 24 [PG 87, 3, 3410BC]; Soz. h. e. 2, 5, 5 [GCS Soz. 57, 11f]; vgl. Tert. an. 46, 12 mit Waszink zSt.; apol. 22, 7. 11; Orig. c. Cels. 3, 34/6; 7, 35; Aug. civ. D. 21, 8; 22, 10; Weiland aO. 39/45. 50f). Ihr Wirken beruht teils auf Betrug, der von ihnen selbst ausgeht (Athan. incarn. 47 [SC 199, 436f]; Eus. aO.; Sophr. Hieros. laud. Cyr. et Joh. 24 [3409BC. 3416A]), teils auf den Lügen ihrer Anhänger, die ihnen Macht u. Weissagungskraft andichten (PsBasil. Sel. vit. Thecl. 2 [284/6. 288 Dagron u. ö.]; vgl. Orig. c. Cels. 3, 36; Greg. Naz. or. 39, 5. 7 [PG 36, 340A. 341B]). In Wirklichkeit können sie anderen keine Heilung bringen (Sophr. Hieros. laud. Cyr. et Joh. 24 [3409C]). Durch die ‚Lehre des Erlösers' ist ihre Macht gebrochen (Eus. theoph. 3, 13 [GCS Eus. 3, 2, 131*, 19/132*, 14]). Im Visier ist vor allem *Asklepios, der von Tausenden als Helfer u. Arzt bewundert werde (vgl. Orig. c. Cels. 3, 22/5). In Wirklichkeit sei er Mensch gewesen (Lact. inst. 1, 15), ein geldgieriger (Tert. apol. 14, 5; Clem. Alex. protr. 2, 30, 1; Cyrill. Alex. c. Iulian. 6 [PG 76, 805B/8C]; Arnob. nat. 4, 24), schlechter Arzt, der Patienten eher den Tod als Leben gebracht habe (Clem. Alex. protr. 2, 30; Tert. nat. 2, 14); sein Tun sei Teufelswerk (Lact. inst. 2, 8, 13), er selbst ein Dämon (ebd. 4, 27, 12). Die Zerstörung seines Tempels in Aigai durch Konstantin (s. o. Sp. 193) habe ihn als solchen entlarvt, der den im Tempel Schlafenden erscheine u. sie von körperlichen Gebrechen heile, aber in Wahrheit ein Verderber der Seelen sei (Eus. vit. Const. 3, 56; vgl. Hieron. vit. Hilar. 21 [PL 23, 39A]). Die Ortsgebundenheit der I.heroen ist Origenes Beweis ihrer Materialität, die sie von der Göttlichkeit Jesu deutlich unterscheide (Orig. c. Cels. 3, 34f). Nach Cyrill. Alex. in Jes. comm. 5, 6, 65 (PG 70, 1408BC) gehört I. zu τῆς τῶν Ἑλλήνων ἀνοσιότητος τὰ εὑρήματα, zu den Frevelhandlungen, die die Juden griechischer Sitte folgend begangen haben (vgl. c. Iulian. 10 [PG 76, 1025BC]). Kaiser Julian wendet Jes. 65, 4 polemisch gegen die Christen: Sie pflegten I. in der Nachfolge der Juden als Werk der Magie (c. Galil. 226 Neum.). Cyrill weist dies unter Berufung auf Dtn. 13, 1/3 zurück u. prangert seinerseits I. als heidnische Deisidaimonia an (Cyrill. Alex. aO. [1024B/D]). Noch heftiger bekämpft wird die Nekyomantie (Clem. Alex. protr. 2, 11, 2f; Cyrill. Hieros. catech. 4, 37 [PG 33, 501A]; Const. apost. 2, 62, 2 [SC 320, 334]). – Tertullian verwirft aufgrund seiner spezifischen Traumtheorie das kathartische Fasten als Vorbereitung der I. (die Seele könne dadurch nicht geeigneter für die Aufnahme von Träumen gemacht werden), läßt aber das Fasten als ‚Leistung der Demut' vor der Traumoffenbarung zu (an. 48, 3f). Caesarius v. Arles prangert mehrfach verschiedene superstitiöse Handlungen zur Erhaltung der Gesundheit an, statt auf den ‚auctor salutis' Christus zu bauen, erwähnt aber nicht die I. (vgl. etwa serm. 52, 5f; 184, 4f; vgl. Vit. Elig. 2, 15 [PL 87, 528A/29B]).

II. Inkubation an christlichen Kultorten. Ein zweiter, häufiger beschrittener Weg bestand darin, christliche Heilige, Märtyrer u. Engel als Konkurrenten in die Funktionen der antiken Götter treten zu lassen, so daß mit dem Aufkommen der christl. Märtyrer- u. Heiligenverehrung im 4. Jh. auch die I. in christl. Kirchen Einzug hielt (vgl. Lucius 300; Kötting, Peregr. 393f). Schenute kennt u. duldet die christl. I. an Märtyrergräbern, wenn sie in gehöriger Form erfolgt u. darauf abzielt, die Fürbitte des Heiligen zu erlangen (E. Amélineau, Œuvres de Schenoudi 1 [Paris 1907] 205). Er tadelt Laien wie Kleriker, die sich Heilung allein vom Schlaf bei den Reliquien versprechen; sie gleichen Heiden, die in Gräbern schlafen, um ein Traumgesicht zu erlangen oder die Toten zu befragen wegen der Lebendigen (ebd. 220). Dagegen gibt Hieronymus der verbreiteten Übung ein theologisches Fundament: Die ‚visiones' in Kirchen sind von Gott gesandt (in Jes. comm. 18, 65, 4 [CCL 73A, 748, 1f]), eine Überzeugung, die auch von anderen christl. Autoren geteilt wird (Anastas. Sin. quaest. 89 [PG 89, 717C]: Erscheinungen in Kirchen u. an Gräbern von Heiligen geschehen durch die hl. Engel mit der Erlaubnis Gottes [δι'

ἐπιτροπῆς ϑεοῦ]). Auch die in der I. wirksam werdenden Kräfte der Heiligen gehen von Gott aus (Vit. Cosm. et Dam. [BHG 372] 1, 9 [88 Deubner]: ἐδιδάχϑησαν ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος; vgl. 5, 43 [96]; Mir. Cosm. et Dam. 2, 13; 3, 7; 9, 18. 57 u. ö.; Kosmas u. Damian werden von Christus selbst geschickt [ebd. 33, 40; 11, 77]; Kyros u. Johannes sind ein Geschenk des menschenfreundlichen Gottes an die Menschen [Sophr. Hieros. mir. Cyr. et Joh. 21, 3 Fernández Marcos]; vgl. ebd. 7, 1; 19, 1; 21, 3; 22, 3; 50, 6; 54, 8; 69, 2; laud. Cyr. et Joh. 32 [PG 87, 3, 3420D]; 30 [3418B]; Cyrill. Alex. hom. 18, 3 [PG 77, 1102]; Thekla: PsBasil. Sel. vit. Thecl. 2 praef., 77/9 [288 Dagr.]; Andr. Cret. laud. Therapon. 12, 20. 19, 10/4 [Deubner, Inc. 126/9]). Darin zeigt sich eine grundsätzliche Verschiedenheit zu antiken Heilgöttern oder -heroen, die aus eigener Macht wirken (vgl. auch Aug. civ. D. 22, 10). Auch ist der Brauch der I., soweit die Quellen erkennen lassen, nie aus dem Bereich der Volksfrömmigkeit herausgetreten. Es gibt weder liturgische Texte zur I. noch irgendwelche rituelle Vorschriften (Delehaye, Légendes 145; Parmentier 31). Allerdings ist im Falle der hl. Kyros u. Johannes sowie bei der hl. Thekla zu erkennen, daß die Übung der I. kirchlicherseits gefördert wurde, um einen heidn. Vorgängerkult zu verdrängen. Theologische Bedenken scheinen gegen die missionierende Wirkung der christl. Heilkulte, wo Heilungen immer wieder zu Bekehrungen führen, nicht aufzukommen. – Vorbereitende Übungen, wie im heidn. Ritus, werden offenbar nirgends gefordert. Nur ausnahmsweise ist die Rede von vorbereitendem 40tägigem Fasten (Andr. Cret. laud. Therapon. 17, 11 [Deubner, Inc. 128]). Die Inkubanten verbringen die nächtliche Wartezeit in inständigem Gebet, mit Singen von Psalmen u. unter Tränen, wie es wiederholt heißt (vgl. PsBasil. Sel. vit. Thecl. 2, 19, 11: τὰ συνήϑη ποιοῦσα, δακρύουσα, ψάλλουσα, εὐχομένη; 2, 18, 34. 23, 12. 42, 16; vgl. Mir. Artem. 22 [47, 18 Papadopulos-Kerameus]; ebd. 23 [50, 13]: τὰ ἐν ἔϑει γινόμενα). Der Dank für erfolgte Heilung ist an sich selbstverständlich; er besteht aus Dankgebeten (ὕμνοι, εὐφημίαι, δοξολογίαι) u. Opfergaben, die aber nirgends gefordert sind. Lediglich bei Artemios (s. u. Sp. 245f) scheint ein Kerzenopfer zum Abschluß geboten (Delehaye, Recueils 72). Von freiwilligem Dank berichten die Wunderberichte am Grab der hl. Kyros u. Johannes: Ein Geheilter stiftet die Marmorverkleidung am μνῆμα der Heiligen (Sophr. Hieros. mir. Cyr. et Joh. 28, 12; vgl. 29, 13); ein vom bösen Geist Befreiter tritt ganz in den Dienst der Heiligen (ebd. 40, 3; s. u. Sp. 252. 257). Die Attraktivität der christl. Heiler ist ja gerade auch darauf zurückzuführen, daß sie als ἀνάργυροι wirken, also unentgeltlich Heilung schenken (vgl. etwa Mir. Cosm. et Dam. 48, 4/9; Sophr. Hieros. mir. Cyr. et Joh. 6, 2; 24, 3; 46, 5), während Asklepios als ἰατρὸς φιλάργυρος gilt (Clem. Alex. protr. 2, 30, 1; vgl. Arnob. nat. 4, 24; Cyrill. Alex. c. Iulian. 6 [PG 76, 805CD]).

a. Inkubationsheilige des Ostens. Aufschluß über die I.praxis auf christlicher Seite bieten neben verstreuten Zeugnissen (s. u. Sp. 247/54) vor allem die legendären *Wundererzählungen. Sie bilden das Gegenstück zu den antiken Heilberichten etwa von Epidauros, mit denen sie in sachlichen u. sprachlichen Details zahlreiche Berührungen aufweisen (s. u. Sp. 254/63; vgl. Deubner, Inc. 10/3. 70/5). Wie diese stellen sie ein Gemisch aus rationellen medizinischen Vorstellungen mit bisweilen groteskem Wunderglauben dar. Christliche Heilige, Märtyrer u. Engel treten dabei nicht selten die unmittelbare Nachfolge der alten Götter u. Heroen an. Allerdings ist die ‚religionsgeschichtliche Schule' zu Beginn des 20. Jh. in dieser Annahme häufig wohl zu weit gegangen (etwa Deubner im Falle von *Kosmas u. Damian; s. u. Sp. 238f). Im Osten scheint die Übung der I. weit verbreitet zu sein, während Zeugnisse über I. in Kirchen des westl. Mittelmeerraumes nur spärlich fließen, ihr Vorkommen bisweilen sogar bestritten wird (s. u. Sp. 250).

1. Thekla. (Dagron mit Lit.) Die Verehrung *Theklas als erster Märtyrerin im gesamten röm. Imperium reicht in die frühe Zeit der christl. Gemeinden zurück. Die umfängliche Legende, die in den Acta Pauli et Theclae (erstmals erwähnt Tert. bapt. 17) ihren ersten Niederschlag findet, setzt einen Kult der Paulusschülerin bereits voraus. Hauptort ist Seleukia in Isaurien, wohin sie am Ende ihres Lebens gelangt war (Act. Paul. nr. 3, 43 [Hennecke / Schneem.[5] 2, 224]). Über ihre Verehrung u. ihr Wirken dort erhalten wir Aufschluß aus einer fälschlich Basileios v. Seleukia zugesprochenen Schrift eines einheimischen Anonymus des 5. Jh. (Dagron 13/9) De vita et miraculis Theclae (Cla-

visPG 6675; BHG 1717/18n; ed. Dagron 167/412). Im Anschluß an die Lebensbeschreibung Theklas verzeichnet sie, antiker Tradition folgend, aus der unermeßlich großen Anzahl der Wundertaten (PsBasil. Sel. vit. Thecl. 1, 28, 24/8; 2 praef., 11/8; 2, 44, 6/19; 2 peror. 1/8; Dagron 23_3) über vierzig aus der Zeit des Autors oder erst kurz zurückliegende (vit. Thecl. 2, 28, 26). Auf einer Anhöhe südlich der Stadt verehrte man den Ort, wo Thekla sich, zuletzt in einer Höhle, niedergelassen u. den Kampf mit dem lokalen Orakelgott Sarpedon (vgl. Diod. Sic. 32, 10, 2; Zos. hist. 1, 57) u. Athena aufgenommen hatte (PsBasil. Sel. vit. Thecl. 1, 27, 53/62). Das Ende Theklas erinnert an das antiker Heroen: Lebend nimmt sie die Erde auf, die sich an der Stelle öffnete, wo man später den Altar ihrer Kirche errichtete (ebd. 1, 28, 7; s. u.). Nach einigen Hss. der Acta Pauli et Theclae entzog sie sich auf diese Weise ihren Verfolgern (die richtige religionsgeschichtl. Einordnung des Mythos: Deubner, Inc. 102f; s. o. Sp. 184f; Delehaye, Recueils erklärt ihn aus dem Fehlen eines Grabes; wieder anders L. Radermacher, Hippolytus u. Thekla: SbWien 182, 3 [1916] 60f). Der Ort entwickelt sich zu einem vielbesuchten Wallfahrts- u. Gebetszentrum, an das sich eine öffentliche Heilstätte anschließt (πάνδημον ἰατρεῖον ... κοινὸν ... τῆς γῆς ἁπάσης ἱλαστήριον: PsBasil. Sel. vit. Thecl. 1, 28, 14f; vgl. Kötting, Peregr. 140/60). Hilfe wird allen zuteil (vit. Thecl. 1, 28, 32; vgl. 2, 35, 12), u. zwar in allen Lebenslagen, nicht nur in Krankheit (ebd. 11/3; vgl. 2, 20f. 42f); auch solchen, die bei Juden, Zauberern u. im Sarpedonion vergeblich darum gebeten hatten, steht Thekla bei (ebd. 2, 18, 28/32; s. unten), selbst Juden u. Heiden (vit. Thecl. 2 praef., 91f); niemand wird abgewiesen oder durch doppeldeutige Sprüche, wie das bei Dämonen u. Orakeln der Fall ist, verspottet (ebd. 1, 28, 28). Die ἰάματα u. θεσπίσματα der Heiligen sind dagegen eindeutig, wahr, einfach, ohne Trug u. Gottes, der sie erteilt, ganz u. gar würdig (τοῦ δεδωκότος θεοῦ ἀληθῶς ἐπάξια: ebd. 2 praef., 77). Ungläubige erlangen keine Hilfe (ebd. 2, 25, 33/41), doch berichtet der Autor von der Heilung zweier Sophisten, die selbst nach ihrer Heilung keinerlei Bekehrungswillen zeigen (ebd. 2, 39f). Die gewährte Hilfe wird deshalb nicht zurückgenommen (ebd.; s. o. Sp. 225). Einem anderen Kranken, einem γραμματιστής, kommen die hohe Bildung u. Freude der Heiligen an der Dichtung zugute: Als er auf die Frage nach seinem Anliegen mit einem Homervers (Il. 1, 365) antwortet, gewährt Thekla sofort Heilung (PsBasil. Sel. vit. Thecl. 2, 38). Wer ein unbilliges Anliegen an sie richtet oder sich in Sünde verstrickt, bekommt allerdings die Macht u. den Zorn der Heiligen zu spüren (ebd. 2 praef., 95/101; bes. ebd. 2, 33/5), ebenso Bischof Dexianos v. Seleukia, der aus mangelndem Vertrauen auf ihre Macht die Kirchenschätze vor Feinden in Sicherheit bringen ließ; in der Kirche schlafende Jungfrauen hören den Lärm u. das Rufen der erregten Heiligen (ebd. 2, 32; vgl. noch 2, 28, 67. 29, 27/32. 35/47. 30, 17/38). In den Wunderberichten des PsBasileios, die der Autor teils auf Geheiß der Heiligen (ebd. 2, 31; vgl. 2 peror., 3f), teils in Erfüllung eines persönlichen Wunsches u. angehalten durch einen Freund (2 praef., 7; Dagron 21) niederschreibt, ist von I. direkt nur selten die Rede. Sie scheint aber in vielen Fällen einfach vorausgesetzt, so daß sie für die Kirche von Seleukia zu Unrecht in Zweifel gezogen wird (Delehaye, Recueils 52f will aufgrund von vit. Thecl. 2, 39 I. nur für Aigai [s. unten] zulassen; dagegen Dagron 103). Die Pilger werden, wenn sie die Nacht (oder auch mehrere Tage u. Nächte) unter Gebet u. Tränen in der Kirche verbringen, in der Regel auch einer Vision teilhaftig (vit. Thecl. 2, 18, 33/45. 19, 26. 25, 17. 39, 9 [Thekla-Kirche bei Aigai]); denn die Heilige, so der Autor, hat die Gewohnheit, sich den Kranken in der Nacht zu zeigen: ἐπιφοιτήσασα νύκτωρ αὐτῷ καὶ ᾗ ἔθος αὐτῇ πρὸς τοὺς ἀρρώστους ἀεὶ ποιεῖν (ebd. 2, 38, 11f; Hamilton 137; vit. Thecl. 2, 24 stellvertretende I. vorausgesetzt). – Der archäologische Befund bestätigt auch hier die Berichte: Reste einer Theklakirche in Meriamlik (Ayatekla bei Silifke [Seleukia]) aus dem 4. Jh., die sich über einer noch älteren Höhlenkirche erhob, sind nachgewiesen (E. Herzfeld / S. Guyer, Meriamlik u. Korykos = MonAsMinAnt 2 [Manchester 1930] 5/8); in die 2. H. des 5. Jh. gehört eine große dreischiffige Basilika (ebd. 8/32; L. Reekmans, Siedlungsbildung bei spätantiken Wallfahrtsstätten: Pietas, Festschr. B. Kötting = JbAC ErgBd. 8 [1980] 341/3). Als I.raum bezeichnet Kötting, Peregr. 148 die Liegehalle am Südschiff der Kirche (vgl. Herzfeld / Guyer aO. 30; H. Hellenkemper, Art. Kommagene - Kilikien - Isaurien: LexByzKunst 4 [1990] 228/39). Einige Angaben

der Vita u. Wunderberichte scheinen darauf hinzudeuten, daß der zentrale Kultraum ein Rundbau war, wie bei Martyrien u. I.heiligtümern üblich (Dagron 72f; vgl. dagegen Herzfeld / Guyer aO. 8). – Die Wunderberichte setzen zT. den Fortbestand der heidn. Kultstätte voraus: Zwar heißt es, Thekla habe Sarpedon zum Verstummen gebracht (vit. Thecl. 2, 1, 14/9), aber immer noch suchten Bittsteller das Orakel auf, obwohl es offiziell längst geschlossen war (vgl. ebd. 2, 11, 12. 18, 20; Lucius 206/8). Einer der von Thekla geheilten Sophisten schreibt ihm sogar seine Heilung zu (vit. Thecl. 2, 40, 15f. 30). Aber Thekla überwindet die heidn. Gottheiten, indem sie, ‚fast mehr ... einer heidn. Göttin als einer christl. Heiligen' ähnlich (Altaner / Stuiber, Patrol.[7] 335; vgl. Hamilton 136: Thekla sei ‚the Christianised Greek chthonian god'; Greg. Naz. carm. 2, 1, 547 [PG 37, 1067] nennt ihre Kirche Parthenon), ihre Funktionen übernimmt (Herzfeld / Guyer aO. 3f; Lucius 205/14; Pax 882). An die Bestimmung von Epidauros erinnert die Notiz, daß Gräber im I.raum nicht geduldet sind (PsBasil. Sel. vit. Thecl. 2, 30). Heilung findet gelegentlich auch durch Tiere statt, die, von Pilgern geschenkt, in der Nähe des Tempels gehalten werden (ebd. 2, 24, 22/41). Theklas Kult greift bald auch auf Nachbarorte über: In Aigai tritt sie das Erbe des Asklepios an (s. o. Sp. 192f), wo sie in derselben Weise Kranken in nächtlicher Erscheinung hilft (Basil. Sel. vit. Thecl. 2, 39, 5/15). Eigentliche Nachfolger des Asklepios in Aigai werden allerdings der Arzt, Bischof u. Märtyrer Zenobios (Pass. Zenob. et Zenob.: ASS Oct. 13, 259/63) u. die arab. Kosmas u. Damian (s. u. Sp. 238; H. Delehaye, Les origines du culte des martyrs[2] = Subs. hag. 20 [Bruxelles 1933] 166). – Eine Erscheinung Theklas inmitten einer Schar von Märtyrern kündigt in einer arm. Quelle einem Sophisten, der die Nacht in ihrer Kirche zubringt, den Tod des Kaisers Valens an (PsFaust. Byz. hist. Arm. 4, 10 [N. G. Garsoïan, The epic histories attributed to P'awstos Buzand (Cambridge, MA 1989) 130f mit Komm. ebd. 279f]; P. Peeters, Un miracle de SS. Serge et Théodore et la Vie de S. Basile dans Faust de Byzance: AnalBoll 39 [1921] 70/3; zur fast motivgleichen Anekdote über den Tod Julians bei Soz. h. e. 6, 2 [GCS Soz. 236f] vgl. Peeters aO.).

2. Kosmas u. Damian. Die Legende kennt drei Zwillingspaare gleichen Namens: neben dem asiatischen ein röm. u. ein arab. Brüderpaar (drei Gedenktage im byz. Festkalender: Synax. Cpol. 1. XI., 1. VII., 17. X. [185. 791. 144 Delehaye]; Kötting, Peregr. 213_{720}; die sog. Passio arabica [BHG 378f] verlegt den Tod der Heiligen nach Aigai). Alle drei Paare sollen als Ärzte unentgeltlich Kranke geheilt haben (vgl. Mir. Cosm. et Dam. 4, 15 Deubn.: χωρὶς μισθοῦ; vgl. 11, 76; Vit. Cosm. et Dam. [BHG 372: ‚Passio Asiatica'] 1, 17; 2, 9/22 [88/90 Deubn.]), daher ihr Beiname ἀνάργυροι. In Wirklichkeit hat es jedoch nur ein Paar dieses Namens gegeben, das in Kilikien lebte u. in diokletianischer Zeit den Märtyrertod erlitt (Lucius 256f; Kötting, Peregr. 213f). Ihre Verehrung hat sich frühzeitig von ihrem Grab in Pheremman bei Kyrrhos aus (Mir. Cosm. et Dam. 12, 11; Procop. aedif. 2, 11; Theodoret v. Kyrrhos nennt Kosmas um 432 als Märtyrer [ep. 144 (SC 111, 168)]; ep. ad Anatol. magistr. milit.: AConcOec 1, 4, 160; Theodos. itin. 32 [CSEL 39, 150, 9f] erwähnt sie dort um 530) in der gesamten Welt, vor allem aber im Orient, verbreitet. Die frühe Legendenbildung in griechischer, lateinischer u. syrischer Sprache gibt dafür Zeugnis (Kötting, Peregr. 213_{719}; Parmentier 29 mit Anm. 19; umfangreiche Liste früher Kirchen im gesamten Mittelmeerraum P. Maas: ByzZs 17 [1908] 604/06). – Zentrum ihres Kultes wurde bald Kpel mit insgesamt sechs Kirchen (Hamilton 112): Vor der Stadtmauer an den Blachernen, etwa beim heutigen Eyüp am nördl. Ende des Goldenen Horns, errichtete der Magister Paulinos, ein Freund Theodosius' II, vor der Mitte des 5. Jh. die später nach ihm benannte Kirche (s. unten; zur Lage u. Geschichte: J. P. Richter [Hrsg.], Quellen der byz. Kunstgeschichte [Wien 1897] 150/2; Wittmann 23f; A. Berger, Untersuchungen zu den Patria Konstantinupoleos [1988] 671/3). Etwa gleichzeitig erbaute der Patriarch Proklos (434/47) eine weitere εἰς τὸ Ζεῦγμα (PsCodin. orig. Cpol. 3, 65 [239 Preger]; Maas aO. 606; Berger aO. 487f). – Deubners anfängliche Annahme, bei den Zwillingsbrüdern handele es sich um die christl. Umdeutung der *Dioskuren (Deubner, Inc. 76/9; ders., Kosmas 52. 58f; vgl. H. Usener, Dreiheit: RhMus 58 [1903] 331f; Gruppe, Myth. 1654) ist heute aufgegeben (von Deubner [Rez. W. Weyh, Die syr. Kosmas- u. Damian-Legende: BerlPhilWochenschr 30 (1910) 41, 1286f] bereits selbst zurückgenommen; Delehaye, Recueils 8; W.

Kraus, Art. Dioskuren: o. Bd. 3, 1135). Unbestreitbar bleibt dagegen, daß die beiden Heiligen in Kpel wie in Rom die Nachfolge der Zeussöhne angetreten haben (das ist erwiesen vor allem aus Mir. Cosm. et Dam. 9; vgl. Deubner, Kosmas 52f; E. Rupprecht [Hrsg.], Cosmae et Damiani sanctorum medicorum vita et miracula [1935] 54/6; Kraus aO. 1135). – Einschneidendes Ereignis im Kult der beiden Märtyrer in Kpel ist ohne Zweifel die Heilung *Justinians. Von den Ärzten bereits aufgegeben, wurde dem Kaiser in der Kirche ἐν τοῖς Παυλίνου eine Vision der Heiligen zuteil u. seine Gesundheit gegen alle Erwartung wiederhergestellt (ἐς ὄψιν ἐλθόντες ἐσώσαντο οἱ ἅγιοι). Aus Dankbarkeit ließ der Kaiser die Kirche erneuern, die in der Folgezeit zu ihrer bedeutendsten Wallfahrtsstätte wurde (Procop. aed. 1, 6, 5/8; Kötting, Peregr. 215) u. einfach Κοσμίδιον genannt wurde (Mir. Cosm. et Dam. 47, 57). – Von Kpel oder direkt von Syrien (Maas aO. 606) aus breitet sich ihre Verehrung bereits im 4. Jh. nach Rom aus; die Heiligen finden noch in diesem Jh. Aufnahme in den röm. *Canon missae (G. Schreiber: OrChrist 39 [1955] 72; Wittmann 54; nach V. L. Kennedy, The saints of the Canon of the Mass[2] [Città del Vat. 1963] 145/48 erst um 530). Gegen Ende des 5. Jh. weiht Papst Symmachus (498/511) ein Oratorium der Heiligen bei S. Maria Maggiore (Lib. pontif.: 1, 262 Duchesne); Papst Felix IV (526/30) baut zwei heidn. Tempel auf dem Forum, das ‚templum sacrae urbis' u. das daran anstoßende ‚templum Romuli', zur Basilika ‚Cosma e Damiano', ihrer bedeutendsten Kultstätte in Rom, um (Lib. pontif.: 1, 279 Duchesne; Deubner, Kosmas 71; weitere Kirchen in Rom ebd. 74; Wittmann 55). – In Athen entsteht am Fuß der Akropolis eine Kirche der hl. Anargyroi über den Trümmern des Asklepiosheiligtums (Krug 152; Travlos, Athen aO. [o. Sp. 191] 128f). – Für Aigai s. o. Sp. 237f. – Die von Deubner, Kosmas 97/208 edierten θαύματα der hl. Ärzte, die Wunderberichte aus dem 4. bis 7. Jh. u. dem 13. Jh. enthalten (BHG 386/92), illustrieren die Verhältnisse in Kpel, hauptsächlich im Kosmidion. Die Chronisten geben an, bei den Heilungen teils selbst zugegen gewesen zu sein oder sie von Augenzeugen erfahren zu haben (etwa Mir. Cosm. et Dam. 24, 1/5). Bei Wege erfährt man, daß der Kirche ein Hospital u. eine Apotheke angeschlossen waren (τὸ ἰατρεῖον τοῦ ξενῶνος ..., ἔνθα ἡ τῶν φαρμάκων ἐστὶ θήκη: ebd. 30, 29f). Die Wunderheilungen erfolgen fast durchwegs mittels I. (vgl. auch Greg. Tur. glor. mart. 97 [MG scr. Mer. 1, 553, 34/54, 6]; Hamilton 119f). Kpel ist in der Regel auch Schauplatz der von Rupprecht aO. edierten 38 Wunderberichte (davon 24 bereits in der Sammlung Deubners) einer Handschrift des kopt. Klosters in Edfu (BHG 373b; s. o. Sp. 239). Nur wenige Heilberichte spielen am Grab der Heiligen in Φερεμμάν bei Kyrrhos. – Für die Kirche am Forum Romanum ist I. durch eine mittelalterl. Wundergeschichte (BHL 1976) belegt: Die Heiligen amputieren einem Mann sein von Krebs befallenes Bein u. ersetzen es durch das eines gerade verstorbenen Äthiopiers (ASS Sept. 7[3], 432; Deubner, Kosmas 72f; in der griech. Überlieferung ist die Transplantation das einzige Wunder des Ärztepaares zu Lebzeiten [Mir. Cosm. et Dam. 48]; Schreiber aO. 75). Auch eine in den griech. Wunderberichten erzählte Heilung am Grab der Heiligen in Pheremman (Vit. Cosm. et Dam. [BHG 372] 4 [91/3 Deubner]) wird in die Kirche auf dem Forum verlegt: Ein Bauer, der eine Schlange verschluckt hat, wird während des Schlafes, in den er ‚unversehens' gefallen war, von den Heiligen geheilt (Pass. Cosm. et Dam. [BHL 1970] 14 [ASS Sept. 7[3], 447]). Hier handelt es sich freilich nicht mehr um I. im eigentlichen Sinne. – Ob auch an den zahlreichen anderen Kultstätten der Heiligen I. geübt wurde, läßt sich kaum sicher ermitteln. In *Edessa, wo schon Bischof Nonnos (457/70) in einem vorstädtischen Krankenhaus eine Kosmas-u.-Damian-Kapelle errichten ließ, ihre Heiltätigkeit also vorausgesetzt wird (Chronicon Edessenum: CSCO 2/Syr. 2, 7; vgl. Delehaye, Origines aO. 213), scheint sie üblich (J. B. Segal, Edessa [Oxford 1970] 54: to the present day). Edessa ist (wie Hierapolis) Heilzentrum mit Thermalquellen u. Kirchen auch der Krankenheiler Michael u. Dometius (ebd. 72).

3. Kyros u. Johannes. Auch nach der Zerstörung des Isis-Tempels in Menuthis (s. o. Sp. 205) blieb die Zugkraft des heidn. Kults, zuletzt in einem Privathaus, weiter bestehen (dazu Herzog, Kampf aO. [o. Sp. 205] 117/24). Heiden u. Christen aus der näheren u. ferneren Umgebung suchten hier Hilfe. Erst eine Initiative Cyrills v. Alex. hatte durchschlagenderen Erfolg: die Überführung von Reli-

quien des angeblichen Brüderpaares *Kyros u. Johannes, die zu Märtyrern der diokletianischen Verfolgung erklärt wurden, aus der alex. Markuskirche u. die Einrichtung eines Kultes nach dem Vorbild der hl. Kosmas u. Damian (vgl. Sophr. Hieros. laud. Cyr. et Joh. 14. 18. 23 [PG 87, 3, 3396C. 3400CD. 3408C]; Deubner, Inc. 95) ließen das heidn. Heiligtum veröden (zur Geschichte des christl. Kultortes Fernández Marcos 13/22; vgl. auch C. Cozzolino, Origine del culto di santi martiri Ciro e Giovanni in oriente e in occidente [Jerusalem 1976], bes. 66/72). Standbild u. Altar der Isis werden durch die Macht der Heiligen mit Meersand bedeckt (Sophr. Hieros. laud. Cyr. et Joh. 29 [3416B]; vgl. mir. Cyr. et Joh. 66, 1 Fernández Marcos). Cyrill begründet seine Maßnahme in drei Predigten zur Translatio (hom. 18, 1/3 [PG 77, 1101/5]): Viele Christen suchten, weil sie kein Martyrion besäßen, andere Orte auf u. ließen sich täuschen. Was der Gegend fehlte, seien ἰατροὶ θεραπεύοντες διὰ Θεοῦ (ebd. 18, 2 [1101B]). Er fordert die Gläubigen auf, εἰς ἀληθινὸν καὶ ἀκαπήλευτον ἰατρεῖον (ebd. 18, 3 [1105A]), zu den wahren, von oben gesandten Ärzten (ebd.) zu kommen. An die Heiligen selbst richtet er die Bitte: δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεὰν δότε (ebd. 1105B; vgl. Cozzolino aO. 85/94 u. P. Sinthern, Zum Kult der ‚Anargyroi': ZsKathTheol 69 [1947] 254/60; viel spricht für seine Vermutung, bei Κῦρος handle es sich um die maskuline Form zu κυρά, wie die Herrin von Menuthis angerufen wurde). Sophronios, Anfang des 7. Jh. Bischof von Jerusalem, Verfasser eines Panegyrikos auf die Heiligen (BHG 475) u. der Sammlung der θαύματα (BHG 477 [ed. Fernández Marcos 243/400]; dazu Delehaye, Recueils 19f), rechtfertigt Cyrills Vorgehen als großartige pastorale Maßnahme (Sophr. Hieros. laud. Cyr. et Joh. 26 [PG 87, 3, 3412BC]: Κύριλλος ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς καὶ Χριστοῦ τοῦ καλοῦ ποιμένος μαθητὴς καὶ ἀκόλουθος). Ihr Gelingen ist ohne Zweifel auch darauf zurückzuführen, daß die bisherige Heilmethode der Isis ‚in vollem Umfang auf die Heiligen übertragen' (Herzog, Kampf aO. 121) wurde. Reichliches Material dafür liefern die Wunderberichte des Sophronios, der, selbst von einem Augenleiden geheilt, aus Dankbarkeit u. unterstützt von den Heiligen ihre Taten aufzeichnet (mir. Cyr. et Joh. 70, 3/25; vgl. laud. in Cyr. et Joh. 1/3 [3380A/83C]). Dabei betont er, nicht längst vergangene θαύματα, sondern solche aus seiner Zeit, die er selbst erlebt oder von anderen gehört habe, mitzuteilen (ebd. 31 [3420A]). Allerdings kann menschliche Rede sie nicht erschöpfend darstellen, noch ist menschliche Vernunft in der Lage, sie zu durchschauen (mir. Cyr. et Joh. 21, 3). Von überall her kommen Pilger nach Menuthis; Sophronios' 70 Wunderberichte sind entsprechend gegliedert: aus Alexandrien (1/35), aus Ägypten u. Libyen (36/50), aus Rom, Galatien, Kilikien usw. (51/70). Die Dankinschrift eines Römers in der Basilika gibt er in ihrem Wortlaut wieder (ebd. 69, 8). Die Heiligen stehen allen bei, die sie gläubig um Hilfe angehen, ihr Heiligtum ist τοῦ κόσμου παντὸς ἰατρεῖον (67, 10); sie heilen jede Krankheit (ebd. 19, 1; 21, 3) u. helfen auch in anderen Notlagen (ebd. 8). Vor allem heilen sie Kranke, die von den Ärzten aufgegeben wurden (s. u. Sp. 262) u. bei ihnen Hilfe suchen. Während die Behandlung weltlicher Ärzte von Geldgier bestimmt ist (etwa mir. Cyr. et Joh. 69, 3f), heilen sie, deren φιλανθρωπία allenthalben gerühmt wird (etwa ebd. 5, 4; 21, 3 [darin sind sie Nachahmer des menschenliebenden Gottes]; 36, 3; 38, 2. 8f; Maraval 386), unentgeltlich (vgl. etwa 6, 2; 24, 3); in den Aufzeichnungen des Sophronios tragen daher auch sie den Ehrentitel ἀνάργυροι (vgl. Titel der Wundersammlung; ferner mir. Cyr. et Joh. 6, 2; 21, 5; 24, 3; 69, 5; Theophan. Conf. chron. 318 [PG 108, 769C]). Sophronios nennt sie οἱ ὄντως ἰατροί (mir. Cyr. et Joh. 1, 5; 17, 3; 27, 4; 52, 2), allgewaltige Ärzte (οἱ πανσθενεῖς ἰατροί: ebd. 24, 3), die wie Kosmas u. Damian, ihre ἅγιοι συνιατροὶ καὶ συμμάρτυρες (ebd. 30, 13; Delehaye, Recueils 19), umsonst weitergeben, was sie als χαρίσματα Gottes empfangen haben (laud. Cyr. et Joh. 30 [3417B]; vgl. ebd. 32 [3420D]). Keineswegs verwunderlich scheint deshalb, daß sie die gleichen Wunder vollbringen wie das Brüderpaar in Kpel, da sie ihre Kraft aus der gleichen Quelle, nämlich Christus, schöpfen (mir. Cyr. et Joh. 30, 14; Maraval 388; Cozzolino aO. 119/28). – Die Kultstätte der Heiligen wurde 641 durch die Araber zerstört; der arab. Name des Ortes Abukir, zurückzuführen auf ἀββᾶ Κῦρος, bewahrt die Erinnerung an die Heiligen. Ihre Reliquien wurden nach Rom (A. Mai, Praefatio in vitam SS. Cyri et Joannis: PG 87, 3, 3375f; vgl. Cozzolino aO. 24. 30/2) u. Monembasia gebracht. Nach der arab. Wundererzählung über die Operation eines Wasser-

süchtigen (ein oft wiederholtes Motiv: vgl. epidaur. Ἰάματα nr. 21. 49 Herzog; Sophr. Hieros. mir. Cyr. et Joh. 42, 2/7; Mir. Cosm. et Dam. 38; Andr. Cret. laud. Therapon. 20 [Deubner, Inc. 130]) wurde I. auch in Monembasia geübt (P. Peeters, Miraculum SS. Cyri et Johannis in urbe Monembasia: AnalBoll 25 [1906] 234/40; vgl. Fernández Marcos 22_{25}); für Rom fehlen entsprechende Nachrichten.

4. Michael. (*Engel VII.) Ausgangspunkt des christl. Michaelskultes ist das nahe Hierapolis u. Laodikaia gelegene Chonai (Kolossai) in Phrygien. Die Verehrung des Erzengels wurzelt in jüdischer Tradition (C. D. G. Müller, Die Engellehre der kopt. Kirche [1959] 107/24) u. entwickelt sich in Auseinandersetzung mit heidnischen Lokalgottheiten dieser Gegend (W. Lueken, Michael [1898] 78f; Kötting, Peregr. 168f; Rohland 71f). Die älteste Fassung der Michaellegende von Chonai, dem einheimischen Priester Archippos zugeschrieben, bringt die Entstehung einer Erdspalte (vgl. Herodt. 7, 30) u. heißer Quellen dieser Gegend mit dem Engel in Verbindung u. verlegt beides sowie die Errichtung eines kleinen Bethauses (εὐκτήριον μικρόν) unmittelbar in die nachapostolische Zeit. Die Heilquelle brachte vielen so schnelle Genesung, daß die Stadt Laodikeia mit ihrer Umgebung geschlossen zum Glauben übertrat (Mir. Michael. in Conas [BHG 1282; 6./8. Jh.]; ed. M. Bonnet: AnalBoll 8 [1889] 287/307 u. F. Nau: PO 4, 547/65; davon abgeleitet die Versionen des Symeon Metaphrastes [BHG 1284; ed. Bonnet aO. 308/16] u. des Kpler Patriarchen Sisinnios II [BHG 1283; ASS Sept. 8, 41/7]). Neben dem Kultzentrum Chonai (Kolossai) gab es zahlreiche weitere Michaelsoratorien in Phrygien u. Pisidien (Theodrt. comm. in Col. 2, 18 [PG 82, 613]; vgl. Kötting, Peregr. 166/71; Rohland 2/6). Möglicherweise richtet sich cn. 35 des Konzils v. Laodikaia gegen Auswüchse der Michaelsverehrung (Rohland 69/73. 97f; Müller aO. 119). Ob I. an diesen Orten stattfand, läßt sich kaum sagen. – Typisch ist I. dagegen für den ägypt. Michaelskult (zu seiner Verbreitung Didym. Caec. trin. 2 [PG 39, 589]). Wie Papyri belegen, erscheint der Erzengel in Ägypten neben anderen Mächten oder angenähert an den Totengott Osiris bereits in vorchristl. Zauberpraktiken als Adressat von Traumsuchenden (PGM VII 12; XXII a 26; Rohland 77f). Michael heilt direkt in nächtlicher Erscheinung Kranke, die sich in seine Kirche oder an einen ihm heiligen Ort haben tragen lassen, oder verordnet das Öl der Lampe, die vor seinem Bild brennt, als Salbe oder Heiltrank (E. Amélineau, Contes et romans de l'Égypte chrétienne 1 [Paris 1888] 73/80; Lueken aO. 70f; Rohland 80/6). – I. fand auch in einem Michaelsheiligtum bei Kpel statt (zur Lage der Kirche u. Geschichte des Heiligtums R. Janin, La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin 1, 3. Les églises et les monastères[2] [Paris 1969] 388/40; Berger aO. [o. Sp. 238] 704/6). Die Kirche ἐν ταῖς Ἑστίαις, später Michaelion genannt, gehört zu den herausragenden Gründungen Konstantins. Hier pflegte der Erzengel Kranken u. Notleidenden aller Art zu erscheinen, wie Sozomenos (h. e. 2, 3, 7f [GCS Soz. 53]) aus eigenem Erleben (εὐεργετημένος τὰ μέγιστα) bekräftigt. Aus der großen Zahl der Wundertaten berichtet er, was seinem Standesgenossen Aquilinus u. Probianos, einem Arzt vom Kaiserhof, widerfahren ist: In schwerer, auswegloser (ἠπόρει πρὸς τὸ πάθος ἡ τῶν ἰατρῶν τέχνη) Krankheit läßt sich Aquilinus von seinen Verwandten in die Kirche bringen. In der Nacht erscheint ihm Michael u. verordnet einen Trank aus Honig, Wein u. Pfeffer (dazu u. Sp. 259f; Deubner, Inc. 66), woraufhin er gesundet. Probianos wird, obwohl Heide, während einer Vision geheilt u. bekehrt sich daraufhin zum christl. Glauben. – Kaiser Justinian ließ die Kirche erneuern, mit einem Atrium u. einer Ringhalle versehen, die als I.halle gedient haben könnte (Procop. aedif. 1, 8, 6/17; Kötting, Peregr. 212). Ob dieser vielbesuchte Wallfahrtsplatz eine heidn. Vorgeschichte hat, läßt sich nicht eindeutig ermitteln. Nach späterer Überlieferung soll Konstantin die Kirche (dazu Janin aO. 346/50) an dem Sosthenium genannten Ort gegründet haben, wo schon die Argonauten, von einer flügelgestaltigen Erscheinung unterstützt, den Kampf gegen Amykos bestanden u. zum Dank einen Tempel mit entsprechender Statue errichtet haben sollen. Konstantin habe darin die Gestalt eines Engels erkannt u. während einer I. an diesem Ort (παρεκοιμήθη τῷ τόπῳ) dessen Namen Michael erfahren (Joh. Mal. chron. 4, 13, 78f [PG 97, 160A/C]; Cedren. hist. comp. 210 [PG 121, 244BC]; Niceph. Callist. h. e. 7, 50 [PG 145, 1329AB]; die von Deubner, Inc. 66/8 u. a. aufgestellten Theorien über mögliche Kultnachfolge werden von H. Lübeck, Zur ältesten Verehrung

des hl. Michael in Kpel: HistJb 26 [1905] 773/83 zurückgewiesen; Rohland 87/90). – Der Michaelskult verbreitet sich schnell auch im Westen u. Norden. Der stärkste Impuls geht dabei vom Michaelsheiligtum in einer Höhle auf einem Bergrücken des Gargano (Monte Sant'Angelo) aus (vgl. Th. Baumeister, Art. Höhenkult: o. Bd. 15, 1011/3). Die Grotte beherbergte möglicherweise in vorchristl. Zeit das Kalchas-Orakel (Rohde, Psyche[2] 1, 186_2; s. o. Sp. 195). Für viele spätere Michaelskirchen ist die Anlage auf dem Gargano bauliches Vorbild (H. Leclercq, Art. Michel: DACL 11, 1, 905; J. Michl, Art. Engel VII: o. Bd. 5, 251). Für die Praxis der I. fehlen hier sichere Zeugnisse. Als Hinweis darauf könnte Paul. hist. Langob. 4, 46 (MG Scr. rer. Lang. 541) gedeutet werden: oraculum sancti archangeli in monte Gargano. – Im südl. Lusitanien (S. Miguel da Mota bei Terena, Portugal) tritt Michael die Nachfolge des Endovellicus-Aeskulap an. I. ist nicht belegt, aber doch in Fortführung der heidn. Praxis nicht unwahrscheinlich (s. o. Sp. 195).

5. *Therapon.* In Kpel gab es neben der Kirche des Erzengels Michael, der hl. Kosmas u. Damian weitere I.stätten. In einer Marienkirche mit dem Beinamen 'Ελαία (vgl. Andr. Cret. laud. Therapon. 10, 17; 12, 10 [Deubner, Inc. 125f]; Delehaye, Recueils 38; nach Janin aO. [o. Sp. 244] 175 befand sich die Kirche ‚sur la hauteur de Galata', vgl. ebd. 247) waren die Gebeine des zyprischen Bischofs u. Märtyrers Therapon beigesetzt, die auf Geheiß des Heiligen selbst dorthin vor den Sarazenen gerettet worden waren (Andr. Cret. aO. 7f [123f]). Das gewöhnlich Andreas v. Kreta zugeschriebene Enkomion (BHG 1798; ClavisPG 8196 [Deubner, Inc. 118 verlegt das Enkomion ins Jahr 626; doch vgl. Delehaye, Recueils 39]) mit summarischen Wunderberichten beschreibt Traumerscheinungen des Heiligen, in denen er teils direkt, teils durch Anordnung von Kuren u. Medikamenten heilt. Freilich sind bei weitem nicht alle Wunder während einer I. gewirkt. Zur Topik der Wunderberichte gehört, daß der Autor angibt, nur eine geringe Zahl aus der Fülle der Wunder darstellen zu können (Andr. Cret. aO. 13 [127]), u. daß ihre ‚Wahrheit' durch unmittelbares Zeugnis der Beteiligten (vgl. ebd. 1 [120]), aber auch durch eigenes Erleben (ebd. 24 [131f]) verbürgt werde.

6. *Artemios.* Auch am Grab des hl. Artemios in der Kirche Johannes d. T. auf dem Hügel 'Οξεῖα wurde I. geübt (Delehaye, Recueils 34; Janin aO. 52f. 419f; C. Mango, On the history of the templon and the martyrion of St. Artemios in Constantinople: Zograf 10 [1979] 40/5). Die Legende datiert das Martyrium des Artemios, eines hohen Beamten am kaiserlichen Hof, unter Julian (Th. Baumeister, Art. Artemios: LThK[3] 1 [1993] 1043f). Nach den Wunderaufzeichnungen eines anonymen Autors kurz vor 668 (vgl. P. Maas, Artemioskult in Kpel: ByzNeugrJb 1 [1920] 377/80) befand sich an der linken Außenwand des Kirchenschiffes eine I.halle mit Einzelzellen wohl für vornehmere Kranke (Mir. Artem. 31 [44, 25 P.-K.]; zur Datierung der Wunderberichte [BHG 173; ed. A. Papadopulos-Kerameus, Varia Graeca sacra (St.-Peterburg 1909) 1/75] u. den angegebenen örtl. Verhältnissen s. Delehaye, Recueils 32/5). Der Heilige wird vor allem bei Unterleibsbrüchen u. Krankheiten der äußeren *Geschlechtsteile angerufen, eine Spezialisierung, die aus der Art seines Martyriums hergeleitet wird (Mir. Artem. 24 [35, 3/11]). Die chirurgischen Eingriffe erinnern in ihrer drastischen Schilderung an die frühen Heilwunder von Epidauros (vgl. etwa ebd. 25. 41f; Herzog 77). Erwähnt wird neben dem Märtyrergrab unter dem Hauptaltar auch ein Brunnen (Mir. Artem. 17 [18, 12]). Bei Frauen wird der Märtyrer durch die hl. Febronia vertreten, die als Kultgenossin u. ὑπουργὸς τοῦ ἁγίου (ebd. 24 [34, 27]) eine Kapelle in der Johanneskirche hat (ebd. 24 [33, 28]). Als wunderkräftiges Heilmittel wird auch hier κηρωτή, Wachs oder Öl der Lampen, verordnet (ebd. 24 [35, 1]; Kötting, Peregr. 221).

7. *Isaias.* Die Menaea zum 25. Jan. erwähnen ein Propheteion des Isaias bei der Laurentiuskirche vor den Blachernen am Goldenen Horn (zu Lage u. Geschichte Berger aO. [o. Sp. 238] 529/32). Die Gebeine des Propheten waren unter Marcian (450/57) von Jerusalem nach Kpel gebracht worden. Die zeitlich unbestimmten Wunderberichte des Heiligtums (BHG 958f; ed. H. Delehaye, Synaxarium et miracula S. Isaiae prophetae: AnalBoll 42 [1924] 257/65) zeigen den Ritus der I. als gängige Heilmethode. Der Prophet erscheint im Traum (ἐφίστασθαι δι' ἐνυπνίου: Mir. Jes. proph. 14 [aO. 264, 17]), in der Regel allein (nur ein Mal zusammen mit Laurentius, dem Heiligen der Kirche, ebd. 3 [260, 37/261, 10]), gibt Anordnungen (προστάττειν) oder heilt

durch direkten Eingriff: drastische Schilderungen der Heilung Wassersüchtiger (ebd. 6. 15 [261, 38; 264, 16]) oder eines Winzers, der eine Kröte verschluckt hat (ebd. 4 [261, 11]; vgl. Sophr. Hieros. mir. Cyr. et Joh. 26 u. o. Sp. 240), Auch hier ist selbstverständlich: die Heilwunder, von denen der Autor nur die aus eigener Zeit mitteilt (Mir. Jes. proph. 1 [259, 14]), sind von Gott selbst gewirkt (ebd. 21 [265, 19f]); die Hilfe des Propheten ist umsonst u. sie tritt ein, wenn die Ärzte trotz ihrer hohen Honorarforderungen erfolglos sind (ebd. 12 [263, 13]).

8. Weitere Inkubationsstätten. Neben den bedeutenderen Wallfahrtszentren gab es I.orte von nur regionaler Bedeutung. Zu ihnen zählt ein Dorf bei der Stadt Ibora im Pontus, das durch den wohl frühesten Bericht eines christl. I.wunders bei Gregor v. Nyssa (mart. 3 [PG 46, 784B/D]) bekannt ist: Wegen eines unheilbaren Fußleidens besucht ein röm. Soldat die Kirche der Vierzig Märtyrer. In der Nacht erscheint ihm einer der Heiligen u. behandelt ihn erfolgreich. Was dem Soldaten als Traum (ὄναρ) erscheint, ist Wirklichkeit (ὕπαρ). Die mit ihm in der Kirche inkubierenden Kranken werden durch das Geräusch der Behandlung geweckt (Lucius 300). – In der Kirche des hl. Demetrios in Thessaloniki wird der gelähmte Marianos, Praefekt Illyriens, geheilt. Von dem Heiligen in einer Vision aufgefordert, läßt er sich in dessen Kirche bringen u. befiehlt seinen Sklaven, ihn auf den Boden zu legen (ἐπὶ τῷ χαμαιστρώτῳ); in der Nacht wird ihm erneut eine Vision zuteil, während der er durch ausgiebige chiropraktische Behandlung des Heiligen geheilt wird. Ein (vom Geheilten gestiftetes?) Mosaik an der Außenmauer der Kirche stellt das Wunder dar (Joh. Thess. mir. Demetr. 1, 16/23 [1, 62/7 Lemerle]; P. Lemerle, Les plus anciens recueils des miracles de s. Démétrius 2 [Paris 1981] 76; Parmentier 38_{25}). Während der Epidemie iJ. 586 gesunden zahlreiche Pestkranke nach I. in der Demetrios-Kirche (Joh. Thess. mir. Demetr. 3 [1, 79 L.]). – Bei Melitene wurde die Märtyrerkirche des Polyeuktes im 4./5. Jh. von Pilgern besucht. Von I.wundern dort berichtet Cyrill v. Skythopolis: Dem bislang kinderlosen Elternpaar des hl. Euthymios wird, während es nachts in der Kirche schläft, eine Vision zuteil, in der ihm ein ‚Kind des Frohsinnes‘ (παῖς εὐθυμίας) versprochen wird (vit. Euthym. 2 [TU 49, 2, 8, 23/9, 9 Schwartz]; vgl. Kötting, Peregr. 139). – Im paläst. Euthymios-Kloster wird ein Besessener in das κοιμητήριον mit dem Grab des hl. Euthymios gebracht (Baubeschreibung: Cyrill. Scythop. vit. Euthym. 42 [61]); nach einigen Tagen erscheint der Heilige um Mitternacht u. vertreibt den unreinen Geist (ebd. 50 [72]; vgl. 53 [76]). – Die Johannes Eleemon (um 600) zugeschriebene Lobrede auf den hl. Tychon (BHG 1859), einen Bischof von Amathus auf Cypern (Ende 4. Jh.), berichtet von Wunderheilungen durch I. an dessen Grab (Joh. Eleem. vit. Tychon. [ed. H. Usener, Der hl. Tychon (1907) 109/49]; vgl. H. Delehaye, Saints de Chypre: AnalBoll 26 [1907] 244f): Eine aussätzige Frau, von den Ärzten bereits aufgegeben, wird während einer I. geheilt (30, 16; vgl. Vit. Tychon. epitom. [BHG 1860] 42, 27), ebenso eine gelähmte Frau (ebd. 43, 1/4; Joh. Eleem. vit. Tychon. 31, 1/17); ausführlich beschreibt Johannes die Dämonenaustreibung (ebd. 31, 17/36, 5) aus einem taubstummen Knaben, in deren Verlauf der hl. Tychon in Gestalt eines seiner Priester erscheint (ebd. 33, 16; vgl. die Epitome 43 [Delehaye, Saints aO. 232]). – Von I. am Kalvarienberg in Jerusalem hören wir nur in der Markos Diakonos zugeschriebenen Vita des Porphyrios v. Gaza (7, 7/27 Grégoire / Kugener): Porphyrios hatte sich an dem Ort niedergelegt (ἀνεκλίθην πλησίον τοῦ ἁγίου κρανίου); in nächtlicher Vision sieht er, wie Jesus den mitgekreuzigten Räuber auffordert, vom Kreuz herabzusteigen u. ihn zu retten, ‚wie du gerettet wurdest‘. – Nahe stehen den I.wundern die Heilungen an den ‚Thermen des Elias‘ in Gadara; die eigenartige Methode ist beschrieben bei Anton. Plac. itin. 7 (CCL 175, 132, 12/23; Y. Hirschfeld / G. Solar: IsraelExplJourn 31 [1981] 202). – In Ägypten wird neben Michael (s. o. Sp. 243f) der Märtyrer Viktor, Sohn des Generals Romanos, eines angeblich engen Beraters Diokletians, durch I. als Krankenheiler angerufen (zur Gestalt des Heiligen, seinem Martyrium u. Kultort, dem heutigen Dêr el-Gebrâwi, östl. von Assiut, J. Horn, Untersuchungen zu Frömmigkeit u. Literatur des christl. Ägypten. Das Martyrium des Viktor, Sohnes des Romanos, Diss. Göttingen [1981 (1988)] IX/XL). Seinen Kult propagiert ein auf den Namen Coelestins v. Rom gefälschtes kopt. Enkomion, das die geschilderten Wunder in einem fiktiven röm. Viktor-Martyrion ansiedelt (PsCoelestin.

laud. Victor.: E. A. W. Budge, Coptic Martyrdoms [London 1914] 299/354): Viktor, gepriesen als ‚Heiler der verborgenen u. offenbaren Krankheiten' (ebd. 305), erscheint in seinem Martyrion nächtens der angeblichen Schwester (-tochter) des ‚Königs' Honorius u. heilt sie durch Salbung mit dem Öl der Altarlampe von einem Brustleiden, das Ärzte nicht hatten lindern können; zum Dank beschenken sie u. Honorius das Heiligtum mit Gold, Silber u. Edelsteinen (ebd. 309/13; vgl. ebd. 313/5 Heilung eines röm. patricius). Ein sterbenskranker General erfährt bei I. im Viktor-Martyrion zu Antiochien nur soweit Linderung, daß er, wie es ihm der im Traum erscheinende Heilige gebietet, ins heimatliche Rom reisen kann, wo er nach I. u. dem Trinken von Ablutionswasser Heilung des Leibes findet u. vom erneut erschienenen Heiligen zum Gebet für die Heilung der Seele aufgefordert wird (ebd. 316/9). Die Erzählung will lehren, daß der Glaubende nicht weit reisen muß, sondern in allen Kultstätten Viktors Heilung finden kann (ebd. 318). Ein Hautkranker u. ein Blinder werden nach I. u. ihnen im Traum von Viktor befohlenen Waschungen geheilt u. verbleiben bis zum Ende ihrer Tage als Diener bei seinem Heiligtum (ebd. 319/23). – Als ‚Arzt u. Heiler' gilt auch der diokletianische Märtyrer Kolluthos (Mart. Colluth.: E. A. E. Reymond / J. W. B. Barns, Four Martyrdoms from the Pierpont Morgan Coptic codices [Oxford 1973] 145; vgl. G. D. Gordini, Art. Colluto: BiblSanct 4 [1964] 89). Ihm waren Kirchen in Antinoopolis (Antinoë) u. im Dorf Pnewit bei Hermopolis Magna (Schmun) geweiht. Die Kirchweihpredigt für letztere berichtet von einem Wunder durch I.: Kolluthos erfüllt einem Ehepaar seinen Kinderwunsch: Nach inständigem Gebet in seinem Martyrion ‚auf dem Berg seiner Stadt Antinou' fordert er das Ehepaar auf, zu seiner Kirche im Dorf Pnewit im Gau Schmun zu pilgern. Dort erscheint der Heilige ihnen, nachdem sie auf sein Geheiß vom Ablutionswasser getrunken haben, bei der I. in seiner Kirche, u. ihr Kinderwunsch geht in Erfüllung (Phoebammon Hermopolit. laud. Colluth. frg. copt.: W. Till, Koptische Heiligen- u. Märtyrerlegenden 1 = OrChristAnal 102 [Rom 1935] 179f); weitere I.wunder, darunter die Heilung eines Lahmen (im Martyrion zu Antinoopolis) u. Bekehrung einer Prostituierten, bei P. Devos, Un étrange miracle copte de s. Kolouthos: AnalBoll 98 (1980) 363/79; ders., Autres miracles coptes de s. Kolouthos: ebd. 99 (1981) 285/301; vgl. U. Zanetti, Note textologique sur S. Colluthus: ebd. 114 (1996) 10/24; M.-H. Marganne, La ‚collection médicale' d'Antinoopolis: ZsPapEpigr 56 (1984) 120f; s. u. Sp. 261. – Ganz auf Vermutungen angewiesen sind wir beim Wallfahrtsort des hl. Theodor in Amasea oder Euchaita (zur umstrittenen Lokalisierung Kötting, Peregr. 160f). In den Wundererzählungen ist zwar von Erscheinungen Theodors die Rede, aber sichere Hinweise auf I. fehlen (ebd. 160/3; s. o. Sp. 196). – Der hl. Antonius wird schon zu Lebzeiten von Kranken, die seine Hilfe erhoffen, in der Wüste aufgesucht. Wenn der Heilige um seiner Einsamkeit willen ihnen keinen direkten Zutritt gewährt, inkubieren sie in unmittelbarer Nähe seiner Zelle, um der von ihm ausgehenden Kraft teilhaftig zu werden, u. werden geheilt (Athan. vit. Anton. 44 [SC 400, 266]).

b. Westen. In der Westhälfte des Reiches ist I. nur selten nachweisbar, umstritten ist sie für Gallien. Die Religionswissenschaft des beginnenden 20. Jh. glaubte die Praxis der I. aber auch dort sichern zu können (Deubner; G. Bernoulli, Die Heiligen der Merowinger [1900] 296/300; Hamilton u. a.). Seit Delehaye (Légendes 145/48; ders., Recueils 322/4; dagegen Gessler 664 mit Belegen aus späterer Zeit ebd. 665/70) wird dem häufig widersprochen (vgl. etwa Kötting, Peregr. 397f; Parmentier 33). Nach der oben angeführten, auch von Deubner u. Delehaye allein akzeptierten engen Definition der I. (s. o. Sp. 179f) hängt alles an der Frage, ob der nächtliche Aufenthalt an Gräbern von Heiligen u. Märtyrern oder in deren Kirchen seinen primären Zweck darin hat, eine Vision oder einen Traum zu erhalten, oder ob diese sich ungewollt einstellten. Nun scheint aber auch im Westen das Nächtigen an diesen Orten, in dessen Verlauf es zu solchen Visionen oder Träumen kam, keine bloße Frömmigkeitsübung gewesen zu sein, vielmehr nahm man an, daß die Wirkkraft der Heiligen in unmittelbarer Nähe ihrer Gräber oder Reliquien besonders groß sei (vgl. etwa Greg. Tur. virt. Martin. 2, 51 [MG Scr. rer. Mer. 1, 2, 626]). Hierin dürfte, wenn auch meist unausgesprochen, der eigentliche Grund für die verbreitete Sitte liegen, an solch geheiligten Orten zu beten u. zu schlafen. Damit wird die Grenze zu dem, was als I. im strengen Sinne

anzusehen ist, fließend. Heilwunder an Gräbern oder Reliquienschreinen von Heiligen werden häufig erzählt; auch Träume oder nächtliche Visionen in diesem Zusammenhang sind keine Seltenheit: so begibt sich etwa Constantia, die Tochter des Kaisers Konstantin, noch als Heidin u. von Aussatz befallen (obsessa vulneribus) zum Grab der hl. *Agnes, schläft dort ein u. erhält eine Vision, in der sie geheilt wird; zum Dank gründet sie die Basilika der Heiligen in Rom (PsAmbr. pass. Agn. [ep. 1] 27/9 [Á. Fábrega Grau, Pasionario hispánico 2 (Madrid 1955) 182]). – Durch ihre Wunder wirkende Kraft sind die Reliquien des hl. Stephanus, die über mehrere Orte in Africa verteilt sind, bekannt. Die Heilung eines Gelähmten in Uzala nahe Hippo kommt einer I. sehr nahe: Der junge Mann wird von seinen Eltern zum Reliquienschrein gebracht, verbringt dort längere Zeit am Boden liegend (super pavimentum tessellae). Ungefähr am 20. Tag erscheint ihm Stephanus in Gestalt eines schönen Jünglings u. gewährt Heilung, die sich allerdings hier über einen längeren Zeitraum erstreckt (Mir. Steph. 1, 11 [PL 41, 839f]; vgl. auch Aug. civ. D. 22, 8; J. Zellinger, Augustin u. die Volksfrömmigkeit [1933] 58f). Fälle dieser oder ähnlicher Art sind zahlreich; sie sind vielleicht prinzipiell nicht von solchen zu trennen, die möglicherweise zufällig deutlicher zum Ausdruck bringen, daß die nächtliche Begegnung mit den Heiligen erwartet oder gesucht wurde. – Deubner (Inc. 57f) glaubte aber auch unter diesen Voraussetzungen mehrere eindeutige Fälle von I. verbuchen zu können. Für Italien u. Britannien führt er zwei Berichte bei Gregor d. Gr. (dial. 3, 38) u. Beda (h. e. 2, 6) an: Redemptus, Bischof v. Ferentinum (Latium), läßt auf einer Visitationsreise sein Nachtlager am Grab des Märtyrers Eutychius aufschlagen, Bischof Laurentius vor seiner Abreise aus Britannien in der Kirche der hl. Apostel Petrus u. Paulus zu Canterbury. Beiden wird in der Nacht eine Vision zuteil, in der sie über kirchliche Belange unterwiesen werden. Laurentius wird im Schlaf sogar von Petrus gezüchtigt, wie die Striemen am nächsten Morgen erkennen lassen, weil er seine Herde verlassen habe. Es ist schwer zu bestreiten, daß die nächtliche Vision hier gesucht wurde, also I., wenn auch außerhalb des medizinischen Bereiches, vorliegt (vgl. Ehrlich 43_2; anders Delehaye, Légendes 145f). Deubner (Inc. 58) stützt seine Annahme für die Kirche in Canterbury mit einem Heilbericht vom Grab des hl. Letardus am selben Ort (Vit. Letard. 6 [ASS Febr. 3^3, 475F]). – Unter den zahlreichen Krankenheilungen, die sich nach dem Bericht Gregors v. Tours an den Gräbern der hl. Märtyrer Martin u. Julian ereigneten, stehen mehrere Beispiele, die als I.wunder bezeichnet werden können (ablehnend Delehaye, Recueils 323f): Eine blinde Frau verbringt drei Tage (prostrata per triduum) an den Schranken des Grabes des hl. Martin, bis sie im Traum die Weisung erfährt (responsum accepit per somnum), sich in die Basilika Julians bringen zu lassen, wo sie während eines Gottesdienstes geheilt wird (virt. Iulian. 47 [MG Scr. rer. Mer. 1, 2, 583, 7]; vgl. glor. mart. 13 [497, 1/23]). In direkter Vision wird ein podagrakranker Sklave nach fünftägiger Wartezeit ‚ad pedes pretiosissimi domni' geheilt; zum Dank tritt er in den Dienst des Heiligen (virt. Martin. 2, 4 [611, 5]; vgl. Deubner, Inc. 59f). I. bei den Kreuzreliquien in Poitiers heilt ein blindes Mädchen (glor. mart. 1, 5 [490, 31/91, 6]). Am eindeutigsten ist die Schilderung einer I. in der Kirche des hl. Martin in Tours (hist. Franc. 8, 16 [MG Scr. rer. Mer. 1, 1, 383]; vgl. ebd. 4, 16 [148, 4/6]). Auch die Heilung des Placidus in Ravenna ist, trotz einiger Unklarheiten, als I. anzusehen (virt. Martin. 1, 16 [MG Scr. rer. Mer. 1, 2, 597, 27/598, 7]). – Manches spricht dafür, daß der Ritus der I. zum heidn. Substrat im christl. Gallien gehört (so gegen Delehaye u. a. F. Benoit, Mars et Mercure en Gaule. Nouvelles recherches sur l'interprétation gauloise des divinités romaines [Aix-en-Provence 1959] 21f). Christliche Heilige treten ja auch hier nicht selten die Nachfolge gallo-römischer Gottheiten an, etwa Julian in Brioude an der oberen Loire die des Mars u. Merkur (Greg. Tur. virt. Iulian. 2, 5f [566, 27/67, 30]). Von der Vision u. Heilung einer gelähmten Frau in der Basilika des Heiligen, in der Lahme, Blinde u. andere Kranke häufig Hilfe suchen, schreibt Gregor ebd. 2, 9 (568, 16/569, 2): Die seit 18 Jahren gelähmte Kranke wird von ihren Angehörigen (auch zum Betteln) in die zur Kirche gehörigen Säulenhalle gebracht. Während der sonntäglichen Vigilfeier ruht sie dort auf einem Bett, schläft ein, erhält im Traum eine Vision des Heiligen u. wird geheilt. Zwar liegen bei diesen u. weiteren von Gregor erwähnten Fällen (auch virt. Iulian. 23 u. virt. Martin. 22

[600, 1/13] kommen einer I. sehr nahe) nicht immer alle Voraussetzungen einer eindeutigen I. vor (worauf schon Deubner, Inc. 63f hinweist), auch ist bekannt, daß Gregor in seine Wunderdarstellungen aus erbaulichen Zwecken u. um der variatio willen Motive der östl. Hagiographie einfließen läßt, aber die I.berichte werden dadurch kaum restlos erklärbar sein (so Delehaye, Recueils 324). Die beabsichtigte Wirkung der Erzählungen kann ja nur erreicht werden, wenn die geschilderten Ereignisse sich im Vorstellungsbereich der Adressaten dieser Erzählungen bewegen. Hinzu kommt, daß I. auch im heidn. Gallien geläufige Sitte war (s. o. Sp. 198). – Gregor erzählt auch I.wunder, die sich im Osten zugetragen haben sollen: Ein Jude läßt sich zur Domitius-Basilika in Syrien bringen, bleibt dort aus Ehrfurcht am Eingang zurück; der Heilige, visitans aegrum per somnum, heilt ihn von seinem Gebrechen. Christen, die sich mit gleichem Anliegen in der Kirche aufhalten u. deren Heilung auf sich warten läßt, sind darüber erbost u. zertrümmern die von der Decke herabhängenden Lampen. Domitius nimmt es ihnen nicht übel u. heilt auch sie (glor. mart. 99 [554, 16/34]). In der Andreaskirche in Patras erwartet, nach dem Rat des Ortsbischofs, ein Kranker pavimento prostratus zusammen mit anderen seine Heilung. Nach vorbereitendem Gebet schläft er gegen Mitternacht ein u. wird von Andreas, dem caelestis medicus, geheilt (ebd. 30 [506, 32/507, 15]). In beiden Fällen ist nicht ersichtlich, daß dem gallischen Bischof die östl. Sitte befremdlich erschiene u. die gallischen Wunder von den beschriebenen I.wundern geschieden würden (vgl. ebd. 97 [553]: über Heilungen am Grab der hl. Kosmas u. Damian; s. o. Sp. 240). – Wie bei Gregor v. Tours wird man zwar auch bei anderen gallischen Autoren damit rechnen müssen, daß sie aus den hagiographischen Werken des Ostens schöpfen, um der Eintönigkeit ihrer Wundererzählungen entgegenzuwirken. Das mag in besonderem Maße auch für die noch spätere anonyme Vita des Bischofs Eligius v. Noyon (641/60) u. Berichte über die Wunder an seinem Grab gelten: Neben Heilwundern, die durch die bloße Anwesenheit am Grab (etwa Vit. Elig. 2, 50. 52 [PL 87, 577D. 578BC]) oder spontane Visionen (etwa ebd. 2, 53f. 62 [578D/79B. 583B]) eintreten, beschreibt der Autor I.wunder ganz nach östlichem Vorbild: Während einer nächtlichen Vision nimmt der Heilige einen chirurgischen Eingriff im Mund einer stummen Inkubantin vor; das aus dem Mund fließende Blut dokumentiert am nächsten Morgen die erfolgte Operation (ebd. 2, 51 [578AB]). Auch das ebd. 2, 63 (583CD) berichtete Heilwunder hat Motive aus der östl. Hagiographie entlehnt: Die Glieder eines Lahmen, der am Grab des Heiligen auf dem Fußboden liegt, werden im Schlaf gestreckt. Durch die Schmerzensschreie des Inkubanten wird die Aufmerksamkeit der übrigen Kirchenbesucher geweckt u. so der wunderbare Vorgang bezeugt (vgl. Greg. Tur. virt. Martin. 2, 6 [611, 18/25]; s. o. Sp. 247). An I. scheint auch bei den summarisch berichteten Heilungen Vit. Elig. 2, 48 (576CD) gedacht zu sein. – Für das Grab des hl. Medard in Soissons gestaltet Venantius Fortunatus in poetischer Form Heil- u. Wunderberichte, darunter folgendes I.wunder: Der Heilige fordert einen Blinden zur I. an seinem Grab auf, in deren Verlauf er in der dritten I.nacht geheilt wird (2, 16, 143f. 150 [MG AA 4, 1, 48]; vgl. ebd. 111f. 137; Deubner, Inc. 59_2). – Das Grab des Bischofs Maximinus in Trier war ein weithin bekannter Ort der Krankenheilung (vgl. Vit. Maximin. Trev. 2, 8 [ASS Mai. 7, 23D]). Karl Martell wird todkrank von Maximinus in einer Vision aufgefordert, zu seinem Grab zu kommen; dorthin gebracht, schläft er ein, u. wieder erscheint ihm der Heilige, um ihn nach der Mahnung: cave ne ultra mala facias, zu heilen (ebd. 2, 12 [24AB]). Die Nähe des Grabes bewirkt auch Heilung von Besessenheit: Zwei Frauen, deren Dämon sich dem *Exorzismus der Mönche erfolgreich widersetzt hat, werden in die Krypta vor das Grab des Heiligen gezerrt. Sie schlafen dort unverzüglich (sine mora) ein u. werden durch seine Macht geheilt (Sigehard. mir. Maximin. 1, 6 [ebd. 26F]; vgl. 1, 7f [27AB]; Deubner, Inc. 60f; ein Strafwunder u. Sp. 254). – Das Mirakelbuch von Zurzach, entstanden zu Beginn des 11. Jh., berichtet von einem I.wunder am Grab der hl. Verena (Vit. et mir. Veren. 5; vgl. ebd. 15; A. Reinle, Die hl. Verena v. Zurzach [Basel 1948] 52. 58. 67).

III. Topik der Inkubation. a. Orte, Zeit u. Dauer. I.plätze sind Kirchen, bevorzugt Gräber von Märtyrern oder Heiligen (Sophr. Hieros. mir. Cyr. et Joh. 11, 4; 24, 4; 33, 3; 34, 2; 36, 19 [der direkte Zugang zum Grab ist gelegentlich verwehrt]; 42, 4; Ven. Fort. 2,

16, 143 [MG AA 4, 1, 48]; Greg. Tur. virt. Iulian. 47 [MG scr. rer. Mer. 1, 2, 583, 7]; Vit. Elig. 2, 51 [PL 87, 578A] u. ö.), aber auch gesonderte Hallen in unmittelbarer Nähe der hl. Stätten (vgl. Sophr. Hieros. mir. Cyr. et Joh. 37, 8; 38, 3: ἐν τῷ ἱερατείῳ τοῦ τεμένους; 67, 4f; Mir. Artem. 15. 38 [15, 14/6; 62, 18 P.-K.]; Cyrill. Scyth. vit. Euthym. 50 [72 Schwartz]; Delehaye, Recueils 24. 34); in wenigen Fällen erscheinen die Heiligen auch außerhalb ihrer Kirchen (Mir. Cosm. et Dam. 13, 21/55). Die Inkubanten schlafen auf στρώματα / στρωμναί (Sophr. Hieros. mir. Cyr. et Joh. 18, 5; 37, 3; 61, 4; 65, 4; vgl. 67, 4; 70, 11), einer κλίνη (PsBasil. Sel. vit. Thecl. 2, 7, 28 Dagr.) oder auf dem Boden (Sophr. Hieros. mir. Cyr. et Joh. 20, 3). Einer vornehmen u. stolzen Frau, die auf einem Bett (κλίνη) liegend die Vision erwartet (ebd. 24, 4), gebieten Kyros u. Johannes, auf dem Boden zu liegen (24, 5). – Den I.stätten benachbart sind in der Regel Bäder oder Quellen, die den Heiligen gehören (τὸ λουτρὸν τῶν ἁγίων: ebd. 2, 3; 9, 8; vgl. 13, 6; 20, 4; 27, 5f; 47, 3f; Mir. Cosm. et Dam. 14, 13 [τὸ λουτρὸν τὸ λεγόμενον ἰαματικόν]; 27, 50; PsBasil. Sel. vit. Thecl. 2, 19, 22). Waschungen an diesen sind häufig Teil der verordneten Therapie (ebd. 25, 18; Sophr. Hieros. mir. Cyr. et Joh. 8, 15; 9, 8. 11; 38, 7; Deubner, Inc. 80. 99; Soz. h. e. 2, 3, 7f [GCS Soz. 53]). Das Bad in Menuthis besaß vielleicht eine Hypokaustenanlage; Baderäume u. Badebassins konnten jedenfalls geheizt werden. Dem byz. Chefarzt Zosimos, der an allen Gliedern gelähmt war, wurde verordnet: εἰς λουτρὸν ἐλθεῖν . . . καὶ θερμοῖς τὸ σῶμα λούσασθαι νάμασιν. Man brachte den Kranken in einen Heißluftraum (τῶν ἐμπύρων ἀέρων ἔνδον), wo er mit Hilfe des ihm erscheinenden Kyros in das warme u. wohltuende Wasser stieg u. gesund wurde (Sophr. Hieros. mir. Cyr. et Joh. 52, 2/5; vgl. 9, 8). Thekla läßt bei einer alle Lebewesen, Mensch u. Tier, bedrängenden Seuche eine heilbringende Quelle in einer Höhle nahe ihrem Tempel entspringen (PsBasil. Sel. vit. Thecl. 2, 36, 13/7. 43; vgl. 2, 37). – Natürliche I.zeit ist die Nacht; die Heiligen erscheinen im Traum oder Halbschlaf (ebd. 2, 7, 23. 25, 17. 38, 11f [wie es ihre Gewohnheit war]. 41, 18; Sophr. Hieros. mir. Cyr. et Joh. 1, 13; 6, 2/4; 9, 11; 12, 12; 16, 5; 18, 4; 30, 8; 43, 3: καθ' ὕπνους καὶ στρωμνάς, ὡς εἰώθασιν u. ö.; Greg. Magn. dial. 3, 38 [225f Moricca]), bes. nach Mitternacht (Sigehard. mir. Maximin. 2, 22 [ASS Mai. 7, 30D]) oder am frühen Morgen (Sophr. Hieros. mir. Cyr. et Joh. 34, 9; 37, 10; s. o. Sp. 220f). Häufig geht der I. die Aufforderung dazu durch die Heiligen selbst im Traum vorauf (Mir. Cosm. et Dam. 30, 12; Ven. Fort. 2, 16, 143f; Beda h. e. 2, 6; Vit. Maximin. Trev. 2, 12 [ASS Mai. 7, 24AB]). In der Regel inkubieren mehrere Bittsteller gleichzeitig (Mir. Cosm. et Dam. 1, 8ff. 49/52; 9, 27; Sophr. Hieros. mir. Cyr. et Joh. 9, 5; 21, 4; 37, 8; 42, 5; 62, 4; 67, 3; Mir. Artem. 6. 22 [7, 5. 48, 21]), auch Frauen u. Männer gemeinsam (Mir. Cosm. et Dam. 24, 4/30; Sophr. Hieros. mir. Cyr. et Joh. 42, 5; 62; Mir. Cosm. et Dam. 12 scheint allerdings von einem eigenen I.raum für Frauen auszugehen [Delehaye, Recueils 11; Kötting, Peregr. 217; vgl. Mir. Artem. 31 (44, 22/5)]). – Nicht immer ist I. sofort erfolgreich: Bittsteller verbringen längere Zeit schlafend in der Kirche, bevor ihnen eine Traumerscheinung zuteil wird (Mir. Cosm. et Dam. 3, 15; 4, 4/6; 21, 19; vgl. 1, 4f; 10, 35; Sophr. Hieros. mir. Cyr. et Joh. 38, 2; Andr. Cret. laud. Therapon. 19, 3 [Deubner, Inc. 129; vgl. ebd. 73]); die dritte Nacht oder der dritte Tag (Mir. Cosm. et Dam. 23, 24) scheinen bevorzugte Zeiten für Visionen oder Heilungen zu sein (vgl. Sophr. Hieros. mir. Cyr. et Joh. 52, 2; 70, 8; Greg. Tur. virt. Iulian. 47 [MG scr. rer. Mer. 1, 2, 583, 7]; Deubner, Inc. 74; vgl. Schmidt 78); manche müssen noch länger auf Hilfe warten, etwa 30 Tage (Andr. Cret. laud. Therapon. 16 [128]), 40 Tage (ebd. 17, 11 [128]), sieben Monate (Mir. Cosm. et Dam. 33, 36), sogar bis zu zwei (vgl. Sophr. Hieros. mir. Cyr. et Joh. 37, 3; 48, 4) u. acht Jahren (ebd. 69, 7). Kyros u. Johannes halten einen Bittsteller vier Monate hin, bis sein Geist zur Aufnahme einer Vision bereit ist (ebd. 38, 2). Andrerseits wird ein Kranker, der seine ganze Hoffnung auf die Heiligen setzt, in kürzester Zeit geheilt (Mir. Cosm. et Dam. 13, 20/4; Sophr. Hieros. mir. Cyr. et Joh. 2, 3; vgl. 9, 10; 19, 3; 60, 4); in der sofortigen Heilung wird die Macht der Heiligen sichtbar (vgl. Andr. Cret. laud. Therapon. 19, 7; 24, 12 [129. 132]). Manche verlassen enttäuscht u. die Heiligen beschimpfend die I.stätte, ohne daß ihnen ein Traum oder eine Vision zuteil wurde; in einigen Fällen erscheinen die Heiligen dann außerhalb der Kirchen (Mir. Cosm. et Dam. 1; Sophr. Hieros. mir. Cyr. et Joh. 13, 4), oder die Heilung tritt irgendwie anders ein (PsBasil. Sel. vit. Thecl. 2, 38, 52/6). Eine

fromme Frau wird von Kyros u. Johannes übergangen, weil ihr Tod u. ihre Aufnahme in den Himmel unmittelbar bevorstehen (Sophr. Hieros. mir. Cyr. et Joh. 62, 7/9).

b. Bedingungen erfolgreicher Inkubation. Voraussetzung des Erfolgs der I. ist in der Regel der Glaube an Gott u. die Heiligen (Mir. Cosm. et Dam. 27, 1. 11f; 16, 3; vgl. 1, 5/8; Sophr. Hieros. laud. Cyr. et Joh. 9 [PG 87, 3, 3389C]; mir. Cyr. et Joh. 12, 6f. 11. 18; 19, 3; 32, 5; 58, 3; 65, 3; 70, 7) bzw. Bekehrung u. Gesinnungswandel (ebd. 28, 11; s. auch o. Sp. 235); Heilung kann ganz ausbleiben (Sophr. Hieros. mir. Cyr. et Joh. 28, 8/11; 32, 10), etwa weil die Sünden des Bittstellers ihr entgegenstehen (Mir. Artem. 5. 35 [6, 3/6. 55, 30/56, 2]; Herzog 64), oder sie wird rückgängig gemacht, wenn die seelische Umkehr nicht von Dauer ist (Sophr. Hieros. mir. Cyr. et Joh. 1, 10; 12, 8. 10; 37, 7; vgl. 38, 7f); in einem Fall erfolgt Heilung erst nach dem Gelöbnis, das weitere Leben als Mönch zu verbringen (ebd. 65, 5). Bei einem Häretiker knüpfen Kyros u. Johannes ihre Hilfe an die Bedingung, daß der Bittende sich zum Glauben an die Kirche bekehrt (ebd. 36, 6/21 u. ö.; Mir. Cosm. et Dam. 9, 46f); ein anderer will sich nach seiner Heilung wieder der alten Häresie zuwenden, erkrankt von neuem u. erhält erst nach seinem Versprechen, endgültig abzuschwören, die Gesundheit (Sophr. Hieros. mir. Cyr. et Joh. 12, 6/11; vgl. 38, 9f; 39, 1/11). – Andrerseits führt Heilung auch zur Bekehrung (Mir. Cosm. et Dam. 9, 63/79; 10, 70/85; 13, 47/9; Soz. h. e. 2, 3, 12f [GCS Soz. 54]), denn sie gilt nicht nur den Körpern, sondern auch den Seelen der Menschen (Mir. Cosm. et Dam. 6, 13f; Sophr. Hieros. laud. Cyr. et Joh. 29 [aO. 3416Af]; mir. Cyr. et Joh. 1, 6f). Das entspricht der Heilmethode Gottes (Andr. Cret. laud. Therapon. 19, 9/17 [Deubner, Inc. 129f]).

c. Formen der Epiphanie der Heiligen. Die hl. Kosmas u. Damian erscheinen in Gestalt gewöhnlicher Ärzte (Mir. Cosm. et Dam. 27, 13; 29, 13), in Reitergestalt (Vit. Cosm. et Dam. [BHG 372] 5, 31f [95 Deubn.]), in der Art, wie sie bildlich dargestellt werden (ἐν ᾧ ἐκτυποῦνται σχήματι: Mir. Cosm. et Dam. 13, 23f; vgl. ebd. 38; s. o. Sp. 222), als Kleriker, um nicht erkannt zu werden (Mir. Cosm. et Dam. 18, 43), aber auch in ungewohnter Erscheinung (ebd. 1, 21), einmal sogar als Badewärter (ebd. 18, 14; Kötting, Peregr. 217_{755}); Kyros u. Johannes teils in eigener gewohnter Gestalt (Sophr. Hieros. mir. Cyr. et Joh. 14, 5; vgl. PsBasil. Sel. vit. Thecl. 2, 38, 12f Dagr.; Dagron 98_7; Fernández Marcos 272. 392), als Märtyrer in Begleitung vieler Heiliger in weißem Gewand (Sophr. Hieros. mir. Cyr. et Joh. 11, 6; vgl. 70, 20), häufig im Mönchsgewand (ebd. 10, 6; 13, 4; 38, 3; 52, 3; 70, 8), in Gestalt der Priester u. Diakone ihrer Kirche (ebd. 32, 7; 36, 13 u. ö.; 37, 3. 9), aber auch wie Kosmas u. Damian (s. o.) oder Artemius (Mir. Artem. 2. 22 [3, 8. 30, 18]) als Ärzte (Sophr. Hieros. mir. Cyr. et Joh. 33, 8); zuweilen reichen sie die hl. Kommunion bzw. die Eulogia (ebd. 37, 4; 38, 3). Sie treten plötzlich auf: ἐφίσταμαι (Mir. Cosm. et Dam. 1, 5. 55; 16, 46: ἐπιστάντες τῇ κλίνῃ; Sophr. Hieros. mir. Cyr. et Joh. 9, 11; 18, 4; 70, 8; adsistere: Greg. Magn. dial. 3, 38; Vit. Elig. 2, 51 [PL 87, 578A]; vgl. Deubner, Inc. 57_3), παρίσταμαι (Sophr. Hieros. mir. Cyr. et Joh. 9, 11; 34, 9), ἐπιφαίνομαι (ebd. 9, 11; 35, 5; in visu apparens [Vit. Maximin. Trev. 2, 12 (ASS Mai. 7, 24A)], ἐπιφοιτάω (PsBasil. Sel. vit. Thecl. 2, 38, 11; Sophr. Hieros. mir. Cyr. et Joh. 38, 20) sind wie in den antiken Wunderberichten die entsprechenden termini technici, u. entschwinden ebenso (ebd. 13, 6; 34, 9); sie gehen herum wie Ärzte in einem Hospital (vgl. Mir. Artem. 6. 42. 44 [7, 2. 71, 15. 73, 19]), durchschreiten τὰς τῶν ἀρρώστων . . . φάλαγγας (Sophr. Hieros. mir. Cyr. et Joh. 62, 4), machen Visite (ἐπίσκεψις: ebd. 6, 2; 9, 11; 34, 9; 37, 3; 62, 4; Mir. Cosm. et Dam. 1, 51; 9, 23; ἐπισκέπτομαι: ebd. 5, 4; visitans per somnum Greg. Tur. glor. mart. 99 [554, 27]), fragen die Kranken nach ihren Anliegen (PsBasil. Sel. vit. Thecl. 2, 38, 13) u. geben Anordnungen (προστάττειν / πρόσταγμα: Sophr. Hieros. mir. Cyr. et Joh. 7, 3; 13, 7; 62, 7; vgl. 9, 11; 15, 5; 35, 5. 6; Mir. Cosm. et Dam. 1, 68), unterhalten sich mit freundlichem Lächeln (PsBasil. Sel. vit. Thecl. 2, 31, 11f. 38, 19; Mir. Cosm. et Dam. 27, 17: ἱλάρῳ τῷ προσώπῳ καὶ μειδιάματι; ebd. 11, 23; 12, 48; 18, 154; 23, 24f; Sophr. Hieros. mir. Cyr. et Joh. 12, 10; 21, 4; 33, 8; 46, 6), scherzen (ebd. 12, 10; Deubner, Inc. 83f). Ihre Erscheinung umgibt heller Glanz (Sophr. Hieros. mir. Cyr. et Joh. 21, 4; 70, 8), sie verbreiten Wohlgeruch um das Haupt des Kranken (Mir. Cosm. et Dam. 27, 15f); Theklas Erscheinen hinterläßt einen sanften Windhauch (PsBasil. Sel. vit. Thecl. 2, 19, 33); der hl. Viktor (s. o. Sp. 248) erscheint in königlicher Würde, sein Gesicht

leuchtet wie die Sonne, u. starker Duft geht von ihm aus (PsCoelestin. laud. Victor.: Budge aO. [o. Sp. 249] 321; vgl. Greg. Nyss. mart.: PG 46, 784; Greg. Tur. virt. Iulian. 9 [MG scr. rer. Mer. 1, 2, 568, 31/569, 2]). – Auch gegenüber solchen, die sie schmähen, sind sie nachsichtig u. hilfsbereit, manchmal freilich erst, nachdem sie dem Lästerer einen gehörigen Schrecken eingejagt haben (Mir. Cosm. et Dam. 1, 11/31. 52/61). Allerdings können sie sich auch unwillig zeigen (ebd. 12, 34), etwa weil ihre Anordnung abgelehnt wird (ebd. 16, 75); der hl. Maximinus bestraft einen Schmäher in einer Weise, die an die epidaurischen Wunderberichte erinnert: er wird zu einer Kugelgestalt verformt, vor dem Altar des Heiligen deponiert, aber schließlich wieder geheilt (Sigehard. mir. Maximin. 1, 10f [ASS Mai. 7, 27DE]; s. o. Sp. 225); ähnlich ergeht es einer Schmäherin der hl. Kyros u. Johannes: ihre Gestalt wird gekrümmt, so daß sie wie die unvernünftigen Tiere zu Boden blicken muß (Sophr. Hieros. mir. Cyr. et Joh. 29, 8/12); einen verstockten Heiden, der sich Heilung erschleichen will, bestrafen sie mit dem Tod (ebd. 32, 6/10). Den Zorn der hl. Kosmas u. Damian bekommt ein Grieche zu spüren, der sie als Dioskuren anfleht (Mir. Cosm. et Dam. 9, 37; s. o. Sp. 239).

d. Medikation. Die Heilverfahren sind mannigfach: Neben komplizierten operativen Eingriffen in Form von Amputationen u. Transplantationen (ASS Sept. 7^3, 432; s. o. Sp. 240), chirurgischen Eingriffen mit Skalpell (Mir. Cosm. et Dam. 30, 32/41) oder mit der bloßen Hand (ebd. 12, 55; 13, 42f; Vit. Elig. 2, 51 [PL 87, 570A]; vgl. Weinreich 29_4), Streckung der Gliedmaßen (Greg. Nyss. mart. 3 [PG 46, 784B/D]; o. Sp. 247; Vit. Elig. 2, 63 [583CD]), einfacheren operationsähnlichen Maßnahmen (Mir. Cosm. et Dam. 28, 20/7; 33, 42; Andr. Cret. laud. Therapon. 20 [Deubner, Inc. 130]), der bloßen Handauflegung (Mir. Cosm. et Dam. 4, 19; 9, 54; 23, 27; Sophr. Hieros. mir. Cyr. et Joh. 8, 12; 16, 6; 28, 11; 61, 5), der Massage (ebd. 42, 4) oder anderen, auf den Befund abgestimmten Behandlungsmethoden, etwa dreimaligem Hauchen in den geöffneten Mund des Patienten (ebd. 21, 5), nimmt die Verordnung (προστάττειν) von φάρμακα den breitesten Raum ein (ebd. 6, 2; 20, 3f; 58, 3). Zur Einnahme verordnet werden Honig (ebd. 10, 8), eine Feige (ebd. 5, 4f), ein Stück einer Zitrone (ebd. 4, 4); Therapon gibt einem Lahmen nach 30tägiger Wartezeit Brot u. einen Becher mit ungemischtem Wein. Der Lahme steht auf u. ist geheilt (Andr. Cret. laud. Therapon. 16 [128]). Auch nur das Trinken von Wasser kann Heilung bewirken (Sophr. Hieros. mir. Cyr. et Joh. 64, 5). Einem Wassersüchtigen verordnen Kosmas u. Damian, drei trockene Bohnen zu essen im Namen des Vaters, des Sohnes u. des hl. Geistes (Mir. Cosm. et Dam. 38, 22). – Salbungen mit Öl oder Wachs (κηρωτή) von den Lampen am Grab der Heiligen (etwa ebd. 13, 15. 51; 16, 17; 22, 20; 30, 55; 33, 45; Sophr. Hieros. mir. Cyr. et Joh. 3, 3; 7, 3; 36, 15f. 29; 50, 6; 70, 10; PsBasil. Sel. vit. Thecl. 2, 7, 25. 40, 9 Dagr.; Andr. Cret. aO. 16, 9; Mir. Artem. 3. 13 [4, 5. 13, 26] u. ö.; PsCoelestin. laud. Victor.: Budge aO. [o. Sp. 249] 308), mit einem Gemisch aus Wachs u. Öl (Sophr. Hieros. mir. Cyr. et Joh. 1, 12; 22, 4), aus Wachs u. Brot (ebd. 1, 8), Wachs u. Maulbeerfrüchten (ebd. 10, 8), aus Sesam, Honig u. Brot (ebd. 6, 3) oder mit Honig allein (ebd. 10, 7f) werden angeordnet. Das Öl kann auch zur Einnahme verordnet werden (ebd. 22, 4; Mir. Artem. 15 [15, 22]), vermischt mit Wasser (Mir. Cosm. et Dam. 16, 26. 48). Am Grab des hl. Therapon spielt neben Öl u. Wachs (etwa Andr. Cret. laud. Therapon. 20, 16 [Deubner, Inc. 130]) auch Reliquienöl (τὸ τῶν λειψάνων ἀπομύρισμα) als Arznei eine besondere Rolle (ebd. 21, 6 [130]; Kötting, Peregr. 221). Daneben stehen, wenn auch seltener, ausgefallenere Mixturen: aus Krokodilfleisch u. Holzkohle, beides im Mörser zerstampft u. getrocknet, gegen Erblindung (Sophr. Hieros. mir. Cyr. et Joh. 24, 6), Schweinelunge, in Kohle geröstet u. mit Wein versetzt, zur Auflage auf erkrankte Gliedmaßen (ebd. 55, 2) oder in einer Pfanne gerösteter Pfeffer gegen Gewebewucherungen in der Nase (ebd. 53, 2). Ein von Thekla verordnetes φάρμακον zum Einreiben besteht aus Schmutz von den Schranken ihres Gemachs (θάλαμος [offensichtlich das Grab]; PsBasil. Sel. vit. Thecl. 2, 18, 41f). Die Medikation nimmt gelegentlich geradezu groteske Formen an: Einreiben mit gut gekochtem Pech (πισσάριον: Sophr. Hieros. mir. Cyr. et Joh. 8, 14); ein Leprakranker muß sich sorgfältig mit einem Gemisch aus Kamelmist u. dem Wasser aus der Quelle der Heiligen einschmieren (ebd. 13, 6; vgl. 23, 3/6); eine eiternde Wunde ist mit Salz u. Kümmel zu bestreuen (17, 3/4). Wiederholte Erscheinungen

werden notwendig, wenn der Inkubant den Vorschriften der Heiligen nicht nachkommt, deren überraschenden Inhalt für absurd oder eigene Phantasie (ebd. 28, 9f; vgl. Mir. Cosm. et Dam. 2, 8/17; 3, 36; 11, 7/24; 24, 15; Sophr. Hieros. mir. Cyr. et Joh. 18, 4/6; 30, 8/11) oder gar für die Eingebung eines Dämons hält (ebd. 27, 5). Kyros u. Johannes weisen zB. an, eine Schlange zu essen (ebd. 27, 4); Kosmas u. Damian verordnen einer Jüdin Schweinefleisch (Mir. Cosm. et Dam. 2, 8f; dazu Deubner, Inc. 72), was in beiden Fällen zunächst abgelehnt wird. Kosmas u. Damian erscheinen viermal, weil ein Patient sich weigert, eine Mischung aus Zedernharz einzunehmen (Mir. Cosm. et Dam. 11). Eine Art Schocktherapie führt bei einem Lahmen u. einer stummen Frau zur Heilung. Das von den hl. Kosmas u. Damian gewirkte Wunder (Mir. Cosm. et Dam. 24: περὶ τοῦ παρέτου καὶ τῆς ἀλάλου γυναικός) war wohl weithin bekannt. Sophronios nimmt darauf Bezug (mir. Cyr. et Joh. 30, 13). Motivisch verwandt ist eine Wundererzählung des Kolluthos de paraclyto et meretrice (Devos, Miracle aO. [o. Sp. 249] 369/75). – In manchen Fällen genügt allerdings das bloße Wort der Heiligen: ein Inkubant hört Therapon ἀοράτῳ γλώσσῃ Anordnungen treffen (Andr. Cret. laud. Therapon. 16, 9 [Deubner, Inc. 128]; vgl. Plut. gen. Socr. 22, 591 [Amphiaraos]); oder das machtvolle Wort wird durch heilende Berührung begleitet (Sophr. Hieros. mir. Cyr. et Joh. 69, 7). Nicht immer ist die Heilmethode zu beschreiben. Sie vollzieht sich ἀρρήτως, was die Macht der Heiligen noch erhöht (Andr. Cret. aO. 17, 20). – Betont wird, daß die Rezepturen nichts mit den Verordnungen der Asklepiaden (PsBasil. Sel. vit. Thecl. 2, 18, 40) bzw. den Ärzten des Hippokrates, Galen u. Demokritos zu tun haben (Sophr. Hieros. mir. Cyr. et Joh. 15, 6; vgl. 27, 7; Maraval 386). Ein Iatrosophist, der dies behauptet, wird hart bestraft (Sophr. Hieros. mir. Cyr. et Joh. 30, 4/13); ebenso ergeht es Kirchendienern, die in einem Notfall einen weltlichen Arzt aus der Nachbarschaft zu Hilfe rufen (ebd. 67, 7/11); denn die Heiligen sind θείας ἰατρικῆς ἐπιστήμονες, wie es polemisch gegen die Genannten heißt (ebd. 43, 3). Ihre Heilmethode übersteigt menschliches Denkvermögen (ebd. 21, 3); sie heilen alle (ebd.) u. wissen Rat in allen Krankheiten, da ihre Kunst von oben kommt u. nicht auf billigen menschlichen Lehren beruht (ebd. 22, 3).

e. Der Topos ‚a medicis relictus‘ u. a. Geradezu selbstverständlich erscheint, daß in allen Krankheitsfällen die ärztliche Kunst versagt (PsBasil. Sel. vit. Thecl. 2, 11, 5/17. 24, 3. 25, 11. 38, 4 Dagr.; Vit. Cosm. et Dam. [BHG 372] 2, 2f [88 Deubn.]; Mir. Cosm. et Dam. 20, 7; 4, 14; 16, 5; 23, 10/21; 47, 34/7; 69, 3/5; Sophr. Hieros. mir. Cyr. et Joh. 1, 4f. 11; 2, 2; 4, 3; 5, 2; 6, 1f; 8, 9; 9, 2; 12, 5; 13, 2; 17, 2f; 19, 2f; 21, 3; 22, 2; 23, 7); selbst der Arzt des Kaisers versagt (ebd. 11, 5); besonders kraß ist die Ohnmacht der Medizin, wenn der Kranke selbst Arzt ist (ebd. 52, 1); aber auch die Hilfe anderer, Juden, Zauberer u. heidn. Dämonen, wird als unwirksam hingestellt (PsBasil. Sel. vit. Thecl. 2, 18, 29/32; vgl. Sophr. Hieros. mir. Cyr. et Joh. 18, 7). Die Heilkraft der Heiligen hat dagegen Erfolg auch bei ganz außergewöhnlichen Krankheiten (ebd. 41, 5; vgl. 21, 1; 22, 3). Als typisch christlich darf die Heilung von *Besessenheit gelten (PsBasil. Sel. vit. Thecl. 2, 7; Sophr. Hieros. mir. Cyr. et Joh. 54, 8; 65, 3; 67; Mir. Jes. proph. 14 [aO. (o. Sp. 246) 264, 4]; Kolluthos: Devos, Miracles aO. [o. Sp. 249] 297; Sigehard. mir. Maximin. 1, 7f [ASS Mai. 7, 26F. 27AB] u. ö.). Die Stat. eccl. ant. 92 (96 Munier) beschriebene exorzistische Praxis läßt sich kaum hier subsumieren: die ἐνεργούμενοι halten sich zwar Tag u. Nacht im Gotteshaus auf, müssen sogar vom Exorzisten beköstigt werden, aber diese Maßnahmen zielen primär auf die Abwehr der dämonisierten Welt. – Höchst selten findet stellvertretende I. statt (Sophr. Hieros. mir. Cyr. et Joh. 10, 5f; 22, 4; 34, 9; 44, 9; 54, 6; Deubner, Inc. 85).

f. Traum u. Wirklichkeit. Die Realität der Träume, häufig nur durch das Begriffspaar ὕπαρ, οὐκ ὄναρ herausgestellt (PsBasil. Sel. vit. Thecl. 2, 9, 54. 19, 37. 29, 39 Dagr.; Sophr. Hieros. mir. Cyr. et Joh. 4, 4 [einem sehr Gläubigen erscheinen Kyros u. Johannes wirklich]; 8, 13; 52, 3) erweist sich etwa dadurch, daß der Inkubant beim Aufwachen das Geträumte wirklich vorfindet: Thekla überreicht einem Kranken einen wunderschönen Stein, den anderntags der Sohn findet (PsBasil. Sel. vit. Thecl. 2, 38; vgl. Sophr. Hieros. mir. Cyr. et Joh. 5, 4: die verordnete Feige wird unmittelbar neben dem Lager gefunden; vgl. 13, 7); chirurgische Eingriffe während der I. hinterlassen Narben (Mir. Cosm. et Dam. 33, 43; 16, 85/9), im Traum erhaltene Schläge Striemen (Sophr. Hieros.

mir. Cyr. et Joh. 49, 11; vgl. Asklep.: IG 4^2, 1, 121, 98/102; Beda h. e. 2, 6; Weinreich 81_1). – Schließlich fehlt nicht die Aufforderung durch die Heiligen selbst, ihre Wunder aufzuzeichnen. Die Autoren bekennen, dem aus Dankbarkeit gerne nachzukommen (PsBasil. Sel. vit. Thecl. 2, 16; Sophr. Hieros. laud. Cyr. et Joh. [PG 87, 3, 3384AB]; Greg. Tur. virt. Martin. praef.: MG Scr. rer. Mer. 1, 2, 585).

A. ABT, Die Apologie des Apuleius v. Madaura u. die antike Zauberei = RGVV 4, 2 (1908). – R. ARBESMANN, Das Fasten bei den Griechen u. Römern = ebd. 21, 1 (1929); Fasting and prophecy in pagan and Christian antiquity: Traditio 7 (1949/51) 1/71. – E. L. BACKMAN, Religious dances in the Christian church and in popular medicine (London 1952). – I. BECHER, Antike Heilgötter u. die röm. Staatsreligion: Philol 114 (1970) 211/55. – H. BONNET, Reallexikon der ägypt. Religionsgeschichte (1952). – A. BOUCHÉ-LECLERQ, Histoire de la divination dans l'antiquité 1/4 (Paris 1879/82). – H. BRUNNER, Art. Götter, Heil-: LexÄgypt 2 (1977) 645/7. – P. BÜCHSENSCHÜTZ, Traum u. Traumdeutung im Altertum (1868). – W. BURKERT, Antike Mysterien. Funktionen u. Gehalt (1990). – CAVVADIAS s. Kabbadias. – J. H. CROON, Art. Heilgötter (Heilheroen): o. Bd. 13, 1190/232. – F. CUMONT, Die oriental. Religionen im röm. Heidentum[3] (1931). – G. DAGRON, Vie et miracles de s. Thècle = Subs. Hag. 62 (Bruxelles 1978). – H. DELEHAYE, Les légendes hagiographiques[4] = ebd. 18a (ebd. 1955); Les recueils antiques de miracles des Saints: AnalBoll 43 (1925) 5/85. 305/25. – L. DEUBNER, De incubatione capita quattuor (1900); Kosmas u. Damian (1907). – E. R. DODDS, Die Griechen u. das Irrationale (1970). – E. J. / L. EDELSTEIN, Asclepius 1/2 (Baltimore 1945). – E. L. EHRLICH, Der Traum im AT = ZAW Beih. 73 (1953). – S. EITREM, Orakel u. Mysterien am Ausgang der Antike (1947). – N. FERNÁNDEZ MARCOS, Los ‚Thaumata' de Sofronio. Contribución al estudio de la ‚incubatio' cristiana = Manuales y anejos de Emerita 31 (Madrid 1975). – A. FESTUGIÈRE, Collections grecques de miracles, s. Thècle, s. Côme et Damien, s. Cyr et Jean (extraits), s. Georges (Paris 1971). – G. FOUCART, Art. Dreams and Sleep (Egyptian): ERE 5, 34f. – J. GESSLER, Notes sur l'incubation et ses survivances: Muséon 59 (1946) 661/70. – R. GINOUVÈS, Balaneutikè. Recherches sur le bain dans l'antiquité grecque (Paris 1962). – L. H. GRAY, Art. Incubation: ERE 7, 206f. – GRUPPE, Myth. – H. GÜNTER, Die christl. Legende des Abendlandes (1910). – W. R. HALLIDAY, Greek divination (London 1913). – M. HAMILTON, Incubation or the cure of disease in pagan temples and Christian churches (London 1913). – U. HAUSMANN, Kunst u. Heiltum. Untersuchungen zu den griech. Asklepiosreliefs (1948). – S. HERRLICH, Antike Wunderkuren, Progr. Berlin (1911). – R. HERZOG, Die Wunderheilungen von Epidauros = Philol Suppl. 22, 3 (1931). – L. HOPF, Die Heilgötter u. Heilstätten des Altertums (1904). – HOPFNER, OZ. – W. HORNBOSTEL, Sarapis = ÉtPrélimRelOrEmpRom 32 (Leiden 1973). – W. A. JAYNE, The healing gods of ancient civilizations (New Haven 1925). – J. JEREMIAS, Heiligengräber in Jesu Umwelt (1958). – W. JUDEICH, Topographie von Athen[2] (1931). – P. KABBADIAS (CAVVADIAS), Sur la guérison des malades au hiéron d'Epidaure: Mélanges G. Perrot (Paris 1903) 41/3; Τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀσκληπίου ἐν Ἐπιδαύρῳ (Athen 1900). – KERN, Rel. 3. – B. KÖTTING, Reliquienverehrung, ihre Entstehung u. ihre Formen: TrierTheolZs 67 (1958) 321/34; Peregrinatio religiosa = Forsch. z. Volkskunde 33/35 (1950). – J. KROLL, Gott u. Hölle (1932). – A. KRUG, Heilkunst u. Heilkult. Medizin in der Antike (1993). – F. KUTSCH, Attische Heilgötter u. Heilheroen = RGVV 12, 3 (1913). – K. LATTE, Art. Orakel: PW 18, 1 (1939) 829/66. – H. LECLERCQ, Art. Incubation: DACL 7, 1, 511/7. – TH. LEFORT, Notes sur le culte d'Asklépios. Nature de l'incubation dans ce culte: Musée Belge 10 (1906) 21/37. 101/26. – E. LUCIUS, Die Anfänge des Heiligenkultes in der christl. Kirche (1904). – D. MALLARDO, L'incubazione nella cristianità medievale napoletana: AnalBoll 67 (1949) 465/98. – P. MARAVAL, Fonction pédagogique de la littérature hagiographique d'un lieu de pèlerinage. L'exemple des Miracles de Cyr et Jean: Hagiographie. Cultures et sociétés 4e-12e s. (Paris 1981) 383/97. – G. MASPERO, Les contes populaires de l'Égypte ancienne[4] (Paris 1911). – C. A. MEIER, Antike I. u. moderne Psychotherapie (1949). – C. MEYER, Der Aberglaube des MA (Basel 1884). – P. C. MILLER, Dreams in late antiquity (1994). – M. NINCK, Die Bedeutung des Wassers im Kult u. Leben der Alten (1921). – J. NOURRY, Anargyres et saints guérisseurs dans l'ancienne spiritualité byzantine (6e – 10e s.), Diss. Paris-X (1978). – E. OHLEMUTZ, Die Kulte u. Heiligtümer der Götter in Pergamon (1940). – OTTO, Pr. u. T. 1. – M. PARMENTIER, Incubatie in de antieke hagiografie: A. Hilhorst (Hrsg.), De heiligenverering in de eerste eeuwen van het christendom (Nijmegen 1988) 27/40. – E. PAX, Art. Epiphanie: o. Bd. 5, 832/909. – B. CH. PETRAKOS, Ὁ Ὠρωπὸς καὶ τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀμφιαράου (Athen 1968). – F. PFISTER, Art. Epiphanie: PW Suppl. 4 (1924) 277/323. – J. PLEY, Art. Incubatio: PW 9, 2 (1916) 1256/62; De lanae in antiquorum ritibus usu = RGVV 11, 2 (1911). – E. PREUSCHEN, Mönchtum u. Serapiskult[2] (1899). – K. PRÜMM, Religionsgeschichtliches Hdb. für den Raum der altchristl. Umwelt (Rom 1954). – J. D. RAY,

The archive of Hor (London 1976) 55/57. – R. REITZENSTEIN, Hellenistische Wundererzählungen (1906). – K. H. RENGSTORF, Die Anfänge der Auseinandersetzung zwischen Christusglaube u. Asklepiosfrömmigkeit = Schr. d. Ges. z. Förderung der Westf. Landesuniv. Münster 30 (1953). – G. v. RITTERSHAIN, Der medizinische Wunderglaube u. die Incubation im Altertum (1878). – ROHDE, Psyche². – J. P. ROHLAND, Der Erzengel Michael. Arzt u. Feldherr = ZsRelGeistGesch Beih. 19 (Leiden 1977). – E. ROOS, De incubationis ritu per ludibrium apud Aristophanem detorto: Opuscula Atheniensia 3 (Lund 1960) 55/97. – S. SAUNERON, Les songes et leur interprétation dans l'Égypte ancienne: Les songes et leurs interprétation = Sources orientales 2 (Paris 1959) 17/61. – P. SCHAZMANN, Asklepieion. Baubeschreibung u. Baugeschichte = R. Herzog (Hrsg.), Kos. Ergebnisse der dt. Ausgrabungen u. Forschungen (1932). – B. SCHMIDT, Das Volksleben der Neugriechen 1 (1871). – H. J. SCHOEPS, Aus frühchristlicher Zeit (1950). – H. O. SCHRÖDER, Publius Aelius Aristides. Heilige Berichte (1986). – K. SETHE, Imhotep. Der Asklepios der Aegypter = Unters. z. Gesch. u. Altertumsk. Aegyptens 2, 4 (1902). – A. SIGALAS (Hrsg.), Des Chrysippos v. Jerusalem Enkomion auf den Hl. Theodoros Teron = Byz. Archiv 7 (1921). – F. SOKOLOWSKI, Lois sacrées de l'Asie Mineure (Paris 1955); Lois sacrées des Cités grecques (ebd. 1969); Lois sacrées des Cités grecques, Suppl. (ebd. 1962). – E. THRAEMER, Art. Asklepios: PW 2, 2 (1896) 1642/97; Art. Health and Gods of Healing (Greek): ERE 6, 540/53. – L. VIDMAN, Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae = RGVV 28 (1969); Isis u. Sarapis bei den Griechen u. Römern = ebd. 29 (1970). – A. VOLTEN, Demotische Traumdeutung. Pap. Carlsberg 13 u. 14 verso = Anal. Aegypt. 3 (Kopenhagen 1942). – TH. WÄCHTER, Reinheitsvorschriften im griech. Kult = RGVV 9, 1 (1910). – O. WEINREICH, Antike Heilungswunder = ebd. 8, 1 (1909). – F. G. WELCKER, Kl. Schriften 3 (1850) 89/114. – A. WIKENHAUSER, Doppelträume: Biblica 29 (1948) 100/11. – U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Isyllos v. Epidauros (1886). – U. WILCKEN, Urk. Ptolemäerz. 1 (1927). – D. WILDUNG, Imhotep u. Amenhotep = MünchÄgyptStud 36 (1977). – A. WITTMANN, Kosmas u. Damian (1967). – M. WÖRRLE, Die lex sacra von der Hallenstrasse (Inv. 1965, 20): Ch. Habicht, Die Inschriften des Asklepieions = Altertümer von Pergamon 8, 3 (1969) 167/90. – L. ZIEHEN, Art. νηστεία: PW 17, 1 (1936) 88/107. – J. ZINGERLE, Zu griechischen Reinheitsvorschriften: Strena Buliciana, Festschr. F. Bulić (Zagreb 1924) 171/91. – C. ZINTZEN, Art. Tempelschlaf: KlPauly 5, 583f.

Manfred Wacht.

Innerer Mensch.

A. Nichtchristlich. I. Terminologische Klärung. Die allgemein verbreitete Vorstellung eines ,im (äußerlichen) Menschen' befindlichen eigentlichen Menschen, eines i. M., wird in der antiken Literatur mit einer Reihe sehr verschiedener Begriffe ausgedrückt. Diese verweisen auf unterschiedliche Vorstellungen, die der einheitliche dt. Begriff (u. fast alle Darstellungen der Begriffsgeschichte) verwischt: Es gab, bis der paulinische Ausdruck ἔσω ἄνθρωπος für eine terminologische Vereinheitlichung in der christl. Literatur sorgte, keinen allgemein anerkannten t. t. ,i. M.' für die Vorstellung eines Menschen im eigentlichen Sinne. Andererseits wurden Ausdrücke wie ἔνδον oder ἔσω ἄνθρωπος als Synonyme empfunden (s. u. Sp. 285); außerdem ist seit Platon (s. u. Sp. 267f) dieses breitere Begriffsfeld weitgehend eindeutig dem ,vernünftigen Seelenteil' bzw. dem νοῦς in der Seele in unterschiedlicher Präzision zugeordnet (zum Verhältnis von νοῦς u. Seele Dörrie 441f; Deuse). Freilich handelte es sich, etwa im Gegensatz zu Platons Metapher vom νοῦς als dem *Auge der Seele (resp. 7, 533d 2; P. Wilpert: o. Bd. 1,

963f), zunächst um keinen besonders populären Ausdruck. Eine zusammenhängende Vorstellung eines i. M., die über den gelegentlichen Gebrauch der Metapher i. M. hinausgeht, entwickelt unserer Kenntnis nach erst Philon (s. u. Sp. 276/8); eine erste Synthese von dem, was man für paulinisch hielt, u. platonischen Vorstellungen vom i. M. findet sich nicht zufällig bei Clemens v. Alex. (s. u. Sp. 288f). Einige Kirchenväter legen den paulinischen Begriff beeinflußt von platonischen Vorstellungen aus; aber als gleichzeitig platonischen Begriff haben ihn wohl nur Clemens, Origenes, Ambrosius u. Augustinus identifiziert. Zu einer vollständigen Allegorie eines i. M. mit allen Sinnen u. Körperteilen hat Origenes die Metapher erweitert (s. u. Sp. 290f); Didymos u. Augustinus haben dies aufgegriffen (s. u. Sp. 293/308; E. R. Curtius, Europäische Literatur u. lat. MA[9] [Bern 1978] 146/8). Der folgende Art. versucht, die jeweiligen Begriffe (u. die damit verbundenen verschiedenen Akzentsetzungen) strenger getrennt zu halten, u. konzentriert sich im wesentlichen auf die Geschichte der griech. Begriffe ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος (Platon), ὁ πρὸς ἀλήθειαν ἄνθρωπος bzw. ἀληθινὸς ἄνθρωπος (Philon), αὐτός im Sinne von νοῦς (Plutarch), ἔσω ἄνθρωπος (Paulus), εἴσω bzw. ἔνδον ἄνθρωπος (Plotin; Eusebios; Macarius / Symeon) sowie ἐνδιάθετος bzw. οὐσιώδης ἄνθρωπος (Corpus Hermeticum) u. lateinische Äquivalente; eine vollständige Erfassung aller Begriffsprägungen (zB. ‚neuer Mensch') ist dagegen hier nicht beabsichtigt. Die reine Entgegensetzung eines gedachten gegenüber einem wirklichen Menschen (zB. Men. frg. 484 Körte: ὡς χαρίεν ἔστ' ἄνθρωπος, ἂν ἄνθρωπος ᾖ) gehört ebenso wie die Ansicht, νοῦς - mens sei das ‚Innere' des Menschen, umgeben vom ‚Äußeren' des Körpers (zB. Cic. nat. deor. 1, 26 in einem Anaxagoras-Referat; vgl. Hiltbrunner 55f; Madec 303), bzw. im ‚eigentlichen Sinne Eigentum' des Menschen (Marc. Aurel. seips. 12, 3, 2 = Posid. frg. 397a Theiler), nicht zu einer strengen Begriffsgeschichte des i. M.

II. Griechisch-römisch. a. Platon. In der Politeia wird zum ersten Mal in der griech. philosophischen Literatur der Ausdruck τοῦ ἀνθρώπου ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος verwendet (resp. 9, 589a 7/b 1; ebd. 588b 6/89b 7, zit. bei Eus. praep. ev. 12, 46, 2/6; resp. 588b 1/9b 3, zit.: NHC VI, 5 [s. u. Sp. 284] u. resp. 588b 1/91a 4, zit.: Joh. Stob. 3, 49, 61 [3, 381/97 W./H.]; zur Übersetzung des Ausdrucks B. Jowett / L. Campbell, Plato's Republic [Oxford 1894] 435f). Dort ist in einem ‚phantastischen Bild' (P. Friedländer, Platon 3[3] [1975] 114; εἰκὼν τῆς ψυχῆς: resp. 588b 10) einer der drei Seelenteile, das λογιστικόν, als i. M. beschrieben. Das Bild ist in die Thematik des Werkes eingebunden, weil es nicht im Zusammenhang einer Spekulation über die Natur der Seele eingeführt wird, sondern mit ihm nochmals auf die Frage nach dem Nutzen der δικαιοσύνη zurückgelenkt wird (ebd. 2, 361a; zu diesen Bezügen Th. A. Szlezák, Platon u. die Schriftlichkeit der Philosophie [1985] 284_{35}). Es beantwortet die Frage, was Gerechtigkeit u. Ungerechtigkeit, abgesehen von Belohnung u. Strafe, im Menschen bewirken (ebd. 296_{60}). Im Bild wird die Seele als verwachsene Verbindung u. Einheit (resp. 588d 7) des i. M. (λογιστικόν) mit einem ‚vielgestaltigen u. vielköpfigen Tier' (ἐπιθυμητικόν) u. einem ‚Löwen' (θυμοειδές) beschrieben. Die mythologischen Figuren nachempfundenen Bilder (so 588c 3f) sind bei Platon u. in der Gräzität weit verbreitet (Belege: C. J. Classen, Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen u. sokratischen Philosophierens [1959] 24/9), der Ausdruck τοῦ ἀνθρώπου ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος allerdings für diese Stelle geprägt. Die unsichtbare Einheit der drei Wesen wird durch eine Schale (ἔλυτρον: 588e 1) umhüllt, die εἰκών des Menschen (der Begriff ‚äußerer Mensch' fällt allerdings nicht; vgl. aber conv. 216d 5/7: ἔξωθεν - ἔνδοθεν im Bezug auf Sokrates' äußere Erscheinung u. sein wahres, inneres Wesen). Das Tun der ἀδικία wird resp. 588e 2/89a 4 als ‚Stärke des vielköpfigen Tieres', ‚Kampf der Tiere' u. Schwäche bzw. Tod des i. M. beschrieben (τὸν δὲ ἄνθρωπον λιμοκτονεῖν καὶ ποιεῖν ἀσθενῆ: ebd. 589a 1), das Tun der δίκαια dagegen als ‚Zähmung des Tieres' mit Hilfe des ‚Löwen' u. Herrschaft des ἐντὸς ἄνθρωπος (ebd. 589a 6/b 6) vorgestellt: θυμός ist der Verbündete der Vernunft im Kampf gegen die tierische Begierde im Menschen. Die Herrschaft des i. M., ebd. 589d als Herrschaft des θεῖον interpretiert, stellt zugleich eine wohlgeordnete u. gerechte Herrschaftsordnung dar u. bringt den Menschen in Analogie zum durch Rechtsverhalten (δικαιοσύνη) geprägten Staat (B. Williams, The analogy of the city and the soul in Plato's Republic: Exegesis and argument, Festschr. G. Vlastos [Assen 1973] 196/206; A. Dihle, Art.

ψυχή κτλ.: ThWbNT 9 [1973] 609; Duchrow 64/8). Im (späten) ps-platonischen Axiochus (365e) wird dann ausdrücklich ‚der Mensch' von seinem irdischen Körper unterschieden.

b. Aristoteles u. ältere Stoa. Bereits der Schüler Platons bezeugt, daß die Metapher i. M. von den zeitgenössischen Lesern nicht als besonders eindrückliche Wortbildung, geschweige denn als t. t. empfunden wurde. Ph. Merlan (From Platonism to Neoplatonism^2 [Den Haag 1960] 154/6) hatte zwar erwogen, die Paraphrase von resp. 9, 588e 6/91e 5 bei Iambl. prot. 5 (62, 17/4, 23 des Places / 31, 19/33, 27 Pistelli) dem gleichnamigen Werk des Aristoteles zuzuweisen. Das erscheint schon der Terminologie wegen als unwahrscheinlich (I. Düring, Aristotle's Protrepticus [Göteborg 1961] 24/7). Den (aus Plat. resp. 4 bzw. 9 übernommenen?) Gedanken, es gebe ein ‚wahres Selbst' (ἕκαστος - ὅπερ ἕκαστος ἐστίν: eth. Nic. 9, 4, 1166a 16f; Übers. F. Dirlmeier, Aristoteles. Nikomachische Ethik^3 [1964] 200 mit Anm. 8 zSt. [ebd. 544]; vgl. 9, 4, 1166a 22f u. bes. protr. frg. 6 [35 Ross / B 64f Düring]), drückt Aristoteles ohne Verwendung der Metapher ἐντὸς ἄνθρωπος aus: τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος (eth. Nic. 10, 7, 1178a 2/7). – Auch die ältere Stoa hat diese Metapher nicht verwendet. Dem widerspricht nicht eine gern herangezogene Nachricht über Kleanthes, der nach Epiphanius v. Salamis nur die Seele als Menschen bezeichnet habe (καὶ ἄνθρωπον ἐκάλει μόνην τὴν ψυχήν: fid. 9, 41 [GCS Epiph. 3, 508] = SVF 1 nr. 538). Zum einen liegt hier ohnehin keine terminologische Entsprechung zum Begriff des i. M. vor, zum anderen ist unwahrscheinlich, daß Epiphanius ‚aus einem authentischen Text des Kleanthes schöpfte' (Dörrie 117_{10}; Heckel 29f; aber doch wohl aus stoischer Tradition; vgl. Chrysipp.: SVF 3, 7 nr. 20 über den Menschen: nihil esse praeter animum videretur).

c. Unsicheres. Der in der vorchristl. lat. Literatur völlig isoliert dastehende Beleg aus Plaut. asin. 656 ist aus der Diskussion als naheliegende christl. Verschreibung auszuscheiden: Obwohl der Hauptzeuge der ‚palatinischen Rezension', Cod. Vat. Palat. 1615, die ironische Bemerkung des Argyrippus so bietet: salus interioris hominis amorisque imperator, wird man mit den meisten Editoren (etwa G. Goetz / G. Loewe [1881] 76; F. Leo 1^2 [1953] 78 mit App. zSt.) ‚interioris corporis' lesen (so u. a. Vat. 3870; Ambros. 3870 u. Ed. princ.). Eine Anspielung auf den i. M. stünde im Werk des republikanischen Komödiendichters ohne jede Analogie, zudem in einer korrupten Stelle. Kaum einschlägig ist eine vollkommen fragmentarische Zeile, die dem Kyniker Kerkidas v. Megalopolis (Ende 3. Jh. vC.) zugeschrieben worden ist (frg. 17, 6 [J. U. Powell, Collectanea Alexandrina (Oxford 1925) 214]; s. jetzt Anth. Lyr. Gr. 3^3, 131).

d. Kaiserzeitliche Stoa. Ein expliziter Beleg für die Verbindung i. M. findet sich auch hier nicht. Ob der Gedanke, nur die Seele sei im eigentlichen Sinne Mensch, einen Bezug auf Platons Begriffsprägung ἐντὸς ἄνθρωπος enthält, ist sehr unsicher (Belege: F. Husner, Leib u. Seele in der Sprache Senecas = Philol Suppl. 17, 3 [1924] 141 mit Anm. 2; vgl. Cic. rep. 6, 26: sed mens cuiusque is est quisque, non ea figura: der Geist eines Menschen ist der eigentliche Mensch; Lucan. 5, 167/9; Pépin 78f; vgl. u. Sp. 271 zu Plutarch). Vielleicht spielt Mark Aurel (seips. 10, 38, 1) auf Platons Metapher an: Was den Handelnden ‚wie mit Fäden' ziehe (vgl. Plat. leg. 1, 644 d/5 e), sei das im Inneren des Menschen verborgene (ἐκεῖνο τὸ ἔνδον ἐγκεκρυμμένον; vgl. resp. 588d 11: ὥστε τῷ μὴ δυναμένῳ τὰ ἐντὸς ὁρᾶν ...) Leitvermögen: ἐκεῖνο, εἰ δεῖ εἰπεῖν, ἄνθρωπος (‚ist sozusagen der Mensch'). Der menschliche Geist wird ebenso als ὁ ἔνδον δαίμων bezeichnet (seips. 2, 13, 1. 17, 4; 3, 16, 3; vgl. Sen. ep. 41, 1f: prope est a te deus, tecum est, intus est; *Deus internus). – Auch *Epiktet verwendet die platonische Wendung nicht, sondern spricht von τὰ ἔσω u. τὰ ἐφ' ἡμῖν: ἔσω ἐν τοῖς ἐμοῖς, nur das ‚Innere' ist unter meiner Kontrolle (Epict. diss. 2, 5, 5; vgl. A. Bonhöffer, Epiktet u. das NT = RGVV 10 [1911] 115/7). Weder zum platonischen noch zum paulinischen Begriff des i. M. liegt eine sachliche oder gar wörtliche Parallele vor (etwas anders Bonhöffer aO. 116f, der auf die Rede von der ‚Präsenz Gottes' ἔσωθεν [diss. 2, 8, 14] verweist).

e. Der Mittelplatonismus. Das Fehlen der platonischen Metapher in den (erhaltenen) mittelplatonischen Referaten über die Seelenlehre Platons bei Autoren wie Maximus v. Tyrus oder Plutarch verwundert angesichts der Verbreitung des Bildes der Seele aus resp. 588b/e (J. Dillon, The Middle Platonists [London 1977] 302f; J. Whittaker, Valentinus Fr. 2: Kerygma u. Logos, Festschr. C. Andresen [1979] 458 bzw.: ders., Studies in Platonism and patristic thought [London 1984] nr.

26, 458) bei Albin. didasc. 32 (65 Whittaker: ἄγρια bzw. ἥμερα πάθη; vgl. resp. 588c 8f), Alex. Aphrod. probl. 1, 87 (J. L. Ideler, Physici et medici Graeci minores 1 [1841] 29, 23f; zum Werk R. W. Sharples, Alexander of Aphrodisias. Scholasticism and innovation: ANRW 2, 36, 2 [1987] 1198), bei Philon (s. u. Sp. 276/8) u. in Nag Hammadi (s. u. Sp. 283/5). An allen diesen Stellen fehlt aber der Begriff i. M. (dabei findet sich das Wort ἐντός häufig, zB. 173 Belege für Plutarch, 57 für Philon): vgl. Albin. didasc. 24f (46/51 W.); Galen. phil. hist. 24 (Diels, Dox. 613/5); Hippol. ref. 1, 19, 10: Hier werden ‚Seele' u. ‚Mensch', nicht ein ‚innerer' u. ‚äußerer' Mensch gegenübergestellt (Atticus frg. 7 [63 des Places]; ebenso im Referat Diog. L. 3, 67/9). Nach Apul. Plat. 1, 13 befindet sich ‚der ganze Mensch' im Kopf u. Angesicht, wo der vernunftbestimmte Teil der Seele seinen Sitz hat (vgl. Plat. Alc. 1, 130c: ἡ ψυχή ἐστιν ἄνθρωπος; vgl. Lact. inst. 5, 21, 11; opif. 1, 11 [SC 213, 110]: animus id est homo ipse verus; vgl. ebd. 19, 9 [214] u. inst. 2, 2, 10; 5, 8, 4; Nemes. nat. hom. 1 [2, 3f Morani]; Pépin 167/203).

f. Plutarch. (F. Fuhrmann, Les images de Plutarque [Paris 1967] 139/46.) Er verwendet anstelle des platonischen Ausdrucks ἐντὸς ἄνθρωπος den Begriff αὐτός (fac. in orb. lun. 30, 944F): Von allen Versen Homers ‚am meisten aus göttlicher Eingebung' formuliert sei Od. 11, 602: Im Hades befindet sich nur das εἴδωλον des Herakles, αὐτὸς δὲ μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν (vgl. dagegen Il. 1, 3f: Seelen [ψυχαί] im Hades, αὐτοί den Hunden u. Vögeln zum Fraß); αὐτός sei ‚Organ des Denkens u. Überlegens'; εἴδωλον bedeute die Seele (vgl. Deuse 45/7; zum Verhältnis von νοῦς u. ψυχή Dihle aO. 613). Ähnlich Epict. diss. 4, 7, 32: αὐτός ist, was Fleisch, Knochen u. Muskeln benutzt u. Sinneseindrücke ordnet u. begreift; vgl. Porph. abst. 1, 29: αὐτὸς δὲ ὄντως ὁ νοῦς.

g. Hermetik. Mit dem Begriff ἐνδιάθετος ἄνθρωπος (Corp. Herm. 13, 7 [2, 203, 16f Nock / Festugière]; vgl. C. Colpe, Art. Gnosis II: o. Bd. 11, 561) bereichert diese Literatur die begriffliche Erfassung des i. M.: Durch das ‚Gefängnis des Leibes' zwingen die ‚Strafen' der Materie das ‚Selbst' (die Seele), an den Wahrnehmungen u. daraus entspringenden Leidenschaften zu leiden (*Gefängnis der Seele). Erst wenn der Mensch den ἐντὸς ἄνθρωπος in sich erkennt (zum angespielten Begriff M. Mühl, Der λόγος ἐνδιάθετος u. προφορικός von der älteren Stoa bis zur Synode v. Sirmium 351: ArchBegriffsgesch 7 [1962] 7/56; L. Rosenmeyer, Quaestiones Tertullianae, Diss. Straßburg [1908] 1/5; darüber hinaus vgl. Iambl. vit. Pyth. 32, 218; durch den λόγος ἐνδιάθετος unterscheidet sich der Mensch vom Tier: Sext. Emp. adv. math. 8, 275), kann er zur Gotteserkenntnis kommen, eine der Bedingungen für die Wiedergeburt. Nicht ganz deckungsgleich wird Corp. Herm. 1, 15 (1, 11 N. / F.) vom οὐσιώδης ἄνθρωπος gesprochen: Durch die Verbindung des ‚himmlischen Menschen', der als ‚mannweiblich' geschildert wird (vgl. S. Pétrement, A separate god [London 1991] 119f), u. der Natur entsteht der irdische Mensch, der διπλοῦς, sterblich u. unsterblich, ist. Unsterblich ist er durch den οὐσιώδης ἄνθρωπος, der den Anteil des ‚himmlischen Menschen' in ihm repräsentiert (zu οὐσιώδης vgl. Corp. Herm. 9, 5 [1, 98 N. / F.] u. Ascl. 7f [2, 303/6 N./F.]). Vielleicht sind auch die Prägungen ὁ ἔννους ἄνθρωπος (Corp. Herm. 1, 21 [1, 14]) u. ὄντως ἄνθρωπος (ebd. 10, 24 [126]; vgl. H. D. Betz, The Delphic maxim ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ in Hermetic interpretation: HarvTheolRev 63 [1970] 468 bzw.: ders., Hellenismus u. Urchristentum [1990] 95) als Versuche zu interpretieren, die Vorstellung vom i. M. auf einen Begriff zu bringen. – Die Fassung des hermetischen Traktates Asclepius (dazu H. J. Sheppard: o. Bd. 14, 788) aus NHC VI, 8 enthält im Unterschied zur lat. Fassung die auf Gen. 1, 26 anspielende Bemerkung, Gott habe gewollt, daß (nur) ‚der i. M.' (wörtlich: ‚der Mensch, der auf der Innenseite ist', etreprōme et psa nhoyn) ‚nach seinem Bild' geschaffen würde (NHC VI 69, 23/5; vgl. Ascl. 23 [2, 326, 6 N./F.]).

h. Plotin. In der Mitte des 3. Jh. wird zum ersten Mal in den erhaltenen philosophischen Texten der Spätantike explizit auf Platon u. seine Metapher Bezug genommen: Im Rahmen der Analogie zwischen den drei ‚ursprünglichen Hypostasen' (wie die Überschrift des Porphyrios sie nennt; Dörrie 51) im kosmologischen u. anthropologischen Sinne bezieht sich Plotin auf ‚den Menschen in dem Sinne, wie Platon vom εἴσω (!) ἄνθρωπος spricht' (enn. 5, 1, 10, 9f). Der Bezug auf Platon liegt nahe, weil zuvor im Rahmen eines ausführlichen Traditionsbeweises gezeigt wurde, daß die drei ἕν, νοῦς u. ψυχή längst in dessen Lehre angelegt waren (ebd.

5, 1, 8, 1/16). Der Bezug auf Platons Metapher erfolgt, weil der Autor erklären muß, inwiefern die drei ἀρχαί sich beim Menschen finden: Wie ‚in' der Welt ‚diese drei' τοῦ παντὸς οὐρανοῦ ἔξω (5, 1, 10, 9) u. das ἕν auch ἐπέκεινα τῶν ὄντων (1, 7, 1, 8f = Plat. resp. 6, 509b 9 [τῆς οὐσίας]) vorhanden sind, so ‚im' Menschen, wenn man von ihm als sinnlich wahrnehmbaren Menschen absieht (enn. 5, 1, 10, 7; eine ausführliche Widerlegung der Vorstellung, die Seele befinde sich ‚im Raum [τόπος] des Leibes' ebd. 4, 3, 20, 1/27). Wenn das nun mit dem Platons Begriff ἐντὸς ἄνθρωπος frei wiedergebenden εἴσω ἄνθρωπος erläutert wird, bedient sich Plotin der Unterscheidung des sinnlich wahrnehmbaren Menschen (Plat. resp. 9, 588d 11) vom εἴσω ἄνθρωπος. Streng genommen ist an dieser Stelle der Traditionsbeweis allerdings nicht vollständig geglückt: Während bei Platon ja im Bild ein Teil der Seele bezeichnet wird, meint Plotin die göttliche Seele als Ganzes (5, 1, 10, 11; vgl. H. J. Blumenthal, Plotinus in the light of twenty years' scholarship, 1951/71: ANRW 2, 36, 1 [1987] 556/62). Enn. 1, 1, 7, 18/24 wird zwar Platons Bild in Platons Sinne gedeutet (τὸ λεοντῶδες u. τὸ ποικίλον bilden zusammen τὰ κάτω, die niederen Seelenbezirke, das ‚Tier in uns' [1, 1, 7, 21]; θηρίον δὲ ζῳωθὲν τὸ σῶμα: 1, 1, 10, 6f; der ἄνθρωπος ὁ ἀληθής beginnt erst ‚von da ab' [1, 1, 7, 20]; vgl. W. Theiler, Plotin zwischen Plato u. Stoa: EntrFondHardt 5 [1960] 78f); allerdings fehlt hier der Ausdruck ἐντὸς ἄνθρωπος. Auch an anderen Stellen zeigt sich dieses gegenüber Platons Metapher leicht unscharfe Verständnis der Begriffe εἴσω - ἔξω, die sich entweder auf den Gegensatz ‚Körper - Seele' oder auf den Gegensatz zwischen ‚oberem' u. ‚niederem Seelenteil' beziehen: Während nach enn. 2, 3, 9, 30 gilt: διττὸς γὰρ ἕκαστος (scil. ἄνθρωπος; zum ὁ αὐτός des Menschen 4, 7, 1, 25: ἡ ψυχὴ αὐτός; vgl. 4, 8, 1, 1/5 mit Parallele bei Ambrosius [s. u. Sp. 304]; 2, 3, 9, 30f; 3, 5, 5, 14), beziehen sich 5, 3, 7, 27 bzw. 1, 8, 2, 24f dagegen auf die Rede vom νοῦς als εἴσω der Seele: Nicht ἡ ἔνδον ψυχή weint u. jammert über individuelles Unglück, sondern (wie ein Schauspieler in seiner Rolle) nur ἡ ἔξω ἀνθρώπου σκιά (3, 2, 15, 48f). Streng getrennt u. ‚rein' davon gehalten ist ὁ ἀληθὴς ἄνθρωπος, der mit dem ἔνδον ἄνθρωπος identifiziert wird (1, 1, 10, 7f. 15). Enn. 6, 7, 5, 1/6, 19 werden noch präziser ‚drei Menschen' unterschieden: Ein Mensch im Geist, frei vom Körper, der dadurch geformte Mensch in der Körperwelt (6, 7, 5, 11/5) u. der dritte, dazwischen stehende Mensch; 6, 9, 7, 17f fordert, sich von allen Dingen τῶν ἔξω zurückzuziehen u. ἐπιστραφῆναι πρὸς τὸ εἴσω πάντη (dazu W. Beierwaltes [Hrsg.], Plotin über Ewigkeit u. Zeit[3] [1981] 75f). – Die Thematik eines i. M. ist in die individuelle Geschichte des Menschen eingebunden: ‚Und vor der Geburt waren wir dort (im Jenseits), wobei wir dort Menschen anderer Art waren (ἄνθρωποι ἄλλοι ὄντες), einige auch Götter, als reine Seelen u. Geist, der verbunden war mit dem ganzen Sein' (6, 4, 14, 17/20). Diesem ‚Menschen' näherte sich ἄλλος ἄνθρωπος (der Körper oder der untere Seelenteil, im Sinne des platonischen Menschen ἔξωθεν), ‚der sein wollte' (ebd. Z. 22f), u. umkleidete ihn. Wer den ‚Menschen' (also den obersten Seelenteil, neben αἴσθησις u. φύσις) ‚hochgehalten' hat (3, 4, 2, 16f), wird im nächsten Leben wieder Mensch, nicht Tier (vgl. Plat. Phaedo 80d/2d).

j. Porphyrios. In seiner nur fragmentarisch erhaltenen Schrift über das delphische ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ (zur Vorgeschichte Betz aO.) nimmt der Schüler u. Biograph Plotins ausdrücklich auf Platon, dessen Seelenbild u. seine Metapher ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος Bezug (A. Smith, Porphyrian studies since 1913: ANRW 2, 36, 2 [1987] 749/54; P. Courcelle, Connais-toi toi-même de Socrate à s. Bernard 1 [Paris 1974] 87/90; Pépin 104/6). Wie Platon, der Alc. 1, 130d ebenfalls schon Seelenkenntnis als Kenntnis des Menschen interpretiert (s. o. Sp. 271) u. mit der Inschrift verbunden hatte, versteht Porphyrios die Worte als Imperativ des Gottes, das eigentliche Wesen zu ergründen (Dörrie 451). Das Eigentliche des Menschen, die Seele, befindet sich sozusagen ‚im Hades' (Anspielung auf Od. 11, 602 [s. o. Sp. 271]: Porph. sent. 29 [17f Lamberz mit Par.]; *Grab der Seele). Im Exzerpt Joh. Stob. 3, 21, 28 (3, 581f W./H.) wird dieser Zustand erklärt mit dem Abstieg in den sichtbaren Menschen (ὁ ἐκτὸς ἄνθρωπος: ebd. [581, 17/23]; vgl. Plat. resp. 588d 10f). ‚Aufstieg' ist die Erkenntnis der ψυχή u. ihres Eigentlichen, des νοῦς. Porphyrios lobt Platon für die Genauigkeit seiner Unterscheidung von ἐντός (ergänzt durch: ἀθάνατος) ἄνθρωπος u. ἐκτὸς εἰκονικὸς ἄνθρωπος (Joh. Stob. aO. [582, 21f]). ‚Dem i. M. nämlich ist am παντέλειος νοῦς (sent. 22 [13, 14 L.]),

dem Nous in reiner Vollendung, gelegen, in dem der αὐτὸς ἄνθρωπος (die Idee des Menschen) ist, dessen Abbild jeder von uns ist; dem äußeren Abbild ἐκτὸς εἴδωλον ist aber gelegen am Bereich des Körpers u. des Besitzes‘ (Joh. Stob. aO. [582, 23/6]). In der zweiten Generation des Neuplatonismus findet sich mit diesen Worten die einzige ausführliche philosophische Bezugnahme auf Platons Metapher vom i. M.; das entspricht der von Theiler (Porphyrios 10 bzw. 171) konstatierten ‚Anthropozentrik‘ dieses Philosophen. Platons eher statisches Bild wird damit in die neuplatonische ‚Heimkehr‘-Thematik (ἀναφορά: Joh. Stob. aO. [582, 14]) einbezogen.

k. Jamblich u. spätere Neuplatoniker. In der Paraphrase von Plat. resp. 9, 588e 6/91e 5 ersetzt der Schüler des Porphyrios bezeichnenderweise den platonischen Ausdruck ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος durch ὁ ἐν ἡμῖν θεῖος ἄνθρωπος: Der ‚göttliche Mensch in uns‘ soll zum ‚Herren des vielköpfigen Wesens‘ gemacht werden (protr. 5 [62, 23/5 d. Pl. / 31, 26f Pist.], o. Sp. 269; vgl. ebd. 3 [46, 14/7 d. Pl. / 13, 23/14, 3 Pist.]). Natürlich liegt diese terminologische Präzision schon in der Linie des Textes, in dessen Paraphrase sie auftritt (s. o. Sp. 269). – Proklos umschreibt das platonische Seelenbild in seinem Kommentar zum ‚Staat‘ als Wesen ‚aus Mensch u. Löwe u. einem vielköpfigen Tier‘ (1, 292, 28/3, 1 Kroll; vgl. in Plat. Alc. 43. 160 [1, 35. 223 Segonds]). Die platonische Metapher verwendet er also nicht direkt. Synesios v. Kyrene beschreibt zwar reg. 10 (21 Terzaghi) die wünschenswerte μοναρχία ἐν τῇ ψυχῇ in Anspielung auf die Bilder der beiden niederen Seelenteile aus Plat. resp. 588c, aber vom herrschenden obersten redet er als ‚die in der Mitte über den Gegensätzen als König herrschende φύσις‘, vom νοῦς ohne expliziten Bezug auf das Motiv vom i. M. (zur βασιλεία des νοῦς Ch. Markschies, Platons König oder Vater Jesu Christi: M. Hengel / A. M. Schwemer [Hrsg.], Königsherrschaft Gottes u. himmlischer Kult [1991] 406f).

l. Zosimos v. Panopolis. Im letzten (28.) Buch seines alchemistischen Werkes an Theosebeia beschreibt der Autor des 3./4. Jh. (W. Gundel, Art. Alchemie: o. Bd. 1, 246f) im Rahmen seiner ‚eigenartigen Urmenschlehre‘ (Schenke 52), daß die *Chaldäer, Parther, Meder u. Hebräer den πρῶτον ἄνθρωπον Adam nennen (3, 29, 5 [CAG 2, 230] bzw. 8, 26 [H. M. Jackson, Zosimos of Panopolis. On the letter Omega (Missoula, Mont. 1978) 28f]). Dieser erste Mensch besteht aus zwei Teilen: Der σάρκινος Ἀδάμ werde, ‚entsprechend der sichtbaren Hülle‘, Thot (Θωύθ) genannt; der i. M. (ὁ δὲ ἔσω αὐτοῦ ἄνθρωπος ὁ πνευματικός), trägt dagegen einen nicht ermittelbaren eigentlichen Namen u. den Beinamen ‚Licht‘ (3, 49, 6 [CAG 2, 231] bzw. 10, 28 Jackson). Es folgt eine Allegorese der Fesseln des Prometheus (Hesiod. theog. 521f): Den ἔξω ἄνθρωπος des ersten Menschen vergleicht Zosimos mit der Fessel, mit der Zeus den Prometheus band. Pandora, die die Hebräer Eva nennen, stelle als ‚üble Gabe‘ des Zeus (Hesiod. op. 57f) die ‚andere Fessel‘ dar: Leib u. Frau seien die beiden Fesseln des i. M.; das Brüderpaar des klugen Prometheus u. des törichten Epimetheus (Hesiod. theog. 510/2) wird ebenfalls als εἰκών der Doppelheit von äußerem u. i. M., von σῶμα u. ψυχή bzw. νοῦς interpretiert (3, 49, 7 [CAG 2, 231] bzw. 12, 30 J.). Die Archonten (dazu Jackson aO. 30 im App. zu 11, 2) haben den ‚i. M.‘ ἐν παραδείσῳ überredet, sich den ‚äußeren Menschen‘ Thot - Adam, der aus den vier Elementen gebildet wurde u. aus der εἱμαρμένη stammt, anzuziehen (3, 49, 7 [CAG 2, 231] bzw. 12, 30 J.). Die durchgehenden Bezüge dieses Textabschnittes auf Hesiod u. die bibl. Genesis lassen vermuten, daß hier mit ἔσω αὐτοῦ ἄνθρωπος auch die paulinische Entgegensetzung aus 2 Cor. 4, 16 mit paganer Mythologie verbunden u. vor hermetischem Hintergrund ausgelegt werden sollte.

III. Jüdisch. a. Philon. Der alex. Pentateuch-Ausleger kennt zwar das Seelenbild der Politeia: quaest. in Ex. frg. Gr. 1, 19 (239 Petit: πολυκέφαλον θρέμμα; vgl. Plat. resp. 589b 1; Runia 310); ‚vielköpfig‘ als Metapher für die πάθη bzw. ἡδοναί: quaest. in Ex. 2, 100; somn. 2, 14; Gegensatz ἥμερος - ἄγριος: quod det. pot. insid. 110f; vgl. spec. leg. 4, 209; aetern. 96 u. ö.; Heckel 63_{128}; agr. 8/11; besonders an den Stellen, wo er ‚Ackerbaumetaphorik‘ verwendet, ist freilich kaum zu sagen, ob hier tatsächlich auf Platon angespielt ist (zu den Unterschieden von philonischer γεωργικὴ τέχνη u. platonischem ὥσπερ γεωργός [resp. 589b 2] Duchrow 83f). Anstelle von Platons Ausdruck ἐντὸς ἄνθρωπος verwendet Philon allerdings eine andere Terminologie u. lediglich zweimal die sehr verwandten Begriffe ἄνθρωπος ἐν ἀνθρώπῳ bzw. ἄνθρωπος ... ὁ ἐν ἑκάστῳ ἡμῶν (s. u. Sp. 277). Trotzdem ist er der erste uns bekannte Autor, der durchgängig Be-

griffsprägungen der Vorstellung vom i. M. in seinen Darlegungen verwendet. Dabei treten folgende Synonymbegriffe auf: 1) In den meisten Fällen spricht er vom ὁ πρὸς / κατ' ἀλήθειαν ἄνθρωπος. In Modifikation einer Differenzierung H. Leisegangs (Der hl. Geist 1, 1 [1919] 78/81) können hierbei drei zusammenhängende Bedeutungen unterschieden werden: a) Einerseits ist der ‚wahre Mensch' die ‚Idee' des Menschen in der Ideenwelt, ὁ καθαρώτατος νοῦς (vgl. fug. et inv. 71). Diese Idee ist νοητός, ἀσώματος, weder männlich noch weiblich u. unvergänglich (ἄφθαρτος φύσει: opif. m. 134; vgl. P. Courcelle, ‚Verus homo': Studi classici, Festschr. Q. Cataudella 2 [Catania 1972] 517/27; Ch. Kannengiesser, Philon et les pères sur la double création de l'homme: Philon d'Alexandrie. Coll. nat. CNRS Lyon 1966 [Paris 1967] 277/97; Ch. Markschies, Valentinus Gnosticus? [1992] 19/21; D. T. Runia, God and man in Philo of Alex.: JournTheolStud NS 39 [1988] 67 bzw.: ders., Exegesis and philosophy [Aldershot 1990] nr. 12, 67; Th. H. Tobin, The creation of man [Washington 1983]). Dazu gehören in gewissem Sinne auch die Stellen, in denen dieser Begriff das ‚Ideal des Weisen im stoischen u. des Gerechten im jüd. Sinne' (Leisegang aO. 80) umschreibt: gig. 33; spec. leg. 1, 303. Den ‚wahren Menschen' zeichnen *Gerechtigkeit u. *Hoffnung aus u. machen den Unterschied zum menschenähnlichen Tier aus (Abr. 8). b) Andererseits bezeichnet ‚wahrer Mensch' den νοῦς des irdischen Menschen: Gott schuf den λόγος im Menschen ‚nach dem Bilde' des göttlichen λόγος (R. Mortley: o. Bd. 11, 478/80) als τὸν καθ' ἕκαστον ἡμῶν νοῦν, ὃς δὴ κυρίως καὶ πρὸς ἀλήθειαν ἄνθρωπός ἐστι, als dritten τύπος (quis rer. div. her. 231). Νοῦς bezeichnet als ὁ πρὸς ἀλήθειαν ἄνθρωπος: quod det. pot. insid. 22f; plant. 42 u. quod det. pot. insid. 83: νοῦς καὶ λόγος. Der ‚wahre Mensch' wird auch als Priester der λογικὴ ψυχή beschrieben (somn. 1, 215: ἧς ἱερεὺς ὁ πρὸς ἀλήθειαν ἄνθρωπος). c) Zum dritten kann der Ausdruck ‚wahrer Mensch' die Funktion des *Gewissens beschreiben: quod det. pot. insid. 23; fug. 131; vgl. H.-J. Eckstein, Der Begriff Syneidesis bei Paulus (1983) 125f. Neben diesen Bedeutungen stehen folgende Funktionen: Der Terminus wird als Interpretament in der Exegese verwendet: opif. m. 136 (vgl. virt. 203) versteht Philon ‚Adam' als ‚wahren Menschen'; Abr. 8: ‚Enosch' (zu Mose vgl. Leisegang aO. 80_5); gig. 32f den ἄνθρωπος ἄνθρωπος aus Lev. 18, 6 als ὁ πρὸς ἀλήθειαν ἄνθρωπος (vgl. Orig. in Num. hom. 30, 2 [GCS Orig. 7, 227f], zurückgewiesen Aug. loc. hept. 4, 92 [CCL 33, 441]). Der Begriff ‚wahrer Mensch' wird auch zur Deutung der Philosophiegeschichte herangezogen: Diogenes frage mit seinem ἄνθρωπον ζητῶ (Diog. L. 6, 41) ebenfalls nach dem ‚wahren Menschen' (gig. 33). – 2) Philon bezeichnet den von Gott geschaffenen ‚vernünftigen' Seelenteil gelegentlich einfach als ‚Mensch': fug. et inv. 68/72; somn. 2, 267. Neben dieser exklusiven Redeweise stehen komparative Ausdrücke; Jos. 71 nennt er ἡ ἐν ἐμαυτῷ διάνοια den ‚besseren Teil' (vgl. quod det. pot. insid. 83). – 3) Mehrfach wird ὁ 'Αδάμ wie leg. all. 1, 92 erläutert: τουτέστιν ὁ νοῦς; vgl. ebd. 1, 90; 3, 246; cherub. 57; plant. 46; quis rer. div. her. 52. – 4) Als weitere synonyme Bezeichnungen verwendet Philon: ἄνθρωπος ... ὁ ἐν ἑκάστῳ ἡμῶν: agr. 9; ὁ ἀληθινὸς ἄνθρωπος als ὁ ἐπὶ ψυχῆς ἔλεγχος bezeichnet: fug. et. inv. 131 (vgl. dazu decal. 87); ἄνθρωπος ἐν ἀνθρώπῳ vom νοῦς: congr. erud. gr. 97; ὁ μὲν κατ' ἐξοχὴν ἄνθρωπος: fug. et inv. 72. – Hier liegt also eine sehr auffällige Konzentration von synonymen Begriffen für die Vorstellung eines i. M. vor; ob sie in ihrer Zeit ungewöhnlich war, läßt sich angesichts der großen Verluste gerade an mittelplatonischer Literatur kaum mehr entscheiden. Von einem ‚Aufstieg der Metapher' (i. M.) bei Philon zu reden (Heckel 42/74), ist terminologisch nicht unproblematisch: Philon verwendet den platonischen Begriff des i. M. eben nicht, sondern prägt andere Ausdrücke. Warum er sich bei deren Bildung nicht auf Platons Terminus i. M., den er ja gekannt haben muß (s. o. Sp. 276), bezog, wissen wir nicht. Natürlich gibt es zwischen Platon u. Philon im Bild eines i. M. Ähnlichkeiten (Heckel 61/4. 69f); aber erst Philon verwendet diese Vorstellung wirklich häufiger. Gegenüber Platons Gleichnis hat sich allerdings der Abstand zwischen dem i. M. u. seinem Körper erheblich verschärft (Duchrow 90).

b. Rabbinische Literatur. In ihr läßt sich die Verbindung i. M. bisher nicht nachweisen; die mehrfach belegte sprichwortartige (G. F. Moore, Judaism in the first centuries of the Christian era 2 [Cambridge 1927] 191) Sentenz ‚tôkô kĕvārô' (‚sein Inneres wie sein Äußeres': bBerakot 28a; bJoma 72b) stellt keine Parallele dar.

B. Christlich. I. Neues Testament. a. Paulus. 1. Terminus. Paulus spricht vom i. M. wohl erstmals in der griech. Literatur als ἔσω ἄνθρωπος, zuerst 2 Cor. 4, 16 (55/56 nC.) u. höchstens zwei Jahre später Rom. 7, 22 (56/57; Rom. 7, 22: secundum interiorem hominem [Vet. Lat. = Vulg.]; 2 Cor. 4, 16: qui interior est [Vet. Lat.]; is qui intus est [Vulg.; diese ‚Fassung des Hieronymus … hat sich in der christl. Latinität nie durchzusetzen vermocht, weder im allgemeinen Gebrauch noch in der Sprache der Liturgie': Hiltbrunner 56; Eph. 3, 16: in interiore homine [Vet. Lat. = Vulg.]). – Woher Paulus die begriffliche Entgegensetzung von ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος u. ὁ ἔσω ἡμῶν (scil. ἄνθρωπος; nebeneinander nur 2 Cor. 4, 16) übernahm, ist umstritten (zur Forschungsgeschichte Jewett 391/401; Heckel 4/9). Bei der Antwort muß zwischen der Vorstellung vom i. M. u. dem Terminus ἔσω ἄνθρωπος unterschieden werden. Leichter erklärbar ist die Herkunft 1) der Vorstellung: Die Mehrzahl der Ausleger plädiert für das hellenist. Judentum in unterschiedlicher Akzentsetzung (so zB. J. Jeremias, Art. ἄνθρωπος κτλ.: ThWbNT 1 [1933] 366, der hier allerdings Reitzenstein, Myst. Rel. 354/7 folgt; Duchrow 80/92 rechnet mit einer, chronologisch freilich kaum möglichen, Traditionslinie von Platon über Philon zu Paulus; vgl. u. Sp. 297 die jüd.-hellenist. Auslegung bei Eusebios); 2) des Begriffs ἔσω ἄνθρωπος, der sich so weder bei Platon noch bei Philon findet; man deutet ihn dagegen jetzt überwiegend als ‚catchword', das Paulus aus der Terminologie seiner korinthischen Gegner übernahm (Jewett 398. 460). Heckel 102/24 postuliert für 2 Cor. 4, 16/5, 10 einen größeren Zusammenhang von übernommenen Traditionen. Da die Begriffe ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος bzw. ὁ ἔσω ἡμῶν aber (im Unterschied etwa zur ‚Bekleidungsmetaphorik' ebd. 5, 3/9) vorpaulinisch nicht belegt sind (ThesLGr s. v.; daher weicht K. Prümm, Diakonia Pneumatos 1 [1967] 434/40 auf ‚gesprochenes Alltagsgriechisch' aus), handelt es sich möglicherweise nicht um eine aufgeschnappte Wendung, sondern um eine ad hoc vorgenommene Wortprägung des Paulus für die längst bekannte Vorstellung. Gerade weil die Vorstellung vom i. M. terminologisch nicht eindeutig festgelegt war, war entweder bei den Gegnern der ‚Wechsel von ἐντός … bei Platon zum ἔσω' (Heckel 64) oder eben die Neubildung durch Paulus so einfach möglich. Die Ableitung aus der platonisch-philonischen Tradition wurde bisher lediglich von H. P. Rüger bestritten (Hieronymus, die Rabbinen u. Paulus: ZNW 68 [1977] 132/7), der das Begriffspaar von der Entgegensetzung des guten u. des bösen Triebes (yēṣer ṭôv bzw. yēṣer hārā') ableitete (s. u. Sp. 299).

2. Zur Begriffsbedeutung. a. 2 Cor. 4, 16. Die beiden paulinischen Belege des ἔσω ἄνθρωπος müssen getrennt interpretiert werden. 2 Cor. 4, 16 stellt ganz realistisch die Vernichtung (διαφθείρεται) des Körpers im apostolischen Amt (4, 1. 16: οὐκ ἐγκακοῦμεν) der täglichen Erneuerung des i. M. gegenüber. Mit dem zu ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος parallelen Begriff θνητὴ σάρξ (4, 11) ist aber noch eine tiefere Dimension (‚sarkische') allgemeinmenschlicher Existenz angesprochen. Der Apostel trägt damit die νέκρωσις Jesu am Körper (4, 10f; zur Auslegung V. P. Furnish, II Corinthians² = Anchor Bible 32 A [Garden City, N. Y. 1984] 289). Den dazu konträren Ausdruck i. M. interpretiert R. Bultmann (Theologie des NT⁸ [1980] 204; ähnlich Furnish aO. 289) als ‚das durch das πνεῦμα verwandelte Ich' (vgl. 2 Cor. 5, 5: ἀρραβὼν τοῦ πνεύματος). Dieses ‚Ich' ist der Ort, wo ἡ ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως, die der Apostel (4, 7) sub contrario erfährt, wirkt (so u. a. Ch. Wolff: TheolHdKomm 8 [1989] 99f); durch den lebendigmachenden Geist werden die Glaubenden in die δόξα κυρίου (2 Cor. 3, 18) verwandelt. Diese Interpretation des Begriffes ἔσω ἄνθρωπος als ‚gewandeltes Ich' ebd. 4, 16 kann natürlich nicht aus platonisch-philonischer Begriffstradition abgeleitet werden. Vor allem die (notwendige) ‚tägliche Erneuerung' würde kaum dazu passen (Heckel 147); Paulus spricht nicht über einen Gegensatz zwischen einem ‚eigentlichen u. uneigentlichen Menschen' (N. Walter, Art. ἔσω κτλ.: ExegWbNT 2 [1992] 164). Wenn der Begriff also ursprünglich aus popularphilosophischer, philonischer oder sonstiger ähnlicher (zu postulierender) jüd.-hellenist. Tradition nach 2 Cor. übernommen wurde, ist er radikal uminterpretiert worden. – Der apokryphe Briefwechsel Paulus - Seneca umschreibt dieses ‚Ich' wie Col. 3, 10 (τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον [scil. ἄνθρωπον]) u. Eph. 4, 24 als einen novum hominem sine corruptela perpetuum animal (14, 15; Text u. Komm. bei P. L. Bocciolini, Epistolario apocrifo di Seneca e San Paolo [Firenze 1985] 70. 151f).

β. Rom. 7, 22. Es ist umstritten, ob in Rom. 7, 22 mit dem Ausdruck ἔσω ἄνθρωπος

im Gegensatz zu 2 Cor. 4, 16 die Situation des vorchristl. Menschen unter dem Gesetz gemeint ist (allerdings aus dem Blickwinkel des Christen; so im Anschluß an R. Bultmann vor allem W. G. Kümmel, Römer 7 u. die Bekehrung des Paulus[2] [1974]), oder gerade, mit Berufung auf den anderen paulinischen Beleg, die paulinische Erfahrung als Christ beschrieben sei (so u. a. J. D. G. Dunn, Rom. 7, 14/25 in the theology of Paul: TheolZs 31 [1975] 257/73; ders., Romans 1/8. World Biblical Commentary 38A [Dallas 1988] 382; zur Auslegungsgeschichte Lichtenberger 17/119). Da am Text die Bezüge auf Adams Fall deutlich zu erkennen sind (ebd. 139/48. 173/81; so auch einige altkirchliche Ausleger: Kümmel aO. 85f; K. H. Schelkle, Paulus. Lehrer der Väter [1956] 238f), wird man aber unter ἔσω ἄνθρωπος kaum ‚den im Geist erneuerten νοῦς' verstehen wollen (wie Dunn aO. 263). Eine reine Identifikation von i. M. u. νοῦς (so allerdings zB. R. Bultmann, Römer 7 u. die Anthropologie des Paulus: ders., Exegetica [1967] 202f; Jewett 388; Heitsch 37_{101} u. Heckel 193: ‚Eine Bedeutungsnuance wird durch den Kontext nicht vorbereitet') scheidet mE. schon deshalb aus, weil Rom. 7, 22f zwei Termini verwendet werden (der Mensch stimmt dem Gesetz Gottes κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον zu; aber in den Gliedern widerstreitet dem νόμος τοῦ νοός μου ein ἕτερος νόμος). Ich schlage folgende Differenzierung vor: ἔσω ἄνθρωπος ist der Mensch, wie Gott ihn gemeint hat (so Walter aO. 163: eine ‚abstrakte, gedachte Größe ..., das, was der Mensch eigentlich sein sollte, im Unterschied vom Menschen, als der er in Wahrheit existiert'; O. Hofius, Paulusstudien [1989] 59_{31}); νοῦς ist als das Denken ein Teil bzw. eine Funktion dieses Menschen, wie ihn Gott gemeint hat. Da im weiteren Verlauf des Römerbriefes mehrfach vom νοῦς, aber nicht mehr vom ἔσω ἄνθρωπος geredet wird (11, 34; 12, 2; 14, 5), ist eine exakte Definition nur schwer möglich. Die νοῦς u. ἔσω ἄνθρωπος identifizierende altkirchliche (u. moderne) Auslegung (s. u. Sp. 303) erklärt sich mE. durch das konventionelle, aber eben nicht paulinische Verständnis des Begriffes i. M. Vielleicht hat die Glosse (so ausführlich Lichtenberger 162/72) Rom. 7, 25b mit ihrer Entgegensetzung von σάρξ u. νοῦς die Identifikation von νοῦς u. ἔσω ἄνθρωπος unterstützt. – Die Sünde herrscht in den Gliedern u. siegt über den νοῦς, somit über den ἔσω ἄνθρωπος: οὐ γὰρ ὃ θέλω τοῦτο πράσσω, ἀλλ' ὃ μισῶ τοῦτο ποιῶ (Rom. 7, 15. 19; vgl. Gal. 5, 17; zur kontroversen Diskussion über die Sentenz Eurip. Med. 1078/80 vgl. Heitsch 10/22). Der schwere Konflikt zwischen dem von Gott gemeinten ‚Ich' u. dem vorfindlichen, geschichtlichen ‚Ich' wird verharmlost, wenn man ihn nur auf einen Teilbereich der atl. Gebote u. die ἐπιθυμία (dazu Lichtenberger 265/84) beschränkt, so E. P. Sanders, Paul (Oxford / New York 1991) 96 gegen Bultmann, Römer aO. 202/9. Im Vergleich zur vorpaulinischen Tradition der Vorstellung vom i. M. fällt hier ihre entschlossene Umprägung durch den Apostel auf: Die Zustimmung zum Gesollten κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον bleibt für das Tun folgenlos, weil der Mensch unter der Herrschaft der Sünde steht.

b. Sonstige ntl. Schriften. In der Tradition von 2 Cor. 4, 16 steht Eph. 3, 16 (κραταιωθῆναι διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον). Die örtliche Präzisierung in v. 17 (ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν) zeigt, daß auch der Vf. des Epheserbriefes den ἔσω ἄνθρωπος nicht mit dem νοῦς, sondern mit dem Herzen identifizierte (N. A. Dahl, Cosmic dimensions and religious knowledge: Jesus u. Paulus, Festschr. W. G. Kümmel [1975] 71). Bekanntschaft mit einer ‚platonisch-philonischen Tradition' ist also hier eher unwahrscheinlich (Heckel 217). Die Formulierung aus 1 Petr. 3, 4: ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος, wird überwiegend als ‚Fortbildung der Metapher vom i. M.' (Belege: Heckel 219_{17}) verstanden. Ob in der ‚Dreigestaltigen Protennoia' (NHC XIII, 1) eine Anspielung auf 1 Petr. 3, 4 vorliegt, hängt von der Textrekonstruktion ab: Nach G. Schenkes Ergänzung rettet der Gedanke die Glaubenden ‚[kata prōme ḫm pen] ḫēt', ‚[hinsichtlich (vgl. Rom. 7, 22) des] verborgenen [Menschen in unserem] Herzen' (NHC XIII 36, 35f [TU 132, 28 Schenke]; anders J. D. Turner: Ch. W. Hedrick [Hrsg.], Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII = NHStudies 28 [Leiden 1990] 404).

II. Patristische Zeit. a. Apostolische Väter u. Apokryphen des NT. Der 2. Clemensbrief u. das Evangelium Thomae (NHC II, 2) haben eine vergleichbare Fassung eines sechsfach überlieferten apokryphen Herrenwortes (A. Resch, Agrapha[2] = TU 30 [1906] 93/6). 2 Clem. 12, 2 wird es als Antwort auf die Frage gegeben, wann das Reich Gottes

komme: ὅταν ἔσται τὰ δύο ἕν, καὶ τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω, καὶ τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ. Dort ist erläutert: ‚Die Seele bedeutet das Innere, das Äußere bedeutet den Leib' (ebd. 12, 4; vgl. R. Warns, Untersuchungen zum 2. Clemens-Brief, Diss. Marburg [1987] 428/65bis). Ev. Thom. 22 (37, 25/7 Ménard) wird als Voraussetzung für den Eingang in das Königreich genannt, daß die Jünger ‚das Innere (ḥoyn) wie das Äußere (bol) machen u. das Äußere wie das Innere'. Die weiteren Fassungen des Logions (Warns aO. 432f; 433_{7703} [Lit.]) enthalten das Gegensatzpaar ‚Innen - Außen' nicht; als selbständiger Spruch dagegen Act. Thom. 147 (griech.: τὸν ἐντὸς ἐκτὸς πεποίηκα καὶ τὸ ἐκτός, nach Cod. Paris. gr. 764 u. 1613: διὰ τοῦ ἐντὸς ἀνθρώπου [AAA 2, 2, 256, 11 mit App. zSt.]; syr. 282 Wright); Brontē (NHC VI 20, 19f); Testim. Ver. (NHC IX 68, 17f) u. im Liber Graduum (10, 3 [PSyr 3, 253]). Nach Warns aO. 446 hat der Spruch ursprünglich einen enkratischen Sinn. Diese Tendenz hat die Vorstellung auch in den Acta Andreae, die das göttliche Element, das in den Körper fällt, als ἄνθρωπος bezeichnen (zB. 42 [CC-Apocr 6, 497]: ὁ ἐν σοὶ … ἄνθρωπος; vgl. J.-M. Prieur: Hennecke / Schneem.[5] 2, 103). Es wird auch ‚innerer Mann' (ἔσω ἀνήρ) genannt, ‚dessentwegen das ganze μυστήριον τῆς οἰκονομίας vollendet wurde' (Act. Andr. 16 [463, 9f]). – Die Verbindung ἔσωθέν τε καὶ ἔξωθεν auch Ign. Rom. 3, 2.

b. Schriften aus Nag Hammadi u. übrige gnostische Literatur. An einer Reihe von Stellen in der gnostischen Literatur finden sich Bezüge auf die paulinische Metapher: Nach dem ‚Brief des Petrus an Philippus' streiten die Archonten mit dem i. M. (NHC VIII 137, 21f: ‚pirōme etsahoyn'). Der Kampf kann bestanden werden, weil der i. M. (so H.-G. Bethge: Hennecke / Schneem.[5] 1, 279) mit ‚dem Meinigen' (scil. des Erlösers: ‚pōi' [NHC VIII 136, 22f]) identifiziert ist. Die ‚Ode an Norea' lokalisiert ‚Adamas', den ‚Vater des Nous' (NHC IX 7, 25f) u. ‚Vater des Alls' ‚in allen von den Adams' (ebd. 29, 1: ‚etmpsanhoyn nnadamas'): Adamas bildet den ‚inneren Adam'. In der ‚Interpretation der Gnosis' wird dagegen der Leib als zeitweilige Behausung der Archonten u. ἐξουσίαι vorgestellt, während der ‚Mensch, der darinnen ist' (prō[me e]hihoyn [NHC XI 6, 33]; E. H. Pagels / J. D. Turner: Hedrick aO. 78f erwägen Anspielung auf ἔσω ἄνθρωπος) in die πλάσις eingekerkert ist (ōtp). Log. 123 des Philippos-Evangeliums fehlt der explizite Gegenbegriff zum ‚sichtbaren (scil. äußeren) Menschen' (‚prōme etoyoneh ebol' [NHC II 82, 33]); trotzdem sind die Bezüge auf Rom. 7 deutlich (vgl. ebd. 83, 28: ‚Was wir wollen, tun wir nicht', u. Rom. 7, 15f. 19f). Die Verbindung ‚vollkommener (τέλειος) Mensch' wird zuerst von Christus (log. 15. 116 [NHC II 55, 12. 80, 4]; 102 [ebd. 76, 1]: Christus als wahrer [ἀληθινός] Mensch), dann aber auch von seiner Gemeinde gebraucht (log. 40 [60, 23f]). Zu den weiteren Synonym-Verbindungen wie ‚wahrer Mensch', ‚Mensch der Wahrheit', ‚vollkommener' bzw. ‚unsterblicher Mensch' F. Siegert, Nag-Hammadi-Register (1982) 74; Liste weiterer Begriffe, die freilich kritisch zu sichten wäre, bei H. Jonas, Gnosis u. spätantiker Geist 1[3] (1964) 210/2. – Außerdem sind hier drei nichtgnostische Texte zu nennen, von denen sich Versionen in Nag Hammadi fanden: Zunächst die von H.-M. Schenke: OrLitZ 69 (1974) 236/42 identifizierte, allerdings außerordentlich fehlerhafte ‚Anfänger'-Übersetzung von Plat. resp. 588b1/9b3 in NHC VI, 5 (L. Painchaud, Frg. de la République de Platon [NH VI, 5] [Québec 1983]; zum Text Jackson 204/11): τοῦ ἀνθρώπου (resp. 589a 8) ist als possessiver Genetiv zu ἐντός verstanden u. als ‚foyn mprōme' wiedergegeben (NHC VI 51, 15; in der sahid. Übers. von Rom. 7, 22 dagegen ‚kata parōme ethihoyn [4, 74 Horner] bzw. 2 Cor. 4, 16 ‚penkerōme ethibol […] alla penhoyn' [334]). Damit zeigt sich deutlich, daß der Übersetzer den Terminus i. M. nicht identifiziert (u. entsprechend nicht übersetzt) hat. Da nicht einmal sicher ist, ob der ganze Abschnitt als Platon-Text verstanden wurde (zu diesem Problem Jackson 205f), belegt er gerade, wie wenig man die platonische Metapher, auch als der paulinische Begriff längst allgemein verbreitet war, als Parallele wahrnahm. Dagegen trägt die kopt. Übersetzung in den 392. Spruch der Sextus-Sentenzen (τὸν φιλόσοφον οὐ τὸν χρηματισμὸν ἐλευθεροῦν δεῖ, ἀλλὰ τὴν ψυχήν) den Begriff ein: ‚Der Philosoph, der ein äußerer Leib ist, ist nicht der, der verdient, geehrt zu werden, aber der Philosoph entsprechend des i. M.' (‚alla filosofos kata prōme etnpsahoyn': NHC XII 34*, 16/21). Die Übersetzung von ψυχή durch ‚rōme etnpsahoyn' stellt nicht nur einen besseren Anschluß an die erste Satzhälfte

(‚äußerer Leib') dar (so F. Wisse: Hedrick aO. 326), sondern folgt der lexikalischen Konvention (s. u. Sp. 311). Zur kopt. Fassung des Asclepius (NHC VI 69, 23/5) vgl. o. Sp. 272. – Die sechs Belege der paulinischen Verbindung bei Irenäus zeigen, daß der Begriff im Rahmen valentinianischer Paulus-Exegese eine wichtige Rolle spielte. (Valentinianische) Gnostiker behaupten, daß sie wegen der Samen-Substanz das geistige Pleroma erkennen könnten, indem ihnen der i. M. den wahren Vater zeige (eo homine qui est intus demonstrante eis verum Patrem: Iren. haer. 2, 19, 2 [SC 294, 186/8]). Offensichtlich bezieht sich der Autor damit auf eine valentinianische Auslegung, die unter dem paulinischen ἔσω ἄνθρωπος den erkenntnis- u. heilbringenden Samen in den Pneumatikern verstand (ebenso im Basilidianer-Referat Hippol. ref. 7, 27, 5f). Explizit wird das Iren. haer. 1, 21, 4 (SC 264, 304) deutlich (Epiph. haer. 34, 20, 10 [GCS Epiph. 2, 37] den Markosianern zugeschrieben): Die ἐπίγνωσις der ‚unaussprechlichen Größe' ist vollkommene Erlösung des i. M. (τοῦ ἔνδον ἀν. bzw. interioris hominis; dieser Begriff auch bei Clemens v. Alex., Eusebios bzw. Gregor v. Nyssa; s. u. Sp. 288); interessanterweise treten an dieser Stelle unmittelbar hintereinander zwei verschiedene, aber, wie die lat. Übersetzung zeigt, inhaltlich synonyme Begriffe der Vorstellung i. M. auf: vgl. ἀπολύτρωσις τοῦ ἔνδον ἀνθρώπου (Epiph. aO.; λυτροῦσθαι γὰρ διὰ γνώσεως τὸν ἔσω ἄνθρωπον: ebd. 34, 20, 12 [37, 18f]). Auch im Eucharistie-Gebet des Markus (Iren. haer. 1, 13, 2 [SC 264, 192]; Epiph. haer. 34, 2, 3 [GCS Epiph. 2, 6]; vgl. Hippol. ref. 6, 40, 2; Ev. Philipp. log. 100 [NHC II 75, 18/21 Layton; dort aber Aneignung des τέλειος ἄνθρωπος, dazu H.-G. Gaffron, Studien zum kopt. Philippus-Evangelium, Diss. Bonn (1969) 174/6]) wird um die Mehrung der Erkenntnis des intus homo bzw. ἔσω ἄνθρωπος gebeten. Haer. 2, 30, 7 (SC 294, 314) referiert Irenäus eine (wohl valentinianische) Auslegung der Entrückungsschilderung aus 2 Cor. 12, 2/4 auf den i. M. des Paulus. Diese Exegese nahmen die Valentinianer auch als Präfiguration ihres eigenen Schicksals: Haer. 1, 21, 5 (264, 304) berichtet Irenäus von einer Totensalbung, damit der interior homo erlöst wird, während der Leib der kreatürlichen Welt u. die Seele dem Demiurgen zurückgegeben wird. Der interior homo läßt hier seinen Körper zurück, um ad supercaelestem locum zu gelangen (ὑπερουράνιος τόπος: Plat. Phaedr. 247c 3; ebenso Tert. adv. Val. 32, 2 [SC 280, 144]). Epiphanius fragt den Valentinianer Herakleon ironisch: τὸν δὲ ἐσώτατόν σου ἄνθρωπον πόθεν scil. εἴληφας (haer. 36, 4, 3 [2^2, 47, 23f]). Das bezieht sich auf die etwas später referierte Ansicht des Gnostikers, der Mensch stelle eine μίξις von pneumatischem, psychischem u. hylischem Element, von dem ἔσω ἄνθρωπος (aus dem ἄνωθεν πλήρωμα) mit einem ‚zweiten' u. ‚dritten' ἔξω ἄνθρωπος dar (ebd. 36, 5, 4 [49, 2/5]; vgl. 36, 2, 8 [46, 11f]: τὸν ἔσω ἄνθρωπον, ⟨τὸν⟩ ἐσώτερον ψυχῆς καὶ σώματος). Vermutlich ebenfalls valentinianischen Gnostikern schreibt Irenäus die Ansicht zu, weder Seele noch Körper könnten das ewige Leben aufnehmen, sondern nur der homo interior, was der sensus (entspricht νοῦς) sei (haer. 5, 19, 2 [SC 153, 252]). Die Nachricht ist vor allem deswegen interessant, weil sie explizit die Gleichung zwischen i. M. u. ψυχή bestreitet; die Unsterblichkeit des i. M. im Kontrast zur Materie zu lehren war natürlich weit verbreitet. – Wenn nach Hippol. ref. 6, 34, 5 der i. M. bei den Valentinianern auch als ὁ ψυχικός ausgelegt wird, dann dürfte dies mit der von E. H. Pagels (The Johannine Gospel in gnostic exegesis. Heracleon's commentary on John [Nashville 1973]) beobachteten Auslegung auf allen drei Stufen der Menschenklassenlehre bzw. einem Dualismus innerhalb des i. M. (C. Colpe, Art. Gnosis II: o. Bd. 11, 540/2) zusammenhängen. Exc. Theodt. 51, 1 wird ebenfalls von einem ‚Menschen im Menschen' (dazu Philo congr. 97; s. o. Sp. 278) als einem ψυχικὸς ἐν χοϊκῷ gesprochen (der i. M. ist also nicht mit dem höheren Seelenteil identifiziert). Daß Valentin selbst die Metapher verwendete, ist mE. unwahrscheinlich (zur Nachricht Hippol. ref. 6, 34, 7 u. 10, 13, 3 vgl. Markschies, Valentinus aO. [o. Sp. 277] 74. 78). In die Naassener-Predigt hat Reitzenstein eine Auslegung von Jes. 28, 16 u. Ps. 117, 22 auf den ἔσω ἄνθρωπος konjiziert (ref. 5, 7, 35f [GCS Hippol. 3, 87, 152]; anders M. Marcovich in seiner Ausgabe [PTS 25, 152f]; auf die Frage nach dem literarkritischen Ort des Zitates kann hier nicht eingegangen werden): In den irdischen Menschen fiel vom himmlischen Menschen Adamas ein Same. Für die Nachricht Hippolyts, Marcion habe Christus ἔσω ἄνθρωπος genannt (ref. 10, 19, 3), hat Harnack, Marcion 209/15 konjiziert:

ὃν ⟨τὸν⟩ μέσον {ἄνθρωπον} καλεῖ. Diese Bezeichnung will er vor dem Hintergrund der Rede von Christus als μέσον bei dem syr. Marcioniten Prepon (ref. 7, 31, 6) verstehen (ders., Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott² = TU 45 [1924] 333*f; wenn man den Begriff dagegen halten will, wäre er im Sinne einer Rede von interior substantia Christi [Tert. adv. Marc. 3, 8, 3; vgl. 4, 27, 3; Harnack aO. 286*] zu verstehen). Die marcionitische Kirche hat den paulinischen Begriff, wenn die (späte) Polemik PsTert. carm. adv. Marc. 5, 87/90 zutrifft, auf das Gemeindeglied bezogen, dessen i. M. gerettet wird, während der vetus homo, quem dicitis hostem, zugrundegehe (vgl. ebd. 5, 40). Das ist dann freilich ‚allgemeingnostisch'. – Da der weitaus größte Teil der Literatur des 2. Jh. verloren ist, darf aus diesem Befund nicht geschlossen werden, die Metapher i. M. sei bei den Gnostikern ‚ins Exil gegangen' u. die nichtgnostischen Theologen hätten sie daher nicht verwendet (so Heckel 226; dagegen sprechen schon Tertullian u. Clemens [s. u. Sp. 287/9]).

c. Tertullian. Im Vergleich zur vorhergehenden terminologischen Unsicherheit äußerst präzise bestimmt Tertullian in De anima den homo interior als die in Körperform verdichtete (9, 7: effigies humana, daher homo interior) Form der Seele (9, 7f; vgl. dazu J. H. Waszink im Komm. [Amsterdam 1947] 193/5). So kann der Autor die Gleichheit der Vokabel homo in 2 Cor. 4, 16 als Formgleichheit erklären. Eine ausführliche Widerlegung o. Sp. 286 referierter gnostischer Ansichten über diese Stelle findet sich res. 40: Schon die Interpretation auf ‚duos homines' wird abgewiesen (ebd. 40, 2), weil weder die Seele noch der Körper für sich seien (ebd. 16, 10f: caro als homo exterior bezeichnet; vgl. 43, 6; adv. Marc. 4, 27, 2): Die Seele wurde iam homini appellato eingesät; der unbeseelte Körper ist lediglich cadaver (res. 40, 3). Der Begriff homo dient als eine Art consertarum substantiarum duarum ... fibula (ebd.). Die genaue Füllung des Begriffes i. M. unterscheidet sich nun etwas von der höchstens einige Jahre zuvor abgefaßten Seelen-Schrift (vJ. 208/12, vgl. R. Braun, Deus Christianorum² [Paris 1977] 572f) u. nähert sich einer Deutung auf den νοῦς an. Tertullian referiert als Ansicht des Apostels, daß dieser den Ausdruck eher auf mens u. animus als auf anima bezogen u. nicht als substantia, sondern als substantiae sapor verstanden wissen wollte (res. 40, 4). Der i. M. sei von Paulus (Eph. 3, 16f) im *Herzen angesiedelt (res. 40, 5; vgl. J. B. Bauer: ders. / Felber 1112). Die tägliche renovatio (2 Cor. 4, 16) wird als Fortschritt fide et disciplina verstanden (res. 40, 7). Die Stelle dürfe nicht als Argument gegen die leibliche Auferstehung genommen werden (vgl. adv. Marc. 5, 11, 16). Die Tätigkeiten der fünf Sinne sind exterioris hominis ministeria für den i. M. (cor. 5, 2); der Körper ist domicilium interioris hominis (ieiun. 6, 1). Scorp. 13, 7 wird 2 Cor. 4, 16 auf die Martyrien (vi persecutionum) des Paulus gedeutet; die renovatio deutet er ebd. auf die Seele, die durch die *Hoffnung auf die Verheißungen (spe promissionum) erneuert wird.

d. Clemens Alexandrinus. Der alex. Theologe scheint als erster die bewußte Synthese zwischen platonischer u. paulinischer Vorstellung vom i. M. vollzogen zu haben: Paed. 3, 1 (GCS Clem. Alex. 1³, 236, 5) referiert er die platonische dreifache Gliederung der Seele u. paraphrasiert resp. 589ab: τὸ νοερόν bzw. λογιστικόν herrsche (ἄρχων) als ὁ ἄνθρωπος ... ὁ ἔνδον über den ‚sichtbaren Menschen' (dazu allgemein D. Wyrwa, Die christl. Platonaneignung in den Stromateis des Clemens v. Alex. [1983] 5/8). Paed. 3, 2 (237, 6) setzt dazu die Christologie des Philipper-Hymnus in Beziehung: Die μορφὴ δούλου Christi, sein ἐκτὸς ἄνθρωπος, das angenommene Fleisch, wird aus Knechtschaft erlöst u. unsterblich gemacht (dazu Grillmeier 1, 263 mit Anm. 105): ‚Die christologische Bedeutung einer Anwendung dieser Unterscheidung', scil. ἔξω - ἔσω ἄνθρωπος, ‚auf Christus ist einsichtig. Wenn der i. M. als das eigentliche Wesen des Menschen gilt, dann liegt es nahe, in Christus den Logos als diesen i. M. zu betrachten. Dies kann je nach anthropologischem Grundschema mit Einschluß oder mit Ausschluß der (höheren) Seele Christi geschehen' (ebd. 265_{112}). Demgegenüber steht ein trivialer Gebrauch der Metapher i. M.: Lachen u. lächerlicher äußerer Aufzug verwandeln den ἐντὸς ἄνθρωπος in ein lächerliches Wesen (paed. 2, 45, 3 [185]); in Anspielung auf 2 Cor. 4, 16 wird strom. 3, 64, 1 (GCS Clem. Alex. 2⁴, 225) von der doppelten Verwendung des Wortes ἄνθρωπος in der Schrift für den ‚sichtbaren Menschen' u. die Seele gesprochen. Protr. 10, 98, 4 (ebd. 1³, 71) wird der νοῦς als ὁ ἄνθρω-

πος ⟨ὁ⟩ ἀληθινός u. εἰκών des λόγος bezeichnet (Pépin 184f). – Eine weitere Anspielung auf Plat. resp. 588c/9b könnte strom. 7, 16, 3 (GCS Clem. Alex. 3², 12) vorliegen, wo es vom Gnostiker heißt, er sei durch seine μάθησις den Unwissenden wie Tieren überlegen. – Theophilos v. Ant. erklärt am Beginn seines Werkes an Autolykos: ‚Zeige mir deinen Menschen (scil. deinen i. M.: τὸν ἄνθρωπόν σου), u. ich will dir meinen Gott zeigen' (1, 2); die ‚Augen der Seele u. Ohren des Herzens' sind für ihn die Medien der Gotteserkenntnis.

e. Origenes u. Didymos der Blinde. Bei diesen beiden Theologen finden sich die weitaus meisten Belege der Metapher i. M. in der griech. Literatur.

1. Origenes. Bereits in seiner Auslegung der Schöpfungsgeschichte erklärt Origenes den ‚zum Bilde u. Gleichnis Gottes geschaffenen' Menschen so: Der als Gottes Ebenbild geschaffene Mensch sei interior homo noster ..., invisibilis et incorporalis et incorruptus atque immortalis (in Gen. hom. 1, 13 [GCS Orig. 6, 15, 11/3]; fast wörtlich identisch in Rom. comm. 7, 4 [PG 14, 1110B]; vgl. aus dem [authentischen?] Frg. der Adnotationes in Gen. 1, 28: PGiss. 17 [ClavisPG 1410 (6)] die Beschreibung der Herrschaft ‚des Menschen' über den Leib [Z. 28/30 Glaue] bzw. über die tierische u. unvernünftige Natur [Z. 51/4], allerdings ohne Hinweis auf Platon). Diese Identifikation des ‚nach dem Bilde geschaffenen Menschen' mit dem i. M. betont er häufig: c. Cels. 6, 63 (SC 147, 334/8); dial. 23, 2/4 (ebd. 67, 100); in Lev. hom. 14, 4 (GCS Orig. 6, 484); in Cant. comm. prol.: ebd. 8, 63f; in Cant. comm. 4 (223, im Zitat); in Rom. comm. 1, 22 (96f Hammond-Bammel) u. bes. ebd. 2, 13 (174f; vgl. Ambr. ep. 69 [72], 19 [CSEL 82, 2, 187f]; H. Crouzel, Théologie de l'image de Dieu chez Origéne [Paris 1956]). Gern wird unmittelbar beim Ausdruck i. M. erläutert, es handle sich um die Seele: zB. c. Cels. 7, 38; dial. 23, 3; Cat. Palaest. in Ps. 118, 169 (SC 189, 456): ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος, ὃν ὠνόμασεν ἡ γραφὴ ἔσω ἄνθρωπον; in Gen. hom. 1, 15 (GCS Orig. 6, 19): interior homo noster ex spiritu et anima constat. Präziser im Komm. zu Eph. 3, 16, wo der i. M. als τὸ ἡγεμονικόν erklärt wird (ed. J. A. F. Gregg: JournTheolStud 3 [1902] 411, 22). Solche Äquivokationen (übersehen Solignac 653f) finden sich auch sonst in Äußerungen zur Seele (Karpp 188/90). Im Extremfall kann dies zur ‚Verdopplung' des i. M. führen: τὰ ἐντὸς τοῦ ἔσω ἀνθρώπου ἐστὶν ἡ νοητικὴ δύναμις καὶ διανοητικὴ καὶ ἐπιβλεπτικὴ καὶ ἑρμηνευτικὴ καὶ ἡ φανταστικὴ καὶ ἡ μνημονευτική (sel. in Ps. 102, 1 [PG 12, 1560A]). – Origenes ist der erste Theologe, der ausführlich über den Grund der Benennung der Seele als i. M. reflektiert: Die Seele kann ihrer weitgehenden Analogie zum Menschen wegen i. M. genannt werden, wobei natürlich nicht an eine reale Körperlichkeit der Seele wie bei Tertullian gedacht ist: Sie besitzt gleichsam Augen (νοῦς: in Lc. frg. 195 [GCS Orig. 9², 310]; s. o. Sp. 289) u. Ohren (in Jos. hom. 9, 9 [GCS Orig. 7, 2, 354]), die sich öffnen können. Die lahmen Füße des (i.) M. können gehen lernen (c. Cels. 2, 48; vgl. in Joh. comm. 32, 10, 111 [GCS Orig. 4, 441f]). Diese zunächst sprachliche, aber auch sachliche Analogie zwischen äußerem u. i. M. wird ausführlicher entfaltet in Cant. comm. prol.: ebd. 8, 64/8. Außerdem stehen dem i. M. ‚fünf geistliche Sinne' (in Lev. hom. 3, 7 [ebd. 6, 312]) zur Verfügung: ὀφθαλμοί: dial. 16, 17/7, 6; ὦτα: ebd. 17, 7/8, 12; μυκτήρ: 18, 13/9, 8; τὸ γευστικόν: 19, 9/11; ἁφή: 19, 12/20, 5; weitere Körperteile: 20, 6/3, 1; vgl. zur Vorstellung von Gliedern des *Herzens Bauer: ders. / Felber 1125f. Begründet werden die sinnlichen Fähigkeiten des i. M. jeweils mit ausführlichen Bibelzitaten. Die Texte wie auch die Reihenfolge der Körperteile folgen, selbst bei zeitlich benachbarten Schriften, durchaus keinem ganz festen Schema, wie ein Vergleich zwischen dem Prolog des *Hohelied-Komm. u. dem Dialogus cum Heraclide zeigt (Psalmen nach LXX):

Teil:	in Cant. comm.	dial.
Auge:	Koh. 2, 14	Ps. 12, 4; Ps. 18, 9
Ohr:	Mt. 13, 43	Ps. 57, 4/6; Jes. 42, 18; Mt. 13, 43
Nase:	-.-	Cant. 1, 4; Ps. 37, 6; 2 Cor. 2, 15f
Geschmack:	-.-	Ps. 33, 9
Tastsinn:	-.-	Lc. 8, 45f; 1 Joh. 1, 1
Hand:	Jer. 50 (27), 1	Ps. 140, 2
Fuß:	Prov. 3, 23	Prov. 3, 23
Kopf:	-.-	Koh. 2, 14
Magen:	Jes. 26, 18	Jer. 4, 19
Kehle:	Ps. 5, 10	-.-
Sprache:	Ps. 54, 10	-.-
Zähne:	Ps. 3, 8	-.-
Arm:	Ps. 9,36	-.-

Teil:	in Cant. comm.	dial.
Knochen:	-.-	Ps. 6, 2f; 34, 10; 140, 7
Haare:	-.-	Mt. 10, 30
Blut:	-.-	Gen. 9, 5; Hes. 33, 6; Jes. 46, 12.

K. Rahner hat gezeigt, daß diese Theorie auf Origenes selbst zurückgeht (Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène: RevAscétMyst 13 [1932] 113/45; vgl. B. Altaner, Augustinus u. Origenes: ders., Kl. patristische Schriften = TU 83 [1967] 242; im Gegensatz dazu Tertullians Sicht o. Sp. 287f; vgl. Orig. in Cant. comm. 1 [GCS Orig. 8, 105/7]; in Rom. comm. 9, 36 [PG 14, 1236B]; E. Früchtel, Origenes. Das Gespräch mit Herakleides u. dessen Bischofskollegen über Vater, Sohn u. Seele. Die Aufforderung zum Martyrium, eingel., übers. u. mit Anm. vers. [1974] 71/7 mit weiteren Par. u. Lit.). – Im νοῦς ist κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον das πρόσωπον (c. Cels. 5, 60 [SC 147, 164]). Durch ‚Ohren' des i. M. hören die Propheten, was der Logos spricht (frg. 46 in Joh. 3, 31 [GCS Orig. 4, 521]). Als ‚Mund' des i. M. interpretiert er ἡ διανοητικὴ δύναμις (ebd.); zu Speise u. Trank des i. M. etwa exc. in Ps. 27, 4 (PG 17, 120D [ClavisPG 1426, 2, 2]). Wer der Seele das ἐπιεικὲς καὶ τὸ εὐσταθές raubt, verstümmelt den i. M. (c. Cels. 7, 46 [SC 150, 124]). Der i. M. stammt von Christus her (princ. 4, 3, 7); sein Zustand ist nicht vom Lebensalter des äußeren Menschen abhängig (in Jer. hom. 1, 13 [GCS Orig. 3, 10f]; vgl. in Cant. comm. prol.: 8, 62, 3. 65, 4f; in Rom. comm. 7, 2 [PG 14, 1105B]). Nach in Mt. comm. 13, 26 (GCS Orig. 10, 251) gibt es für den i. M., die vollkommene Seele, einen willentlichen (τὸ ἐφ' ἡμῖν) Fortschritt zu ‚geistlicher Reife' (πνευματικὴ ἡλικία; vgl. in Cant. comm. 1 [ebd. 8, 101f. 105]; in Hes. comm. 13, 2 [ebd. 447]). Andererseits kann er blasphemisches Reden, etwa von Häretikern, bei der Auslegung von Num. 12, 10 als ‚Aussatz der Seele' bezeichnen u. von ‚Aussätzigem im i. M.' reden (in Num. hom. 7, 1 [GCS Orig. 7, 38, 8/10]), von ‚Verwundungen' (ebd. 8, 1 [52]). Vom i. M. sagt Origenes zusammenfassend: κυρίως οὐσία [ἐστίν] (in Lc. frg. 181 [ebd. 9^2, 302]; ähnlich Porphyrios: H. Dörrie, Porphyrius' ‚Symmikta Zetemata' [1959] 185; weitere Belege bei Pépin $179f_4$. 184_6). Photius hat diese Ansicht des Origenes mit Platon verbunden (bibl. cod. 234, 293a 33f). – Natürlich spielt im Lehrgespräch mit dem Bischof Herakleides u. seinen Kollegen über das Schicksal der Seele nach ihrer Trennung vom Körper (Orig. dial. 10, 19/21 [SC 67, 76/8]) der Terminus i. M. eine zentrale Rolle: Origenes konstatiert die Homonymität der Bezeichnung ‚Mensch' für σωματικά u. οὐ σωματικά (ebd. 11, 16/9 [78]; in Lc. frg. 186 [GCS Orig. 9^2, 306]), zitiert die paulinischen Belegstellen u. behauptet, der Apostel habe ‚nicht gewagt, diese Lehre neu aufzustellen, sondern hat sie aus den Schriften, die sie weniger klar ausgesprochen haben, geschöpft u. sie aufgrund seines tieferen Verständnisses klarer ausgedrückt' (dial. 11, 23/2, 4 [80]). In der folgenden Passage wird das mit deutlichen Hinweisen auf die jüd.-hellenist. Auslegung von Gen. 1, 26f erläutert (dial. 12, 4/14 [80]; zu Philon s. o. Sp. 277). Interessanterweise fehlt hier wieder Platons Ausdruck ἐντὸς ἄνθρωπος. Wegen der Homonymität des Wortes ‚Mensch' kann es bei einfachen Bibellesern zu Verwechslungen u. Irritation kommen (in Cant. comm. prol.: GCS Orig. 8, 66, 17/24); daher erläutert Origenes in der Predigt seinen Hörern den Unterschied zwischen beiden (in Ex. hom. 8, 6 [6, 230f]). Ἔσω ἄνθρωπος wird mit dem ἀληθὴς ἄνθρωπος (orat. 27, 2 [2, 364, 22f]), dem κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος (in Rom. comm. 1, 22 [19 H.-B.]) u. dem καινὸς ἄνθρωπος (in Eph. comm. 2, 15 [Gregg aO. 407]) identifiziert. Auf dieser Linie liegt auch die Kommentierung von Rom. 7, 14/25: Intus homo ist mit ego aus ebd. 7, 17. 20 verbunden (was ja vollkommen der Syntaktik des paulinischen Textes entspricht; in Rom. comm. 6, 9 [PG 14, 1087D]); dabei wird das paulinische ‚Ich' als pädagogische ‚Maske' des Apostels verstanden u. der Text auf einer handlungstheoretischen Folie gesehen (ebd. [1086A]). Der freie Wille ist bei den Menschen, um derentwillen Paulus (nach Origenes) so schreibt, noch nicht stark genug, dem Antrieb des Naturgesetzes zu folgen. Die Bekehrung beginnt aber mit der Zustimmung zum Gesetz Gottes u. der Freude daran: voluntas et propositum sind aber gleichfalls eine Umschreibung des i. M. (ebd. [1088A]). – Nach Harnack, Terminologie 137 wird der Ausdruck i. M. von Origenes auch im Rahmen der Wiedergeburtsvorstellung verwendet. Harnack bezieht sich dabei auf in Hes. hom. 3, 8 (GCS Orig. 8, 355f): Alle

Menschen seien als Menschen geboren, aber nicht alle ‚homines homines‘ (Lev. 17, 8; vgl. sel. in Hes. 14, 4: πολλοί εἰσιν ἄνθρωποι μὴ ὄντες ἄνθρωποι, ἀλλὰ θηρία [ebd.]). Wer als ‚homo exterior‘ Mensch, aber als ‚homo interior‘ Schlange (Mt. 3, 7) sei, ‚non est in nobis ‘homo homo’, sed tantum homo‘. Entscheidend dafür ist nach Origenes das ‚Bleiben des i. M. in der Gottebenbildlichkeit‘ (in Hes. hom. aO.). In Num. hom. 24, 8 (GCS Orig. 7, 227f) erklärt er das doppelte homo ähnlich u. verbindet es mit dem Zitat von 2 Cor. 4, 16. Im interior homo ist habitaculum virtutum, omnis intellectus scientiae, divinae imaginis innovatio. Harnacks Belege könnten erheblich vermehrt werden: Die ‚Pflege‘ des i. M. (d. i. vor allem die Bewahrung der virtutes) verhindert seine ‚Betäubung‘ durch carnalibus vitiis etc.; Wiedererweckung durch eigene Anstrengung ist möglich (ebd.; vgl. princ. 4, 4, 9: ‚Keime zur Wiederherstellung‘). ‚Zum Glauben kommen‘ ist ‚Aufrichtung des i. M.‘, Sturz des ‚äußeren Menschen‘ (in Lc. hom. 16 [GCS Orig. 9^2, 99, 8/10]). Alle δόξα der Kirche ist im i. M. κατ᾽ ἀρετὴν καὶ γνῶσιν θεωρουμένη (sel. in Ps. 44, 14 [PG 12, 1432C]).

2. Didymos. Entsprechend identifiziert der Schüler Didymos i. M. u. Seele (in Ps. comm. 135, 5 [PapTextAbh 8, 30; vgl. R. Merkelbach, Konjekturen u. Erläuterungen: VigChr 20 (1966) 215]; 58, 29; 197, 13f [4, 8; 8, 256]; in Koh. comm. 337, 14 [9, 106]; vgl. in Ps. frg. 912 [PTS 16, 190, 26/31]). Andererseits verbindet er auch ἔσω ἄνθρωπος u. νοῦς: in Gen. comm. 43, 28f (SC 233, 114); in Ps. comm. 262, 19 (PapTextAbh 6, 152); in Koh. comm. 28, 31 (25, 134); in Joh. frg. 15 (TU 89, 183 Reuss). Der Ausdruck ἔσω ἄνθρωπος aus Rom. 7, 22 wird in einer ausführlichen Darstellung der ‚beiden‘ Menschen in Gen. comm. 55, 1/3 (SC 233, 140) auf νοῦς u. ψυχή ausgelegt. Wie Origenes versteht er Gen. 1, 26f an dieser Stelle als Bericht von der Schöpfung des äußeren u. i. M. (ebd. 55, 5/11; 56, 10/8 [233, 140. 142]; in Ps. comm. 177, 24/7 [8, 166]; in Ps. frg. 239. 985 [PTS 15, 254, 13f; 16, 234, 7/10]). In seinen Kollegstunden hat der Exeget offenbar außerordentlich gern die Metapher vom i. M. in Bildern verwendet, wie folgende (unvollständige) Zusammenstellung zeigt: νόησις als Sprechen der Seele u. Stimme des i. M.: in Ps. comm. 28, 8f (7, 112); Tugenden als Mauern des i. M.: ebd. 140, 4 (8, 54); die Augen des i. M. sollen geöffnet werden: in Koh. comm. 48, 23/6; 165, 2 (25, 238; 13, 44); in Job comm. 309, 9f (3, 220); zur doppelten Erkenntnismöglichkeit, die Singular u. Plural der Augen anzeigen, in Ps. comm. 84, 17/5, 3 (4, 120/2); vgl. ebd. 110, 13; 265, 28; 266, 10; 288, 2; 289, 1 (4, 236; 6, 170. 172. 304f); in Ps. frg. 344 (PTS 15, 294, 6f); ebd. 80 (15, 168): τοῦ γὰρ ἔσω ἀνθρώπου ὀφθαλμοὶ αἱ νοητικαὶ δυνάμεις; in Gen. comm. 81, 27f (SC 233, 190); in Sach. comm. 1, 102. 150. 386; 2, 164. 172 (SC 83, 246. 272. 398; 84, 498. 502); durch die Weisheit soll das ‚Gesicht des i. M.‘ leuchtend werden (in Koh. comm. 233, 17 [16, 128]; vgl. in Sach. comm. 3, 203 [84, 718]); Gottes Wort ist der ‚Schmuck des i. M.‘ (ebd. 4, 10. 138 [85, 806. 1048]; in Koh. comm. 352, 7 [9, 184]); zur Nahrung des i. M. vgl. in Ps. comm. 195, 14/7 (8, 244/6); das Gesetz als geistliche ‚Speise‘ des i. M.: ebd. 286, 31f (6, 294); in Ps. frg. 639a. 659a (PTS 16, 44, 1/4. 54, 15f). Didymos redet wie Origenes vom ‚Fuß‘ bzw. von ‚Beinen‘ des i. M. (in Ps. comm. 97, 25; 252, 28 [PapTextAbh 4, 178; 6, 96]; in Ps. frg. 137. 667a [PTS 15, 202, 19; 16, 58, 11/3]); von ‚Händen‘ (ebd. 1245 [16, 343, 6f]); vom ‚Gaumen‘ (in Ps. comm. 195, 15f [PapTextAbh 8, 244]); von der ‚Zunge‘ (ebd. 198, 2 [8, 258]; in Ps. frg. 391 [PTS 15, 312, 22/4]); vom ‚Mund‘ (in Ps. comm. 283, 9 [PapTextAbh 6, 272]); vom ‚Geschrei‘ (in Ps. frg. 104 [PTS 15, 184, 2f]); von den ‚Lippen‘ (ebd. 1145f [PTS 16, 296, 12f. 18]). Sein i. M. verfügt über ‚Ohren‘ (in Ps. comm. 267, 31 [6, 182]; in Ps. frg. 117. 504 [PTS 15, 193, 9f. 356, 17f]); ‚Knochen‘ (in Ps. comm. 211, 27f [8, 338]; in Ps. frg. 330. 968 [PTS 15, 289, 4/6; 16, 223, 10f]); hat einen ‚Leib‘ (ebd. 808 [16, 127, 7]; frg. in 2 Cor. 5, 1 [27, 16f Staab]); schließlich ‚Scham‘ (in Ps. comm. 320, 2 [PapTextAbh 12, 156]). – Alle Unterweisung dient dem Ziel, daß der i. M. nicht νήπιος (1 Cor. 3, 1) bleibt (in Ps. comm. 57, 19f [4, 4]; vgl. in Sach. 3, 63 [SC 84, 648]) u. den Leib besiegt (in Ps. comm. 105, 20 [4, 214]). Natürlich kann der i. M. verderben (ebd. 208, 25f; 302, 5/7 [8, 320; 12, 66]). Menschen, die κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον ‚geschwärzt‘ sind, werden als ‚Äthiopier‘ bezeichnet (ebd. 262, 33 [6, 154]; in Ps. frg. 774a [PTS 16, 110, 14/6]). Auch Didymos verwendet die ‚Altersthematik‘ (s. o. Sp. 291): ebd. 912 (16, 190, 5f); in Sach. comm. 2, 275 (SC 84, 558). Wichtige Bibelstellen werden auf den i. M. ausgelegt, zB. Ps. 1, 1: in Ps. comm. 93, 27f (4, 160). Diese außerordentlich umfangreiche Verwendung der Metapher i. M. erklärt sich daraus, daß Didymos die Unterscheidung zweier Menschen als eine Art hermeneutische Grundregel seiner Bibelauslegung zugrunde-

legt u. entsprechend den Terminus ἀλληγορία κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον (ebd. 237, 33 [6, 46]) verwendet u. wohl auch geprägt hat.

f. Antiorigenistische Polemik. Zunächst in den Bahnen des Origenes spricht Methodius v. Olympus von der Reinigung des ‚Auges der φρόνησις' durch den ἔσω ἄνθρωπος (conv. 7, 2 [GCS Method. 72]) u. setzt die Dopplung von Sehkraft der Seele u. des Leibes als ‚allen bekannt' voraus (ebd.; das Gespräch wird übrigens beendet, weil man sich der ‚Arbeit am ἔξωθεν ἄνθρωπος zuwenden' muß [ebd. 11, 302 (141)]; vgl. Plat. conv. 223d). Der i. M., τὸ ἡγεμονικόν, kann des Schutzes Gottes verlustig gehen (lepr. 7, 8 [GCS Method. 461]). Daneben steht ein Origenes-kritischer Bezug auf die Metapher: Im Dialog De resurrectione begründet der Origenist Aglaophon nicht zufällig mit 2 Cor 4, 16 seine Ansicht, die Körper würden nicht auferstehen (res.: GCS Method. 235). Aber auch der ‚äußere Mensch' gehört wie der i. M., von Natur aus' zum unsterblichen Leben (ebd. 2, 16, 4/6 [364]; vgl. Altermath 131). Natürlich ist man sich aber trotzdem über die Gleichsetzung von νοῦς u. ἔσω ἄνθρωπος einig (res. 2, 6, 6 [340]); wie bei Origenes (s. o. Sp. 291, hier allerdings zu Lev. 13, 47f) wird vom ‚Aussatz des i. M.' gesprochen (lepr. 14, 2; 15, 6 [468. 470]). – Gegen eine Verwendung der Unterscheidung zweier Menschen, um die Auferstehung des Fleisches zu leugnen, wendet sich auch Adamantios im Dialog De recta fide (27 [GCS Adamant. 234f]). – Petros I Alex. polemisiert in einem Frg. gegen die Seelenlehre des Origenes (anim. frg.: AConcOec 3, 197, 13/20). Die Präexistenz der Seele u. ihre spätere σύνοδος mit dem Körper (vgl. zur Rede vom σύνδεσμος Dörrie, Porphyrius aO. 185; Orig. princ. 1, 7, 4) wird abgelehnt; Gott habe ἐφ' ἅπαξ καὶ ἐν ἑνὶ καιρῷ beides geschaffen, den i. M. u. den äußeren Menschen (ὁ ἔσω καὶ ὁ ἔξω λέγηται ἄνθρωπος). Die gerade von Origenes betonte Homonymität der paulinischen Bezeichnungen dient zusammen mit der Doppelung von κατ' εἰκόνα u. καθ' ὁμοίωσιν als Argument gegen die zeitliche u. sachliche Unterscheidung beider bei Origenes (Belege für Origenes: Karpp 204).

g. Macarius / Symeon. Auch in der Sprache der Messalianer spielte die Metapher i. M. eine nicht unwichtige Rolle (vgl. E. A. Davids, Das Bild vom Neuen Menschen [Salzburg 1968]); hier liegt eine Parallele zur Hochschätzung des Begriffes im spätantiken lat. Mönchtum vor (s. u. Sp. 308f): ἔστι γὰρ παρὰ τὸν φαινόμενον ἄλλος ἄνθρωπος ἔνδον (Macar. / Sym. serm. H 33, 4 [PTS 4, 260 Dörries u. a.]). Gen. 1, 26f: κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν θεοῦ wird ebenfalls auf ἔξω bzw. ἔσω ἄνθρωπος, νοῦς bzw. ψυχή ausgelegt (serm. B 18, 7, 1f [GCS Macar. / Sym. 1, 207]). Die der geläufigen Äquivokation wegen naheliegende Frage, εἰ ἄλλος ἐστὶν ὁ νοῦς καὶ ἄλλο ἡ ψυχή, wird mit einer Analogie beantwortet: So wie viele Glieder des Körpers εἷς ἄνθρωπος bilden, so bilden νοῦς, συνείδησις, θέλημα, λογισμοὶ κατηγοροῦντες καὶ ἀπολογούμενοι als Glieder zusammen die Seele, den ἔσω ἄνθρωπος, wobei der νοῦς als ‚Auge der Seele' wirkt (serm. H 7, 8 [76] = serm. B 4, 25 [1, 62]). Der i. M. hat eine dem ἔξω ἄνθρωπος ähnliche Gestalt (serm. H 7, 7 [76]; anders E. Klostermann, Symeon u. Macarius = SbBerlin 1943 nr. 11, 12 mit Berufung auf serm. B 4, 24 [1, 62]: die Gestalt ist οὐ τῷ ἔξω ἀνθρώπῳ ähnlich; Klostermann hätte auf serm. H 15, 32 [145] hinweisen können: Alle bilden nach dem äußeren Menschen ein ἕν, entscheidend aber ist, es auch nach dem i. M. zu tun; ὁρᾷς πῶς ἄλλο τί ἐστιν ἡ νοερὰ οὐσία, ὁ ἔσω ἄ., παρὰ τὸν ἔξω = serm. B 33, 1, 1 [2, 27]). Er ist ein ζῴδιον mit Bild u. Gestalt, ὁμοίωμα γάρ ἐστι τοῦ ἔξω ἀνθρώπου ὁ ἔσω (serm. H 16, 7 [162f] = serm. B 46, 2, 7 [2, 87]). Die Pneumatiker führen ihr Leben nur dem ἔσω ἄνθρωπος (serm. H 5, 5 [50] = serm. B 48, 2, 3 [2, 93]; serm. H 17, 4 [168]), der der δόξα κυρίου schon jetzt gewürdigt wird (ebd. 5, 11 [62]; entsprechend wird 2 Cor. 3, 18 ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ auf den i. M. bezogen), sie besiegen den Tod im i. M. (serm. B 2, 15 [1, 9]). Sie empfangen τὸν καθαρὸν ἄνθρωπον (serm. H 15, 35 [147]) u. werden als Gesalbte zu wahren Königen (ebd.; 17, 1 [167] = serm. B 16, 1, 1f [1, 178], nur οἱ ὁδηγούμενοι καὶ ποιμαινόμενοι κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον ὑπὸ τῆς θεϊκῆς δυνάμεως sind wahre Weise u. Philosophen: serm. H 17, 10 [173] = serm. B 16, 2, 9 [1, 182]; vgl. serm. H 17, 13 [175] = serm. B 16, 3, 4 [1, 184]). Im Gebet wird der i. M. bisweilen fortgerissen εἰς ἄπειρον βάθος (serm. H 8, 1 [77] = serm. B 4, 8 [1, 50]); das Zeichen des Kreuzes prägt sich ihm ein (serm. H 8, 3 [78] = serm. B 4, 9, 2 [1, 50]). Ziel ist das Wachstum des i. M. (ebd. 40, 1, 8 [2, 62]; vgl. serm. C 10, 3 [TU 72, 56 Klostermann / Berthold]), was dann dazu führt, daß der i. M. alle Menschen καθαρῷ ὀφθαλμῷ

ansieht (serm. H 8, 6 [83] = serm. B 4, 10 [1, 52]; ,die werktätige Fürsorge für den Nächsten ist gebotene Pflicht, die man nicht verachten darf' [Lietzmann, Gesch. 4, 174]). Auch die Sünde wirkt im i. M., aber nur die, die Frieden Christi im νοῦς haben, wissen das überhaupt (serm. H 15, 49 [155] = serm. B 4, 29, 12 [1, 68]; vgl. serm. H 20, 4 [189] = serm. B 12, 2, 2 [1, 152]; serm. H 33, 4 [260]; serm. B 34, 4 [2, 35]; zur Gefahr, die gerade dem i. M. des Pneumatikers droht serm. H 38, 4 [273] = serm. B 47, 2f [2, 88]). – Entsprechend werden die Mönche in der Epistola magna aufgefordert, ebenso wie sie den ἔξω ἄνθρωπος vor sichtbarer Sünde bewahren, auch den ἔσω ἄνθρωπος zu reinigen (3, 6 [106 Staats] mit Par. bei Greg. Nyss. inst. [ebd. 107]; ebenso Eph. 3, 16 zit.: ep. magn. 3, 12 [112 St.] mit Par. bei Greg. Nyss. inst. [ebd. 113]).

h. Eusebios u. Hieronymus. Auch Eusebios hat im Blick auf die Metapher i. M. keine Verbindung zwischen Platon u. Paulus hergestellt. Praep. ev. 12, 27, 6 (GCS Eus. 8, 2, 118) zitiert er Rom. 7, 22f als Beleg des ,Krieges gegen sich selbst'; ebd. 7, 4, 1 referiert er jüdische Exegese über den ἔνδον ἄνθρωπος, 7, 8, 5 über den ἀληθὴς ἄνθρωπος (8, 1, 366f. 371; Pépin 183/92). Eusebios folgt den exegetischen Bahnen des Origenes: comm. in Ps. 17, 37b (PG 23, 181D) werden τὰ ἴχνη μου auf den ἔσω ἄνθρωπος gedeutet (vgl. ebd. 103, 15 [1277C]; zu den Texten R. Devreesse, Les anciens commentateurs grecs des Psaumes = StudTest 264 [Città del Vat. 1970] 98. 123). Ebenso traditionell verwendet zB. Cyrill v. Alex. die Metapher (in Joh. comm. 1, 3; 2, 1 [1, 36. 188 Pusey]; respons. in Tib. soc.: 3, 596 Pus. zu Rom. 7, 22: i. M. = νοῦς; thes.: PG 75, 397B. 496D; in Mt. frg. 185 [TU 61, 213 Reuss]; vgl. AConcOec 1, 5, 148). – Das Frg. des Traktates De morbo et valetudine (ClavisPG 2160) wird zwar Cod. Vat. gr. 2200 u. von seinem Herausgeber F. Diekamp (Analecta Patristica [Roma 1938] 5/9) Athanasius zugeschrieben. In ihm wird nach Zitat von 2 Cor. 4, 16 u. Eph. 3, 14/6 die Notwendigkeit betont, die den Menschen betreffenden Vorstellungen jeweils zweifach, für τὸν ἔξω bzw. τὸν ἔνδον ἄνθρωπον zu entwickeln (5, 8/16 Diek.). Das wird dann u. a. für Speise u. Trank, für die fünf geistlichen Sinne ganz in origeneischer Tradition mit Bibelstellen nachgewiesen (5, 16/6, 25). Aber die dort verwendete Terminologie (bes. die Rede, daß die Menschen τὴν ὑπόστασιν ἐκ δύο hätten [5, 6]) fällt aus dem Rahmen sonstiger athanasianischer Terminologie (G. Müller, Lexicon Athanasianum [1952] 1509 s. v. ὑπόστασις nr. 1 bietet nur einen Beleg), so daß der Text ihm wohl nicht zugeschrieben werden kann. – Hieronymus steht natürlich bzgl. der Metapher i. M. in der Tradition des Origenes: Gen. 1, 26 wird auf den i. M. gedeutet (ep. 124, 14; 145 [CSEL 56, 116. 306]); 2 Cor. 4, 16 wird zum Schlüssel auch für andere paulinische Texte (zB. für Eph. 2, 15: hom. in Ps. 140, 4 [CCL 78, 304]; vgl. ep. 65, 19 [CSEL 54, 641f]). Im Menschen kämpfen ,zwei Menschen' (ep. 121, 8 [56, 34] in Auslegung von Rom. 7, 22: Der i. M. stimmt dem Gesetz zu, der äußere Mensch spricht Rom. 7, 14). Hieronymus übernimmt die (origeneische) Auslegung des ,homo, homo' aus Lev. 17, 8 auf den i. M. (in Jes. comm. 15, 56, 2 [CCL 73A, 630]; vgl. in Hes. comm. 4, 14, 1/11 [75, 152]); Gebet bewahrt den i. M. im Fasten (in Jes. comm. 16, 58, 3f [73A, 662f]; vgl. ep. 108, 20 [55, 336]). Auch er redet von den ,Ohren' des i. M. (in Jes. comm. 9, 30, 9/11 [73, 387]; vgl. ebd. 14, 51, 12/6 [73A, 568]); von ,Augen' (in Mich. comm. 2, 7, 8/13 [76, 517]; ep. 68, 1 [54, 676]) u. ,Schmuck' des i. M. (adv. Iovin. 1, 7 [PL 23, 231AB]). ,Tränen' des i. M. erweichen Gott (in Amos comm. 3, 7, 1/3 [CCL 76, 314]). Prophetie geschieht am i. M., nicht äußerlich (in Hab. comm. 1, 1, 1f [76A, 596]). Eph. 3, 16 wird auf das geistliche Wachstum der Christen u. seine ethischen Konkretionen gedeutet (in Eph. comm. 2 [PL 26, 521C/2B]): corruptio exterioris hominis interioris hominis renovatio est; et contra interioris hominis corruptio exterioris est restauratio (ebd. [540B]). Der i. M. schwankt uU. zwischen Laster u. Tugend (ep. 22, 6 [CSEL 54, 152]). – In Dan. comm. 1, 3, 39b (CCL 75A, 805) lehnt der Autor eine Auslegung von Dan. 3, 39b/86 u. Ps. 50, 19 auf duae substantiae et duo interiores homines im Menschen ab (sunt qui alium velint esse spiritum in homine, excepto spiritu sancto, et aliam animam; vgl. Waszink aO. 209/15 zu Tert. an. 14). – In seinem Kohelet-Kommentar berichtet *Hieronymus von einer Auslegung seines ,Hebraeus' (H. Hagendahl / J. H. Waszink: o. Bd. 15, 127; vgl. comm. in Koh. 4, 13/6 [CCL 72, 288]) zu Koh. 9, 14f: Dieser habe die ,kleine Stadt' analog zur philosophischen Rede vom Mikrokosmos als ,Mensch', die ,wenigen Männer darin' als

seine Glieder bezeichnet, als den ‚großen König' aber, der gegen sie zieht, den Teufel. Der ‚arme, aber weise Mann', der die Stadt retten kann, wird vom zitierten Ausleger als ‚demütiges, weises u. friedliches Wollen' des i. M. allegorisiert, das den Menschen aus Gefahr, Verfolgung, Ängsten u. Sünde rettet (CCL 72, 331). Der ‚homo exterior' vergißt seinen Retter wie die Stadt den ihren (Koh. 9, 15). In der Auslegung von ebd. 4, 13/6 wird ebenfalls der ‚Hebraeus' mit einer Auslegung Rabbi Aqibas zitiert: Der ‚interior homo' entstehe erst nach vierzehn Jahren, der ‚homo exterior' werde aus dem Mutterleibe geboren. Erst nach der Entstehung des ‚zweiten Menschen' könne man gut handeln, ‚den linken Weg verlassen'. Rüger aO. (o. Sp. 280) hat gezeigt, daß Hieronymus damit eine rabbin. Auslegung hellenisiert hat. In Midr. Rabba zu Koh. 19, 14f (ed. Levin / Epstein [Wilna 1887] 119a) wird der ‚große König' mit dem bösen, der ‚arme u. weise Mann' mit dem guten Trieb verbunden (weitere rabbin. Vergleichstexte bei Rüger aO. 133/6). Zur hieronymianischen Übersetzung von 2 Cor. 4, 16 o. Sp. 279. – Exegetische Konvention drückt sich im **Ambrosiaster aus, der sowohl zu Rom. 7, 22 (CSEL 81, 1, 240) wie zu 2 Cor. 4, 16 (ebd. 81, 2, 227) interior homo als Seele versteht im Gegensatz zum Leib, in dem die Sünde wohnt bzw. der zugrundegeht. In Eph. 3, 16 legt der Kontext ohnehin die Interpretation auf das *Herz nahe (CSEL 81, 3, 92; vgl. Evagr. Gall. alterc.: CCL 64, 282). Origeneische Metaphorik verwendet zB. (Ps-?) Gregor v. Elvira, der Rom. 7 als Auseinandersetzung zwischen i. u. äußerem Menschen auslegt (tract. 1, 15 [CCL 69, 8]) u. die Gott-*Ebenbildlichkeit des Menschen betont: Pro ipso ergo interiore homine dixit deus: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, quia ipse interior invisibilis et inmortalis est, et haec est imago dei in illo (1, 20 [9]; vgl. 1, 18 [ebd.]); ebenso der Hohelied-Komm. des Aponius, wenn er von ‚Augen' des i. M. spricht (7, 22 [CCL 19, 163]; H. König, ‚Vestigia antiquorum sequi': TheolQS 170 [1990] 129/36).

j. Basilius, Gregor v. Nyssa u. Gregor v. Naz. Fast umgangssprachlich wirkt Basilius' Gebrauch der Metapher, wenn er Ambrosius bescheinigt, durch dessen (verlorenen) Brief τοῦ ἔσω ἀνθρώπου τὸ κάλλος erkannt zu haben (ep. 197, 1 [2, 150, 11f Courtonne]; vgl. Hieron. ep. 130, 2 [CSEL 56, 176]). Ziel ist für ihn die Vervollkommnung des i. M. (vgl. Basil. ep. 223, 1 [3, 9, 23f Court.]). Redewendungen wie τροφὴ καθ' ἣν ὁ ἔσω ἡμῶν ἄνθρωπος τελειοῦται (in Dtn. hom. 15, 9 [PG 31, 197A]) stehen in origeneischer Tradition (in Ps. hom. 33, 13; 44, 2. 11 [PG 29, 384B. 389B. 412B]). Die Unterscheidung wird auch hier nicht mit Platon, sondern mit Paulus verbunden: διπλοῦς ὁ ἄνθρωπος ὥς φησιν ὁ ἀπόστολος (hom. 12, 13f [PG 31, 412B/3C], verbunden mit der ‚Lebensalterthematik'). Während des Lebens wird der i. M. zur Wohnung Christi umgestaltet (vgl. Rom. 6, 4; bapt. 1, 2 [SC 357, 152]; vgl. ebd. 1, 7. 22. 25 [126. 174. 182]; die Sünde macht das Gesicht des i. M. dagegen ὡς πρόσκαυμα χύτρας: ebd. 1, 11 [136]; vgl. Joel 2, 6 LXX). – Vor allem in den asketischen u. homiletischen Schriften verwendet sein Bruder Gregor v. Nyssa die Metapher: διπλοῦς ἡμῶν ἐστιν ὁ καθ' ἕκαστον ἄνθρωπος (virg. 20, 1 [GregNyssOp 8, 1, 324]). In Cant. comm. 14 (ebd. 6, 399) wird mit 1 Cor. 3 begründet, daß das ‚Brot der Weisheit' τοῖς τελειωθεῖσι κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον aufgespart ist (vgl. ebd. 1 [21]; perf.: 8, 1, 183). Zur eschatologischen *Hoffnung gehört die Vollendung des i. M. (PsGreg. Nyss. occurs.: PG 46, 1181AB). Im Rahmen seiner Kritik am Palästina-Pilgerwesen warnt Gregor davor, zwar an den hl. Stätten *Jerusalems zu stehen, aber den i. M. mit verdorbenen Gedanken angefüllt zu haben; ein solcher sei so weit davon entfernt, Christus in sein Herz aufzunehmen, wie einer, der noch nicht begonnen habe, ihn zu bekennen (ep. 2, 17 [GregNyssOp 8, 2, 18]; zur inst. o. Sp. 297; H. Windisch, Die ältesten christl. Palästinapilger: ZsDtPalästVer 48 [1925] 155f). Trotzdem darf diese Unterscheidung in zwei φύσεις (ὁ φαινόμενος bzw. ὁ κεκρυμμένος ἄνθρωπος) nicht als Argument für eine präexistente Schöpfung der Seele (Origenes) verwendet werden (Greg. Nyss. opif. 29 [PG 44, 236A]). Adv. Apoll.: GregNyssOp 3, 1, 185 weist Gregor auf 2 Cor. 4, 16 hin, wo Paulus den Ausdruck Mensch wohl differenziert ‚nach zwei Bedeutungen' (Körper - Seele) verwende, aber doch eben zur Bezeichnung einer Einheit. – Auch andere Autoren verwenden die paulinische Unterscheidung dezidiert antiapollinaristisch: Nach Gregor v. Naz. hat Paulus nicht zwei selbständige Menschen bezeichnen wollen, sondern Leib u. Seele des einen Menschen (ep. 101, 19 [SC 208, 44]; vgl. 102, 13 [76]).

Epiphanios v. Salamis warnt in antiapollinaristischem Zusammenhang vor leichtfertigem Umgang mit 2 Cor. 4, 16 (anc. 77, 6 [GCS Epiph. 1, 97]; vgl. das Arius-Referat bei Ps-Athan. c. Apoll. 2, 3 [PG 26, 1136D]). Ammonius, Presbyter v. Alex., verwirft eine Auslegung des johanneischen ἄνθρωπος γέγονεν auf den ἔσω ἄνθρωπος, den Christus allein angenommen habe: σὰρξ καὶ σῶμα λέγεται (in Joh. frg. 23 [TU 89, 203 Reuss]). Die Doctrina Patrum belegt mit 2 Cor. 4, 16 die antimonophysitische Ansicht, οὔτε γάρ ἡ ψυχὴ σὰρξ ἐγένετο οὔτε μὴν ἡ σὰρξ ψυχὴ γέγονε (27, 3 [196 Diekamp]). – Kaum authentisch ist das Paul v. Samosata zugeschriebene Frg. (G. Bardy, Paul de Samosate [Louvain 1929] 59), wonach der Logos in Christus die Stelle des i. M., also der Seele im Menschen, einnimmt. – Die häufig verhandelte Thematik der ‚Selbsterkenntnis' bei Gregor v. Nyss. (in Cant. comm. 3 [GregNyssOp 6, 72]) wird zwar von Escribano-Alberca 53/7 mit dem i. M. verbunden, ist aber bei Gregor selbst mit diesem Terminus nicht zusammengebracht (vgl. Courcelle, Connais-toi aO. [o. Sp. 274] 105; Daniélou 35/45, bes. 41 zum ἴδιον in Cant. comm. 2 [GregNyssOp 6, 64f]). Eine gewisse Ausnahme bilden nur die (singuläre) Rede vom ἔνδον ἄνθρωπος (beat. 6 [PG 44, 1272A]) in Verbindung mit Lc. 17, 21 (daher mit καρδία identifiziert: Die beschmutzte Gottebenbildlichkeit des i. M. kann gereinigt werden) u. virg. 23, 7 (GregNyssOp 8, 1, 342, 7f: τὸ ἀληθῶς σόν, ὅπερ ἐστὶν ὁ ἔσω σου ἄνθρωπος als Opfergabe). – In der ersten Homilie ‚Über den Ursprung des Menschen', deren handschriftliche Zuschreibung an Basilius oder Gregor v. Nyssa schwankt (ClavisPG 3215f), findet sich eine ausführliche Interpretation von Gen. 1, 26, seit Origenes mit der Unterscheidung der beiden Menschen nach 2 Cor. 4, 16 verbunden. Der Autor trennt ἕνα τὸν φαινόμενον καὶ ἕνα τὸν κεκρυμμένον τῷ φαινομένῳ [ἀόρατον], τὸν ἔσω ἄνθρωπον. ‚Ich' im eigentlichen Sinne sei nur der als λογικὸν τῆς ψυχῆς interpretierte i. M.: τὰ ἔξω οὐκ ἐγὼ ἀλλὰ ἐμά (GregNyssOp Suppl. 13; vgl. Altermath 176f). Der äußere Mensch, τὸ σῶμα, dient dem i. M. als ὄργανον (GregNyssOp Suppl. 13 mit App. zSt. [Parallelen]). Der Parallelismus πλάσσειν - ποιεῖν aus Ps. 118, 73 dient in der zweiten Homilie (GregNyssOp Suppl. 44) als Begründung für die Unterscheidung: ἐποίησε τὸν ἔσω ἄνθρωπον, ἔπλασε τὸν ἔξω ... ὥστε ἐπλάσθη μὲν ἡ σάρξ, ἐποιήθη δὲ ἡ ψυχή (wie in der origeneischen Tradition: Cat. Palaest. in Ps. 118, 73 [SC 189, 304] mit Harls Komm. zSt.: ebd. 190, 648/50). – Trotz seiner soliden philosophischen Bildung verbindet auch Gregor v. Naz. Platon u. Paulus nicht, wenn er im Zusammenhang der Ermordung des Philosophen Anaxarchus v. Abdera (323 vC.) schreibt, es sei zwar Fleisch, nicht aber Seele des Philosophen zerstört worden: ἅπερ ἡμῖν ὁ ἐκτὸς καὶ ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος ὀνομάζεται (ep. 32, 9 [GCS Greg. Naz. 29]; vgl. 34, 4/6 [32]). In seiner Verwendung der Metapher folgt er Origenes: Greg. Naz. or. 14, 14 (PG 35, 876A); 39, 7 (SC 358, 162).

k. Theodor v. Mops. u. andere Antiochener. Während Theodor frg. in Rom. 7, 22f (132 Staab) ἔσω ἄνθρωπος ganz konventionell auf die Seele auslegt, vergleicht er an zwei anderen Stellen das eine Prosopon Christi in seinen zwei Naturen (Grillmeier 1, 626/30) mit dem Verhältnis von Leib u. Seele in dem einen Menschen: 1) incarn. frg. 16 (ClavisPG 3856; vgl. M. Richard: Muséon 56 [1943] 55/75, bes. 73): ‚Auch im Menschen nämlich sagen wir, wenn wir die Naturen unterscheiden, eine Natur der Seele u. eine andere des Leibes, eine Hypostase für sich dieser u. eine Hypostase für sich jener. ... So wird auch der ‘i. M.’ u. der ‘äußere Mensch’ von Paulus benannt. Während jeder von ihnen für sich der gemeinsamen Benennung (‘Mensch’) gewürdigt worden ist, ist aber klar, daß mit dem Zusatz ‘innerer’ u. ‘äußerer’ - nicht durch die unverbundene Vokabel (‘Mensch’) - wir das Ganze zugleich auch dann, wenn wir die Bezeichnung (‘Mensch’) wegnehmen, verstehen werden‘ (Cod. Brit. Libr. Add. 12156 [P. de Lagarde, Analecta Syriaca (1858) 105, 7/15]; nach der verkürzten u. vereinfachten späteren Fassung von Cod. Brit. Libr. Add. 14669 [E. Sachau, Theodori Mopsuesteni fragmenta Syriaca (1869) 70, 19/23]: ‚So nämlich auch lernen wir durch den ‘i. M.’ u. den ‘äußeren Menschen’ vom Apostel. Und ihre Besonderheit vor dem, was gemeinsam ist, will er benennen mit dem Zusatz ‘i.’ u. ‘äußerer’, damit er sie nicht mit der simplen Vokabel [scil. Mensch] benenne‘ [L. Abramowski, Über die Frg. des Theodor v. Mops. in Brit. Libr. add. 12.156 u. das doppelt überlieferte christologische Frg.: OrChrist 79 (1995) 1/8]). 2) In einem Frg. aus Contra Apoll. (ClavisPG 3858) 4: ‚Dennoch aber ist aus beiden ein Mensch; u. keine der beiden (Naturen) wird für sich

absolut u. eigentlich ‘Mensch’ genannt, es sei denn etwa mit irgendeinem Zusatz, wie ‘i. M.’, ‘äußerer Mensch“ (2, 319, 13/7 Swete; vgl. comm. in Joh. 8, 16 [CSCO 115/Syr. 63, 119, 30f]: Anspielung auf Rom. 7, 21]). – In einem Frg. zu Rom. 7, 22f (89 Staab) bezieht Diodor v. Tarsus die paulinischen Äußerungen auf τὸν κοινὸν ... ἄνθρωπον bzw. auf die Erkenntnis des Geschuldeten durch den νοῦς. Diese sei vollkommen erst durch die Hilfe des Geistes möglich. – Joh. Chrysostomos folgt den Bahnen des Origenes (2 Cor. 4, 16 bezieht sich auf σῶμα u. ψυχή: res. 3 [PG 50, 422]; der i. M. soll sich durch das Wort schmücken: hom. in Rom. 12, 20 [PG 51, 179]; er benötigt Speise: PsJoh. Chrys. cruc. venerand. [PG 59, 676]; Salbung: in Ps. 103, 4 [PG 55, 649; vgl. o. Sp. 296]; Prov. 1, 7 wird auf ἡ θεία αἴσθησις τῆς κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον ausgelegt: in Prov. frg.: PG 64, 661D). Als Lebensregel ist formuliert: οἷος εἶ διὰ ῥημάτων, τοιοῦτος πάντως ἔσῃ, καὶ πολὺ χείρων ἐν τῷ ἔσω ἀνθρώπῳ (PsJoh. Chrys. ascet. facet.: PG 48, 1056). – Theodoret v. Kyros kommentiert in seiner Auslegung des Römerbriefes (wohl gegen den ursprünglichen paulinischen Sinn; s. o. Sp. 281f) Rom. 7, 22 knapp: Ἔσω ἄνθρωπον τὸν νοῦν λέγει (in Rom. 7, 22 [PG 82, 125C]). In der Auslegung von Eph. 3, 16 beschreibt er allerdings die Einwohnung Christi im ‚i. M.‘ als Einwohnung in der ψυχή (in Eph. 3, 16f [PG 82, 529D/31A]). – Der spätere Kpler Patriarch Gennadius I (458/71 nC.; über seine ursprüngliche Nähe zur antioch. Theologie Grillmeier 2, 1, 192) erläutert ἔσω ἄνθρωπος: ὀνομάζει τὸ ἐν ἡμῖν νοερόν (frg. in Rom. 7, 22f [374 Staab]).

l. Marius Victorinus. In seinem Eph.-Komm. betont der Ausleger zu 3, 16, daß allein durch den Glauben, fide sola, Christus im *Herzen bzw. in homine interiore, id est in anima, wohne (CSEL 83, 2, 53; A. v. Harnack, Geschichte der Lehre von der Seligkeit allein durch den Glauben in der alten Kirche: ZsTheolKirch 1 [1891] 159f). Im Werk ‚Gegen Arius‘ entfaltet der Philosoph eine hochdifferenzierte Lehre vom Menschen in Körper u. jeweils zweifacher ψυχή bzw. νοῦς (vgl. Orig. in Mt. comm. ser. 57f [GCS Orig. 11, 2^2, 131/3]; Deuse 215), so daß er auch von zwei λόγοι ... vel νόες, λόγος caelestis et alius hylicus, sprechen kann (adv. Ar. 1, 62). Paulus habe den himmlischen νοῦς bzw. die göttliche ψυχή zusammenfassend als ἔσω ἄνθρωπος bezeichnet (ebd. 1, 63, 1/7); nur durch solche Differenzierungen läßt sich die schlichte Dichotomie des Paulus der fortgeschrittenen Diskussion anpassen.

m. Ambrosius. Auch bei Ambrosius tritt die Diskussion der Philosophen wieder in das Blickfeld: Nichts sei nach deren Meinung schwieriger, als den i. M. zu begreifen (Noe 1, 1 [CSEL 32, 1, 413]; vgl. Aug. trin. 5, 1, 2 [CCL 50, 206]); genau dies aber versucht der Exeget. Ohne die ‚fides historiae‘ preisgeben zu wollen, fragt er nach der Relevanz des Textes für den ‚interior homo‘ (in Lc. expos. 5, 12 [CCL 14, 138]). Isaac 4, 11 (CSEL 32, 1, 650) wird offenbar auf Plotins Verständnis der Begriffe ἔξω - εἴσω (o. Sp. 273) angespielt; vgl. ebd.: beata anima ... insurgens de corpore ... intra semet ipsam divinum illud ... scrutatur et quaerit, mit Plot. enn. 4, 8, 1, 1f: γινόμενος τῶν μὲν ἄλλων ἔξω, ἐμαυτοῦ δὲ εἴσω (P. Hadot, Platon et Plotin dans trois sermons de s. Ambroise: RevÉtLat 34 [1956] 202/20). Dörrie 479 hat für Isaac 2, 3 (32, 1, 644f) gezeigt, wie Ambrosius ‚einen platonischen Schriftbeweis durch einen paulinischen ersetzt‘, d. h. die aus Porphyrios übernommene Seelenlehre im Gefolge von Plat. Alc. 129e u. resp. 589a mit Hilfe von Rom. 7, 22 formuliert, ohne diese Identifikation explizit auszudrücken. Ambrosius bespricht die Unterscheidung zweier Seelen, von denen die anima rationabilis et intellegibilis als ‚i. M.‘ verstanden wurde (o. Sp. 287), im Zusammenhang einer philosophischen Doxographie (Noe 25, 92 [CSEL 32, 1, 478]; vgl. Isaac 2, 3f [ebd. 32, 1, 643/5]); i. M. ist im eigentlichen Sinne nur dieser Seelenteil, so daß anstelle von ‚interior homo‘ auch ‚interior mens‘ stehen kann (in Lc. expos. 4, 61 [CCL 14, 128]; hex. 6, 7, 46 [CSEL 32, 1, 237]; Pépin 187f). Daher fragt er: Quid enim tam homo quam anima eius? (ep. 21 [34], 6 [CSEL 82, 1, 156]). Natürlich finden sich die traditionellen Auslegungsmotive der Metapher i. M. (W. Seibel, Fleisch u. Geist beim hl. Ambrosius [1958] 50/4. 137/45): Der Mensch existiert als zweifaches Wesen (Noe 9, 29 [32, 1, 432]; inst. virg. 2, 10/4 [PL 16, 308A/9B]), als homo in homine (ep. 10 [38], 2 [CSEL 82, 1, 73]). Rom. 7, 16/23 wird als Streit zwischen Leib u. Seele auf äußeren u. i. M. ausgelegt (Isaac 2, 3 [32, 1, 644]; Belege der Stelle für Ambrosius bei G. Madec, S. Ambroise et la philosophie [Paris 1974] 288f), der durch das Wirken Christi ein Ende hat: Die beiden Menschen

sind nun in einem neuen Menschen begründet (in Lc. expos. 3, 26 [CCL 14, 89]; ähnlich als Auslegung von Eph. 2, 14/6: ebd. 7, 141 [263]); das Fleisch ist dem besseren (Ich) unterworfen (ebd.). Durch die Kirche wird der interior homo cordis absconditus in dieser Herrschaftsordnung unterstützt u. bewahrt (ebd. 7, 191 [281]); die ,tägliche Erneuerung' (2 Cor. 4, 16) wird auf die Sakramente gedeutet (in Lc. expos. 8, 49 [315]). Diesem νοῦς des interior homo steht der Christus-vergessene νοῦς des exterior homo gegenüber (ebd.). Der i. M. wird auch bei Ambrosius allegorisch als ganzer Körper von Augen über Ohren bis zu seinen ,inneren Füßen' vorgestellt (Isaac 8, 79 [CSEL 32, 1, 698]; in Lc. expos. 1, 5; 7, 86 [9. 242]; präziser: das Auge des *Gewissens im Innern öffnet sich: ebd. 4, 65; 10, 57 [129. 362]; exc. Sat. 2, 67 [CSEL 73, 286]; weitere Belege bei Madec, Homme $284f_{6/8}$. 307). Die origeneische Theorie der ,fünf geistlichen Sinne' (s. o. Sp. 290f) tritt explizit auf: quinque sensibus homo exterior vivificatur et rursus quinque spiritalibus sensibus ille absconditus cordis homo noster consummatur interior (in Ps. 40, 39 [CSEL 64, 256]; spir. 2, 7, 68 [ebd. 89, 113]; vgl. Madec, Homme 284_5). Durch die Taufe wird der i. M. wiedergeboren (in Lc. expos. 7, 170 [CCL 14, 273]). Gelegentlich führt die Exegese zu neuer Metaphorik im Bild des i. M. (zB. läßt nach ebd. 6, 10 [178] interior spiritus das ,Instrument des Leibes' ertönen). – Ambrosius verwendet sehr viel häufiger als die direkte Metapher ,i. M.' die allgemeinere Redeweise vom ,Inneren'. Damit leitet er die Entwicklung ein, daß auch die Metapher i. M. diesem Ausdruck angenähert wurde, indem sie um das Substantiv gekürzt werden konnte zu ,interior noster' bzw. ,exterior noster' (Hiltbrunner 57); als Beispiele: Paulin. Nol. ep. 30, 5 (CSEL 29, 266, 14f): ruina exteriori meo et interiori resurrectio; vgl. carm. 24, 623/6 (ebd. 30, 227); ep. 11, 11 (70, 4); 40, 5 (345, 4); Faust. Rei. grat. 1, 9 (ebd. 21, 31, 28); ep. 5f. 9 (ebd. 190, 6. 13f; 197, 13; 212, 11).

n. Augustinus. Am häufigsten in der patristischen Literatur tritt der Terminus interior homo bei Augustinus auf (ca. 185 Belege, davon etwa 40 in expliziten Zitaten; zum traditionellen Verständnis des Begriffes als vernünftige[r] Seele[nteil] selbst vgl. zB. ep. 147, 45 [CSEL 44, 320]; in Joh. tract. 99, 4 [CCL 36, 584]). Bereits in den frühen philosophischen Schriften ist er ein wichtiges, aber eher platonisch interpretiertes Thema. Gott soll in ipsis rationalis animae secretis, qui homo interior vocatur, gesucht werden durch das ,Auge der Seele' (mag. 2, 2; 40, 1 [CSEL 77, 4. 48]). Die Altersstufen des vetus homo et exterior et terrenus (vera relig. 132 [ebd. 77, 2, 34]) werden ebd. 130f (ebd.) entfaltet u. denen des novus homo et interior et caelestis gegenübergestellt (ebd. 134f [35]). Augustinus unterscheidet ebd. sieben Stufen; auf der vorletzten gewinnt der i. M. die perfecta forma, quae facta est ad imaginem et similitudinem dei, auf der letzten ewige Ruhe u. dauernde Glückseligkeit. Vor Christus gelangten nur wenige Menschen zur Erleuchtung des i. M. (140 [36]); im i. M. wohnt die Wahrheit (202 [52]; zu philosophischen Quellen vgl. den Komm. zu ebd. 48/51 bei E. Hoffmann, Die Anfänge der augustinischen Geschichtstheologie in ,De vera religione', Diss. Heidelberg [1962]). Auf diesem (siebenfach) gestuften Weg kann der i. M. allerdings beschmutzt werden (de serm. Dom. 2, 43 [CCL 35, 134]); er braucht die Hilfe der Sakramente (divers. quaest. 36, 2, 45/50 [CCL 44A, 56]; vgl. aber bapt. 3, 19; 4, 22. 29 [CSEL 51, 209. 248. 257]). – Die zunehmende exegetische (u. paulinische) Orientierung des Autors zeigt sich auch im Verständnis der Metapher, was dann bis zum Ende durchgehalten u. je nach literarischer Gattung allegorisch reicher oder knapper entfaltet wird: Die Frage, auf welchen der beiden Menschen sich Gen. 1, 26 bezieht, wird divers. quaest. 51, 1f (CCL 44A, 78f) behandelt (dort zur Identifikation der Metaphern-Paare ,alter - neuer Mensch' zu ,äußerer - i. M.'; vgl. ebd. 58, 2, 50/3; 64, 2, 28/40 [106. 138]; zur ,sanctificatio' des homo exterior: nupt. concup. 1, 20 [CSEL 42, 232]). Die Vorstellung einer präexistenten Erschaffung des i. M. lehnt Augustinus im Rahmen seiner Genesis-Exegese dann ab (Gen. ad litt. 3, 22 [CSEL 28, 1, 88]; s. o. Sp. 291. 295; Karpp 243_6; G. O'Daly, Art. Anima, animus: AugLex 1 [1986/88] 315/40; ders., Augustine on the origin of souls: Platonismus u. Christentum, Festschr. H. Dörrie = JbAC ErgBd. 10 [1983] 184/91). Die seelischen Empfindungen der Liebe zu Gott werden conf. 10, 8 als ,Licht u. Klang u. Duft u. Speise u. Umarmung meines i. M.' umschrieben (vgl. ep. 11, 4 [CSEL 34, 1, 28]); ego interior cognovi haec, ego, ego animus: conf. 10, 9; Joh. 1, 9 (lumen verum) wird ebenfalls auf den i. M. ausgelegt: pecc. mer. 1, 38; 2, 5

(CSEL 60, 36. 75). Das neue Leben des i. M., der Seele, beginnt durch Buße u. Glauben (trin. 4, 5 [CCL 50, 165]; vgl. ep. 196, 5 [CSEL 57, 219]: Erneuerung durch Gnade), so daß die Metaphorik des ,zweiten Todes' eng mit der des i. M. verbunden ist (trin. 4, 6 [167f]; sacramentum interioris resurrectionis nostrae - sacramentum interioris hominis: ebd. [168f]; vgl. interior mors: en. in Ps. 54, 7 [CCL 39, 661]). ,Vestigia trinitatis' werden gefunden im äußeren (trin. 11, 1 [CCL 50, 333]) wie im i. M. (ebd. 11, 18; 12, 1 [355f]; trinitas interioris hominis: 13, 26 [CCL 50A, 418f]; vgl. ebd. 14, 10 [435]). Als Kriterium der Abgrenzung beider Menschen formuliert Augustinus: Was dem Menschen nicht mit dem Tier gemeinsam ist (= äußerer Mensch), also die ,ratio' (12, 13 [50, 367]; 13, 2 [50A, 382] bzw. präziser ,sublimior ratio' 12, 2 [50, 357]), gehört zum i. M. 2 Cor. 4, 16 dient als Begründung der These, daß in der Taufe der i. M. noch nicht vollständig erneuert wird (pecc. mer. 2, 9 [CSEL 60, 80]; vgl. nupt. concup. 1, 30 [CSEL 42, 242]; en. in Ps. 99, 5 [CCL 39, 1395]). – In den antimanichäischen Schriften führt Augustinus ebenfalls ratio et intellectus als Eigenschaften des interior homo an (Gen. c. Manich. 1, 28 [PL 34, 186]; vgl. ebd. 2, 9. 15 [201. 204]: mens interior); er schärft immer wieder, um der Polemik der Gegner zu begegnen, die Unterscheidung der secundum apostolum homines duo ein (c. Faust. 24, 1 [CSEL 25, 1, 717]), betont aber gleichzeitig: non tamen … simul duos homines eum dixisse aliquando in eius litteris legitur, sed unum, quem totum deus fecerit (ebd. 24, 2 [721]; coll. c. Don. 3, 20 [CCL 149A, 286]; civ. D. 13, 24: Benennung der Teile Seele / Leib mit der Vokabel ,Mensch']). Die Gottebenbildlichkeit des i. M. wird wiederhergestellt (c. Faust. 24, 2 [723]; bei der Auslegung von Joh. 3, 30 kann Augustinus sogar vom ,Abnehmen des i. M.' reden: in Joh. tract. 14, 5 [CCL 36, 144]). In den antipelagianischen Schriften finden sich nochmals Belege: Der Apostel Paulus übt den i. M. durch sein Insistieren auf der Gnade (spir. et litt. 7, 12 [CSEL 60, 164]; vgl. ebd. 32, 56 [214]). Die Leiden Christi tragen die Rechtschaffenen als ,großes Mysterium' im i. M. (civ. D. 16, 2); er ist Ort des Gottesglaubens (ebd. 20, 8). Eine ausführliche Diskussion über den i. M. bietet De anima et eius origine, wo Augustinus diskutiert, ob die trichotomische Anthropologie des Vincentius Victor u. seine Vorstellung einer Körperlichkeit der Seele die Einführung der Trias ,exteriore, interiore, intimo' nötig mache u. dies zurückweist (14, 20 [CSEL 60, 300f] mit Zitat Vinc. Vict.; vgl. Tert. an. 9, 7; A. Zumkeller, Art. anima et eius origine: AugLex 1, 3 [1988] 340/50). – In seiner ausführlichen allegorischen Ausgestaltung des i. M. zeigt sich Augustinus als Erbe des Origenes (vgl. Altaner aO. [o. Sp. 291] 242). Er spricht vom sensus des i. M. (civ. D. 11, 27), seinem Gebet (cur. mort. 7 [CSEL 41, 632]), von der iustitia als der Schönheit des i. M. (ep. 120, 20 [34, 2, 721]; serm. 50, 6 [CCL 41, 627]), rezipiert aber auch die origeneische Theorie der geistlichen Sinne des i. M. (innere Sinne: Gen. ad litt. 10, 25 [CSEL 28, 1, 328f]; civ. D. 14, 11; en. in Ps. 78, 16 [CCL 39, 1110]; inneres Angesicht: civ. D. 22, 9; ep. 148, 8 [CSEL 44, 338] mit Bezug auf 2 Cor. 3, 18; serm. 107, 6 [PL 38, 630]; innere Augen: pecc. mer. 2, 5 [75]; in Ps. 18 serm. 2, 9; in Ps. 36 serm. 3, 3; en. in Ps. 117, 18 [CCL 38, 110. 370; 40, 1662]; serm. Denis 11, 1 [Miscell. Agostiniana 1, 43 Morin]; inneres Ohr: conf. 13, 44; contin. 4 [CSEL 41, 144]; in Joh. tract. 38, 10 [CCL 36, 343]; en. in Ps. 125, 7 [40, 1850f]; serm. 88, 3 [PL 38, 541]; Lippe des i. M.: in Ps. 70 serm. 2, 12 [39, 970]; Hunger des i. M.: in Joh. tract. 26, 1 [CCL 36, 259]; serm. 8, 10; 28, 2 [ebd. 41, 88. 368]; serm. 205, 1 [PL 38, 1039]; Durst des i. M.: in Joh. tract. 32, 4 [CCL 36, 302]; serm. 53, 4 [PL 38, 366A]; Schrei / Stimme des i. M.: en. in Ps. 141, 2 [40, 2047f]; serm. 257, 1 [PL 38, 1193]; Verwundung des i. M.: en. in Ps. 37, 13 [38, 391]; vgl. o. Sp. 291f zu Origenes]). – Trinitätstheologisch wird die paulinische Unterscheidung ep. 238, 12 (CSEL 57, 541) angewendet, indem die Einheit zwischen Gott Vater u. Sohn mit der Einheit des einen Menschen verglichen wird: Während dieser als interior u. exterior homo in zwei Naturen von Körper u. rationalis anima existiert, sind jene eins, quia eiusdem naturae vel substantiae sunt. Die conexio vinculi naturalis (ebd. [542]; vgl. Tertullians Begriff fibula o. Sp. 287) verbindet die beiden Menschen zu einem Menschen.

o. Joh. Cassianus, Leo u. Gregor d. Gr., Cassiodor. Joh. Cassian gibt als einen Zweck seiner Collationes patrum an, nach der Behandlung des ,äußeren u. sichtbaren Lebens der Mönche' in den vorhergehenden Schriften nun ad invisibilem interioris hominis habitum übergehen zu wollen (coll. praef. [SC

42, 75]). Trotzdem hat er in den zT. vorher entstandenen Büchern De institutis coenobiorum schon die Übung u. Vervollkommnung beider Menschen angeregt: Zwar geht es dort zunächst darum, daß die rechte Form von ,habitus et amictus' des äußeren Menschen bekannt sein soll (inst. 2, 9, 3 [SC 109, 74]), sein ,motus' (ebd. 2, 9, 1; 12, 29, 1 [72. 494]). Aber erst wenn gleichzeitig Tugenden des Körpers u. der Seele geübt werden, profitieren äußerer u. i. M. (2, 14 [84]). Entsprechend sind auch hier interior u. exterior homo parallel angelegt, das Fasten des äußeren Menschen hat seine Parallele im i. M. (5, 21, 5 [228]); am motus des äußeren Menschen kann man den ,status interioris' ablesen (5, 29, 2 [494]). Die ,castitas' des i. M. entscheidet über den Grad seiner Perfektion (5, 11, 1 [206]). Die Arbeit am äußeren Menschen soll den i. M. aus der Knechtschaft befreien (coll. 3, 7 [SC 42, 150]); die Einsamkeit der Wüste ist Ort solcher Kämpfe (ebd. 5, 9; 7, 8 [197. 254]); Ziel ist die ,puritas' des i. M. (ebd. 24, 3 [SC 64, 174; Sammlung weiterer Belege für interior homo bei Solignac 655]). Coll. 22, 14/6 (SC 64, 133/5) wird über Rom. 7, 19/25 diskutiert. – Einen ebenfalls stark praktischen bzw. asketischen Einschlag hat der Gebrauch der Metapher bei Leo d. Gr. Wenn der Begriff ,interior homo' auftritt, dann im Zusammenhang der Entgegensetzung von äußerlicher u. innerlicher Frömmigkeit, meist aber bei Aufforderungen zum notwendigen Kampf gegen den äußeren Menschen, seine Ansprüche u. Leidenschaften, die Frömmigkeit u. Integrität des i. M. bedrohen: serm. 19, 2; 78, 1; 87, 1; 90, 1; 91, 1; 95, 5 (CCL 138, 78; 138A, 494. 542f. 557. 564. 586). Die Tendenz gibt serm. 39, 5 (218) gut wieder: Adflicto paululum exteriore homine reficiatur interior, et subtracta saturitate corporis spiritalibus mens deliciis roboretur. – Gregor d. Gr. ist ein gutes Beispiel dafür, daß die Rede von den interiora im allgemeinen Sinne die Rede vom i. M. im spezifischen Sinne verdrängt hat: Auf ca. 120 Belege der allgemeinen Redeweise kommen in den Moralia in Iob 6 spezifische (dreimal ebd. 9, 79f; 22, 28 [CCL 143, 511f; 143A, 1112]; detaillierte Aufstellungen zum gesamten Wortfeld ,Innen / Außen' bei Aubin 119 mit einer Konkordanz ebd. 143/9); in Gregors anderen Schriften finden sich ebenfalls praktisch keine Belege für ,interior homo', gegenüber über 100 Stellen, an denen er von den ,interiora' redet: Interior namque est custodia, quae ordinata servat exterius membra (reg. past. 3, 23 [PL 77, 92B]); dabei besteht gar kein Zweifel, daß die ,corporalia et exteriora' den ,interiora et spiritalia' im Sinne von 2 Cor. 4, 16 gegenübergestellt sind (moral. 11, 8 [CCL 143A, 590]); sicut caput corporis prima pars est, ita principale interioris hominis mens est (ebd. 14, 42 [724]; vgl. die Rede von der ,interior imago' des Menschen ebd. 16, 25 [813]). Sünde wird als wahrer Tod, als ,Abschneiden der Seele vom inneren Leben' verstanden (14, 19 [708]). Der i. M. soll also wie ein ,arbiter' darauf achten, daß sein äußerer Mensch das debitum ministerium ausführt (30, 63 [CCL 143B, 1533f]), denn der Mensch ist secundum interiorem hominem iam nova creatura (in Cant. expos. 4 [CCL 144, 7]). – Ein gewisser Abschluß des Weges der Metapher i. M. in diese Richtung ist erreicht, wenn in der Seelenschrift des Cassiodor ein einziges Mal vom i. M. die Rede ist: Der Stoff dieses Traktates sei nur für ,das überaus feine Gehör des i. M.' bestimmt (an. 2 [CCL 96, 535]; vgl. in Ps. praef.: CCL 97, 4). In der Psalmenerklärung finden sich dagegen sowohl die traditionelle Entgegensetzung beider Menschen (in Ps. 12, 6; 38, 4 [125. 355]) wie die ursprünglich origeneische Metaphorik des i. M. (Augen: in Ps. 2, 2; 18, 9 [41. 173]; Mund: ebd. 70, 24 [639]) u. der Bezug auf Gen. 1, 26 (ebd. 38, 7 [357]). Auch Cassiodor versteht Sünde als Tod der Seele, die das Heil des i. M. zerstört (ebd. 40, 5 [375]).

p. Liturgische Verwendung, Kirchenordnungen. In der Liturgie wurde, wie das lat. Sacramentarium Leonianum (Konkordanz: ArchLatMA 18 [1944] 256) u. ein griech. ,Gebet der Hauptbeugung' der ägypt. Basilius-Liturgie (PG 31, 1645D) zeigen, das Begriffspaar ,interior - exterior homo' ebenfalls verwendet. Nach der sog. Traditio Apostolica bewirkt die Danksagung über dem Wasser in der Taufeucharistie ein dem Wasserbad des Leibes vergleichbares Geschehen am interior homo, quod est animale (21 L [LitQuellForsch 39^5, 56 Botte]; ebd. 21 E: Wasser als ,Bild des Brotes'). Im Kreuzeszeichen zeigt sich ,die Kraft des vernünftigen i. M.' (trad. apost. 42 S [100 B.]).

q. Schluß. Trotz der ursprünglichen terminologischen Vielfalt wurde unter dem paulinischen Ausdruck ἔσω ἄνθρωπος also weitgehend einlinig entweder (unscharf) die Seele allgemein oder (präziser) der νοῦς ver-

standen; diese beiden Bedeutungen gehen bei fast jedem altkirchlichen Autor durcheinander. Neben dem paulinischen Begriff selbst wurde ein weiteres Wortfeld mit der Seele in Beziehung gesetzt, wie Suda s. v. ἐντός (2, 296 Adler) bezeugt: οἱ λογισμοὶ καὶ αἱ ἐνθυμήσεις καὶ πάντα τὰ τῆς ψυχῆς κινήματα. Zu ἔσω ἄνθρωπος bietet das Lexikon (2, 426 A.): κατὰ τὸν ᾿Απόστολον ἡ ψυχή· ἔξω ἄνθρωπος, τὸ σῶμα; vgl. die Belege aus den späten Märtyrerakten bei E. Lucius / G. Anrich, Die Anfänge des Heiligenkultes in der christl. Kirche (1904) 95_6. – Das Musterbuch für allegorische Auslegung des Eucherius v. Lyon (gest. 450/55) bietet unter der Überschrift De interiore homine die ganze origeneische Allegorie (o. Sp. 290f) vom Kopf über den Fuß bis zur Kleidung, Bibelstellen u. Deutung (form. 6 [CSEL 31, 35/9]; vgl. Priscill. can. 31 [ebd. 18, 123]).

F. ALTERMATH, Du corps psychique au corps spirituel. Interprétation de 1 Cor. 15, 35/49 par les auteurs chrétiens des quatre premiers siècles = BeitrGeschBiblExeg 18 (1977). – P. AUBIN, Intériorité et extériorité dans les Moralia in Job de s. Grégoire le Grand: RechScRel 62 (1974) 117/66. – J. B. BAUER / A. FELBER, Art. Herz: o. Bd. 14, 1093/131. – J. BEHM, Art. ἔσω: ThWbNT 2 (1935) 696f. – J. DANIÉLOU, Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de s. Grégoire de Nysse² = Théologie 2 (Paris 1953). – W. DEUSE, Untersuchungen zur mittelplatonischen u. neuplatonischen Seelenlehre = AbhMainz Einzelveröff. 3 (1983). – H. DÖRRIE, Platonica minora = StudTestimAnt 8 (1976). – U. DUCHROW, Christenheit u. Weltverantwortung² = Forsch. u. Berichte der evangel. Studiengemeinschaft (1983). – I. ESCRIBANO-ALBERCA, Die spätantike Entdeckung des i. M. u. deren Integration durch Gregor: H. Dörrie / M. Altenburger / U. Schramm (Hrsg.), Gregor v. Nyssa u. die Philosophie (Leiden 1976) 43/60. – A. GRILLMEIER, Jesus der Christus im Glauben der Kirche 1³ (1991); 2, 1 (1986). – A. v. HARNACK, Hat Marcion Christus ,den i. M.' genannt?: Festschr. R. Seeberg 1 (1929) 209/15; Die Terminologie der Wiedergeburt u. verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche = TU 42, 3 (1918) 97/143. – TH. K. HECKEL, Der ,I. M.'. Die paulinische Verarbeitung eines platonischen Motivs = WissUntersNT 2. R. 53 (1993). – E. HEITSCH, Wollen u. Verwirklichen. Von Homer zu Paulus = AbhMainz 1989 nr. 12. – O. HILTBRUNNER, Exterior homo: VigChr 5 (1951) 55/60. – H. M. JACKSON, The lion becomes man. The gnostic leontomorphic creator and the Platonic tradition = SocBiblLitDissSer 81 (Atlanta, GA 1985). – R. JEWETT, Paul's anthropological terms. A study of their use in conflict settings = ArbGeschAntJudUrchr 10 (Leiden 1971). – H. KARPP, Probleme altchristlicher Anthropologie. Biblische Anthropologie u. philosophische Psychologie bei den Kirchenvätern des 3. Jh. = BeitrFördChrTheol 44, 3 (1950). – H. LICHTENBERGER, Studien zur paulinischen Anthropologie in Römer 7, Habil.-Schr. Tübingen (1985). – G. MADEC, L'homme intérieur selon s. Ambroise: Y.-M. Duval (Hrsg.), Ambroise de Milan. XVIe centenaire de son élection épiscopale (Paris 1974) 283/308. – CH. MARKSCHIES, Die platonische Metapher vom ,i. M.'. Eine Brücke zwischen antiker Philosophie u. altchristlicher Theologie: ZKG 105 (1994) 1/17. – J. PÉPIN, Idées grecques sur l'homme et dieu (Paris 1971). – D. T. RUNIA, Philo of Alex. and the Timaeus of Plato² = Philosophia Antiqua 44 (Leiden 1986). – H. M. SCHENKE, Der Gott ,Mensch' in der Gnosis (1962). – A. SOLIGNAC, Art. Homme intérieur 1/2: DictSpir 7, 1 (1969) 650/8. – W. THEILER, Gott u. Seele im kaiserzeitlichen Denken: EntrFondHardt 3 (1955) 65/90 bzw.: ders., Forschungen zum Neuplatonismus = Quellen u. Studien z. Gesch. d. Philos. 10 (1966) 104/23; Porphyrios u. Augustinus = Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft 10 (1933) bzw.: ders., Forschungen aO. 160/251.

Christoph Markschies.

Innocentia s. Unschuld.

Inschriften s. Aberkios: o. Bd. 1, 12/7; Akrostichis: ebd. 236f; Buchstaben: o. Bd. 2, 775/8; Epigramm: o. Bd. 5, 554/62. 568/76; Fibel: o. Bd. 7, 795. 799; Grabinschrift I: o. Bd. 12, 467/514; Grabinschrift II: ebd. 514/90; Graffito I: ebd. 637/67; Graffito II: ebd. 667/89; Hieroglyphen: o. Bd. 15, 83/9; Schrift; Weihinschrift.

Insekt s. Ameise: o. Bd. 1, 375/7; Assel: ebd. 802f; Biene: o. Bd. 2, 274/82; Fliege: o. Bd. 7, 1110/24; Heuschrecke: o. Bd. 14, 1231/50; Scarabaeus; Zikade.

Insel.

A. Nichtchristlich. I. Die Insel in Geographie u. Naturwissenschaft. a. Die Stellung der Insel in der Beschreibung der bewohnten Welt. 1. Zuordnung zu Küsten- u. Verkehrslinien. Die Küstenbeschreibung, ein in den Periploi ausgebildetes deskriptives Ordnungsprinzip (R. Güngerich, Die Küstenbeschreibung in der griech. Literatur [1950]), hat der Behandlung der I. einen Platz in der Geographie der bewohnten Welt zugewiesen. Im Periplus des PsSkylax (Geogr. Gr. 1, 15/96) sind die I. den benachbarten Festlandgebieten zugeordnet, während Sardinien (PsScyl. 7 [Geogr. Gr. 1, 18f]), Sizilien (Kap Lilybaeum) mit Cossura (heute Pantelleria; ebd. 111 [89]; *Sicilia) u. *Kreta (47 [41]) wegen ihrer geographischen Lage Zwischenstationen bei den Überquerungen des offenen Meeres bilden, die die gegenüberliegenden Küsten des Mittelmeeres verbinden (A. Peretti, Il Periplo di Scilace [Pisa 1980] 97. 143/8. 433f). In PsScyl. 113 (95f) berühren die Routen bei der Überquerung des Meeres von *Europa nach *Asia selbstverständlich die ägäischen I. Vgl. weiterhin zB. die Route der pers. Flotte vor u. nach der Schlacht von Marathon (Herodt. 6, 95/9. 118); die Fahrt der griech. Flotte nach Salamis (ebd. 7, 132); außerdem die Erwähnung der günstigen Lage von Korkyra (Korfu) auf der Route von Griechenland nach *Italia u. Sizilien (Thuc. 1, 36, 2); die Zwischenlandung der von *Aegypten u. Libyen (*Kyrene) kommenden Lastschiffe auf Kythera (ebd. 4, 53, 2f); die zentrale Lage von Kreta in der Ägäis zwischen Peloponnes u. Asien als Faktor, der die minoische Seeherrschaft begünstigte (Aristot. pol. 2, 10, 1271b 32/40). Strabo weist in der Regel den I. jeweils eigene Abschnitte in der nach Regionen der bewohnten Welt erfolgten Gliederung zu. Ein solches Prinzip (6, 1, 15, 265 ausdrücklich genannt) wird sowohl bei den Mittelmeerländern als auch bei den Gebieten angewendet, die an den Ozean grenzen. Die Zugehörigkeit der in Küstennähe liegenden I. zum Festland u. die Rolle der entfernter liegenden I. bei den Seeverbindungen sind feststehende u. nicht zu unterschätzende Motive in der antiken Geographie. Die Vorstellung der περαία (des einer I. gegenüberliegenden Festlandes) konnte in der Geschichte von *Rhodos, Mytilene, Thasos (E. Meyer, Art. Peraia nr. 2/4: KlPauly 4, 621f) u. Samos (U. Fantasia, Samo e Anaia: Serta historica antiqua = Pubbl. Ist. Stor. Ant. Sc. Aus. Univ. Genova 15 [Roma 1986] 113/43) eine geopolitische Bedeutung erlangen. Auf der *Karte des Eratosthenes ergibt sich die Hauptparallele aus der Begradigung des Kurses, der, von den Säulen des Herakles ausgehend, wahrscheinlich die Balearen (Diod. Sic. 5, 16, 1: Entfernung der Säulen des Herakles von Ibiza) u. die Südküste Sardiniens berührt, die Meerenge von Messina durchquert u. dann in Rhodos den Hauptmeridian kreuzt, welcher wiederum (in seinem Mittelmeerabschnitt) die Seeverbindungen dieser I. mit *Alexandria u. Byzanz (*Konstantinopel) auf eine Linie bringt (Wolska-Conus 161f; G. Aujac, La géographie dans le monde antique [Paris 1975] 70/8). Die wechselseitige Anordnung der Städte u. Länder, die in der Karte des Eratosthenes auf die gegenüberliegenden Küsten des Mittelmeeres blicken, entspricht im großen u. ganzen den über die I. verlaufenden Seeverbindungen.

2. Behandlung der Inseln als Sonderrubrik. Schon im frühen Hellenismus schloß das Streben der Geographie, sich aus didaktischen Gründen in Rubriken (Meeren, Flüssen, Bergen) auszudrücken, natürlich auch die I. ein. Die Aufzählung der sieben größten Mittelmeer-I., deren nach Größe ausgerichtete Ordnung variiert (R. J. Rowland Jr., The biggest island in the world: ClassWorld 68 [1975] 438f), kennen wir aus der Mittleren Komödie u. dem Historiker Timaeus (Alexis frg. 270 K./A.; FGrHist 566 F 65; vgl. PsScyl. 114 [96]; Diod. Sic. 5, 17, 1; PsAristot. mund.

3, 393a 12/4; Appian. praef. 5; Ptol. Math. geogr. 7, 5, 11, wo die Aufzählung mit Taprobane [Ceylon] beginnt u. auch zwei Halbinseln umfaßt: die Peloponnes u. die Χρυσῆ Χερσόνησος [Malayische Halbinsel]). Dieses Streben prägt sich besonders in der deskriptiven lat. u. griech. Geographie der frühen Kaiserzeit aus (Agathem. 20/6 [Geogr. Gr. 2, 481/7]; vgl. A. Diller, Agathemerus. Sketch of geography: GreekRomByzStud 16 [1975] 65f. 75f). Plinius gibt Aufzählungen der Mittelmeer-I. entsprechend der von den vier großen sinus Europas vorgegebenen Anordnung (n. h. 3, 74/94. 151f; 4, 52/74. 92f) oder am Ende der Beschreibung der Festlandsgebiete (4, 119f; 5, 41f. 128/40; 6, 198/205; vgl. D. Detlefsen, Die Anordnung der geographischen Bücher des Plinius u. ihre Quellen [1909] 97/113). In der Chorographie des Pomponius Mela (vgl. A. Silberman, Pomponius Mela. Chorographie [Paris 1988] XVf) nimmt der *Katalog der Mittelmeer-I. einen ganzen Abschnitt (2, 97/126) zwischen dem Periplus des inneren Meeres u. dem des Ozeans ein, während die in Versen gedichtete Periegese des Dionysius alle I. der bewohnten Welt zwischen der Beschreibung von *Europa u. *Asien anordnet (Dion. Perieg. 450/619 [Geogr. Gr. 2, 130/43]; vgl. Ch. Jacob, La description de la terre habitée de Denys d'Alex. [Paris 1990] 35/41). – Man muß hervorheben, daß der Katalog der I. des Mittelmeeres u. des Ozeans in der deskriptiven Geographie der bewohnten Welt offensichtlich die ἔκφρασις einer Erdkarte wiedergibt (zB. Strab. 2, 5, 17, 120: der χωρογραφικὸς πίναξ läßt u. a. die Vielzahl der in den Meeren u. entlang der Küsten verstreuten I. erkennen; vgl. Mela 2, 111: die auf der Mittelmeerkarte ‚interius' befindlichen I. werden nach den in Küstennähe liegenden aufgeführt). Dabei bilden die Landmassen den ‚Hintergrund' der Darstellung, die Meere mit den I. hingegen die ‚Gestalt' (P. Janni, L'Italia di Strabone. Descrizione e immagine: G. Maddoli [Hrsg.], Strabone e l'Italia antica [Napoli 1988] 145/59; zu den für die einzelnen Teile des Mittelmeeres namengebenden I. s. V. Burr, Nostrum mare [1932] 6/8. 41/3. 54/6. 74/6. 78). Das Ordnungsprinzip der Rubriken ließ auch für die kleinen I., die in der seefahrerischen Praxis mit der Küstenlinie zusammengefaßt wurden, wie es bei den Chelidonischen I. der Fall ist (PsScyl. 100 [74]), keine Ausnahme zu. Sie kommen bei Mela (2, 102) ebenso wie bei Plinius (n. h. 5, 131) nicht in der Beschreibung Lykiens, sondern im I.katalog der kleinasiatischen Mittelmeerküste vor. – Sollte die Schrift De mundo tatsächlich von Aristoteles verfaßt sein (wie G. Reale, Aristotele. Trattato sul cosmo per Alessandro [Napoli 1974] glaubt), dann könnte die Beobachtung in mund. 3, 394a 3f (‚die einen geben den I. eine Sonderstellung, die anderen ordnen sie den jeweils benachbarten [Küsten-] Abschnitten zu') sich auf die verschiedene den I. eingeräumte Behandlung im Periplus des PsSkylax u. (vielleicht) im siebten Buch der γῆς περίοδος des Eudoxos beziehen (F. Lasserre, Die Frg. des Eudoxos v. Knidos [1966] 241).

b. Verbindung der Inseln mit dem Festland. Die naturgeschichtlichen Theorien hielten manche der nahe an Vorgebirgen liegenden I. für ursprünglich mit dem Festland verbunden, bevor sie durch vulkanische u. seismische Aktivitäten abgetrennt worden seien (Sizilien, die Äolischen I., Pithekusa [Ischia], Capri usw.: Strab. 1, 3, 10, 54; 6, 1, 6, 258). Deren Erklärung mit pneumatischen Ursachen ging auf die Schule des *Aristoteles zurück (H. Berger, Gesch. der wissenschaftl. Erdkunde der Griechen² [1903] 291f; A. Hermann, Art. Erdbeben: o. Bd. 5, 1080f). Dieselben Phänomene dienten als Erklärung für das Aufsteigen der I. aus dem offenen Meer (Strab. 1, 3, 16, 57; G. Aujac, Strabon. Géographie 1, 1 [Paris 1969] 158. 211 zSt.; Plin. n. h. 2, 202/4; J. Beaujeu, Pline L'Ancien. Histoire naturelle 2 [Paris 1950] zSt.). Dort seien sie jedoch den Erdbeben weniger ausgesetzt, weil das Meer die Ursachen abdämpfe, die die Erdbeben auf dem Festland auslösten (Aristot. meteor. 2, 8, 368b 33/9a 1; hier erkennt man ein Echo alter Vorstellungen, daß die I. als Teile des Festlandes, von dem sie sich abgelöst haben, zu dem Meereselement gehören, auf dem sie treiben [Od. 10, 3 wird die I. des Aiolos πλωτή genannt; H. v. Geisau, Art. Aiolia: KlPauly 1, 179f; s. ferner Herodt. 2, 156]; der Mythos überlieferte, daß Delos lange Zeit in der Ägäis umhergetrieben sei, bis die I. bei der Geburt *Apollons so kräftige Wurzeln schlug, daß ihre seltenen Erdbeben als prodigium angesehen wurden: Pind. frg. 33cd Snell / Mähler aus Strab. 10, 5, 2, 485; Herodt. 6, 98, 3; Thuc. 2, 8, 3; Callim. hymn. in Del. 30/6; Verg. Aen. 3, 73/7; Plin. n. h. 4, 22, 66; vgl. Vilatte 157/63). Außerdem sind einige Küsten-I. durch

Schwemmland von Flüssen oder als Folge menschlichen Eingreifens mit dem Festland verbunden (Strab. 1, 3, 17/9, 58/60; Plin. n. h. 2, 201. 204). (Generell wurde in hellenist. Zeit das wissenschaftliche Interesse für geologische Veränderungen [wie es sich in den o. zitierten Strabonstellen zeigt] auch von dem Bedürfnis nach einer Erklärung für die Andersartigkeit der geographischen Bedingungen zZt. Homers gefördert, die bei der Auslegung der Realien des frühgriech. Epos zutage traten. Dies hat natürlich dazu geführt, die langen Zeiträume, in denen sich Naturgeschichte abspielt, als kürzer wahrzunehmen.)

c. Inseln an den Grenzen der bewohnten Welt. Die Theorie eines ununterbrochenen Zusammenhangs der Ozeane u. der sich daraus ergebenden I.form der bewohnten Welt gab den Ansporn zur ‚Entdeckung' der mysteriösen I. Thule u. ihrer Lokalisierung an der Nordgrenze der bekannten Welt. Dieselbe Grenzfunktion erhielten auf der Erdkarte die Μακάρων νῆσοι (‚I. der Seligen': Kanarische I.; H. v. Geisau, Art. Makaron Nesoi: KlPauly 3, 908f; Lanczkowski) für die westliche (Ptol. Math. geogr. 1, 11) u. die I. Taprobane für die südöstl. Seite der bewohnten Welt (Aujac, Thulé, de Pythéas à Ptolémée; vgl. dies., Thulé, mythe ou réalité; ferner G. Amiotti, Cerne. Ultima terra: M. Sordi [Hrsg.], Il confine del mondo classico [Milano 1987] 43/9; zur möglichen Identifizierung von Kerne vgl. jedoch J. Desanges, Recherches sur l'activité des méditerranéens aux confins de l'Afrique [Paris 1978] 115/9).

d. Kontinente als Inseln. Die geographische Lehre von der Kugelgestalt der Erde, die die Annahme der Existenz weiterer inselartiger Kontinente (antipodes) begünstigte, war wegbereitend für die Theorie des Krates v. Mallos, nach der das Wasser des Ozeans den Globus in vier gleiche u. symmetrische bewohnte Welten teile (Wolska-Conus 163f).

II. Die Insel in der Literatur. a. Utopien, Paradoxographie u. antiquarische Literatur. 1. Platons Atlantismythos. Die Entdeckung der Kugelgestalt der Erde hat Spekulationen darüber angeregt, daß es mehrere bewohnte Welten gebe. Dieses von Platon im Phaedo (108c/14c) in kosmologischer u. eschatologischer Hinsicht entwickelte Thema fand seinen Ausdruck in dem berühmten Mythos von Atlantis, einer I. gewaltigen Ausmaßes, größer als Asien u. Libyen zusammen, die sich früher jenseits der Säulen des Herakles befunden habe, bevor sie nach schweren Erdbeben u. Überflutungen im Laufe eines einzigen Tages im Meer versunken sei (Tim. 24e/5d). Platons Beschreibung des verschwundenen Kontinents (Criti. 113a/20d) u. der sozialen, territorialen u. urbanistischen Organisation seiner Bewohner kann wegen ihrer detaillierten u. rationalistischen Ausarbeitung als eines der ersten u. bedeutendsten Zeugnisse für das Bestreben angesehen werden, für die politische Utopie den Rahmen einer I. zu wählen, der die Natur zum Unterhalt der Menschen ihre besten Gaben im Überfluß geschenkt hat (P. Friedländer, Platon 1[3] [1964] 276/99. 327/33; Herter; P. Vidal-Naquet, Athènes et l'Atlantide: ders., Le chasseur noir[2] [Paris 1983] 335/60; L. Bertelli, L'utopia greca: L. Firpo [Hrsg.], Storia delle idee politiche, economiche e sociali 1 [Torino 1982] 544/7; ders., Itinerari dell'utopia greca, dalla città ideale alle isole felici: R. Uglione [Hrsg.], La città ideale nella tradizione classica e biblico-cristiana [ebd. 1987] 35/56; die Meinung, daß sich im platonischen Mythos die Erinnerung an den Vulkanausbruch niedergeschlagen haben könnte, der im 2. Jtsd. vC. die I. Thera heimsuchte, ist wieder von Forsyth verfochten worden).

2. Hellenismus. Vor dem Hintergrund alter eschatologischer Mythen, in denen idyllische, paradiesische Winkel auf die I. projiziert wurden (vgl. P. Habermehl, Art. Jenseits: o. Bd. 17, 262/6), zogen die I. seit Beginn des Hellenismus die Aufmerksamkeit utopischer u. paradoxographischer Schriftsteller auf sich. Schon die Entstehung der I. als Folge allmählicher geologischer Veränderungen oder plötzlicher vulkanischer u. seismischer Aktivitäten ließ sie ebenso wie ihre Trennung vom Festland zu Orten besonderer Art werden, fern u. fast unverdorben von kontinentaler Kultur, eine eigenständige Welt, in der sowohl die Naturerscheinungen als auch die sozialen u. institutionellen Organisationsformen der Bewohner eine ganz eigentümliche Prägung annahmen. Solche Aspekte der hellenist. I.-Literatur nahmen Anregungen aus dem politischen Gedankengut auf u. entwickelten sie, den Erwartungen der Leserschaft entgegenkommend, in phantastischer Form. Die politische Spekulation hatte bereits in klassischer Zeit eine eigene Theorie von den Vorteilen des I.haften ausgebildet (Gabba, History 55/60; ders., L'insularità; bei Ceccarelli kritische Sichtung

der Verfasser von Schriften περὶ νήσων u. νησιωτικά, die sich für ἀρχαιολογία interessieren u. zugleich paradoxographische Aspekte enthalten, wie Herakleides Kritikos, Xenagoras [FGrHist 240], *Kallimachos u. Philostephanos [ebd. 3 A Text S. 74], Semos v. Delos [ebd. S. 79] u. Konon [FGrHist 26], Aretades v. Knidos [ebd. 285], Hermogenes v. Smyrna [H. Gossen, Art. Hermogenes nr. 23: PW 8, 1 (1912) 878f]). Da die Frg. dieser I.-Literatur sich allein auf den Mittelmeerraum beziehen, mag zu ihrer mythischen u. antiquarischen Thematik auch die politische Geschichte der Ägäis in der 1. H. des 3. Jh. vC. gehört haben (zum Nesiotenbund É. Will, Histoire politique du monde hellénistique 1^2 [Nancy 1979] 57f. 163/7. 239/45; das Interesse für die I. zeigt sich auch stark in den ps-aristot. ‚Mirabilia' [A. Giannini, Paradoxographorum Graecorum reliquiae (Milano 1967) 221/313]). Am Ausgang des 4. Jh. vC. weckte die Ausweitung des geographischen Horizontes in Richtung auf die nördl. (Pytheas) u. östl. Gebiete (*Alexander [III] d. Gr.) der bewohnten Welt erneut das Gefallen am Exotischen (Wolska-Conus 160). In dieser historischen Situation des frühen Hellenismus erfolgte in der mythisch-religiösen Literatur bzw. in den ‚Reiseromanen' die Verlegung der Geburtsorte der Götter u. der ethnographischen u. politischen Utopie auf bestimmte phantastische I. an den Grenzen der bewohnten Welt (Bertelli, Itinerari aO. 52/4). So versetzte *Hekataios v. Abdera die Geburt der Leto u. den Wohnsitz der mythischen *Hyperboreer auf eine I., ‚nicht kleiner als Sizilien', im nördl. Ozean vor dem Gebiet der Kelten (FGrHist 264 F 7). In seiner berühmten, den Kirchenvätern in der lat. Übersetzung des Ennius bekannten ἱερὰ ἀναγραφή beschrieb Euhemeros v. Messene (*Euhemerismus; M. Wacht, Art. Gütergemeinschaft: o. Bd. 13, 22) die Besonderheiten der Naturerzeugnisse u. der politischen Organisation von Panchaia, einer I. im Ozean vor dem ‚glücklichen' (Süd-) *Arabien (Diod. Sic. 5, 41, 3f [FGrHist 63 F 3]; M. Winiarczyk [Hrsg.], Euhemeri Messenii reliquiae [1991] mit reicher Lit.). Eine weitere, sowohl durch ihre sozialen Organisationsformen als auch die einzigartigen Erscheinungen des Lebens hervorstechende I., die im südl. Ozean nach einer viermonatigen, von der Küste Äthiopiens (**Aethiopia) ausgehenden Seefahrt entdeckt wurde, bildet den Rahmen des Reiseromans von Iambulos (Diod. Sic. 2, 55/60; Wacht aO. 22f; die historische Existenz des Verfassers bezweifelte Bertelli, L'utopia aO. 561/3). Dionysios Skytobrachion beschreibt die primitive (vorагrarische) Kultur der von den **Amazonen bewohnten I. Hespera u. die idyllische Landschaft einer weiteren I., auf der Dionysos aufgezogen worden sei: beide werden in der Nähe der afrikanischen Atlantikküste lokalisiert (Gabba, History 58_{39}; FGrHist 32 F 7f = J. S. Rusten [Hrsg.], Dionysius Scytobrachion [1982] frg. 2. 8; die Datierung der Schrift ebd. 85/92 basiert auf papyrologischen Überlegungen).

3. Kaiserzeit. Dieser I.thematik im Reiseroman muß ein langes Fortleben beschieden gewesen sein, da sie in der Antoninenzeit wiederaufgenommen u. von Lukian parodiert wurde (Fauth). Es verwundert nicht, daß ebenso in der Chorographie des Mela (3, 56) wie in der Naturgeschichte des Plinius (4, 88/91. 95; 6, 33f; vgl. ferner Xenophon v. Lampsakos [F. Gisinger: PW 9 A, 2 (1967) 2051/5]) bestimmte I. am Rand der bewohnten Welt von Phantasiewesen wie Hippopodes, Panuatioi u. Arimaspoi bewohnt werden. Die Verlegung eines Teils der Irrfahrten des Odysseus in den Ozean (Wolska-Conus 163; vgl. H. J. Mette, Krates v. Pergamon 1953/83: Lustrum 26 [1984] 95/7) ist vorausgesetzt in der Lokalisierung von Ogygia fünf Schiffstagesreisen westlich von *Britannia (Plut. fac. orb. lun. 26, 941A); in derselben Schrift (26/30, 940F/945D) verdankt Plutarch Platons Atlantis (o. Sp. 317f) die Anregung zu seinem komplexen Mythos von den Kronos-I. (Y. Vernière, Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque [Paris 1977] 96f. 272/85; vgl. D. Del Corno [Hrsg.] / L. Lehnus [Übers.], Plutarco. Il volto della luna [Milano 1991] 164_{261}. 184/9 mit weiterer Lit.).

b. Das ‚Inselbuch' des Diodorus Siculus. Die utopische, paradoxographische u. mythisch-religiöse Literatur bildet die Voraussetzung für die im 5. Buch von Diodors ‚Historischer Bibliothek' entwickelte Thematik (Gabba, History 59). Unter ausdrücklichem Bezug auf die Erzählstruktur der ‚Historien' des Ephoros (FGrHist 70 F 11) entschied Diodor, dieses Buch als νησιωτική zu betiteln (5, 1, 4; es ist nicht ganz deutlich, wie hier das Prinzip des Ephoros angewendet wird, nach dem die einzelnen Bücher der ‚Historien' die Ereignisse κατὰ γένος behandelten:

INHALTSVERZEICHNIS

Die Supplement-Lieferungen 1–6 des RAC enthalten folgende Artikel:

In dem bei der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung in Münster erscheinenden „Jahrbuch für Antike und Christentum" sind weitere Nachträge zum RAC enthalten:

Baruch	17 (1974) 177/90	**Constantius I**	2 (1959) 158/60
Büchervernichtung	13 (1970) 123/52	**Constantius II**	2 (1959) 162/79
Calcidius	15 (1972) 236/44	**Erbrecht**	14 (1971) 170/84
Consilium, Consistorium	11/12 (1968/69) 230/48	**Euripides**	8/9 (1965/66) 233/79
Constans	2 (1959) 179/84	**Fuchs**	16 (1973) 168/78
Constantinus II	2 (1959) 160f	**Gans**	16 (1973) 178/89

Die im „Jahrbuch" erschienenen Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Lieferungen des RAC aufgenommen.

ISBN 3-7772-9712-7 (RAC Lieferung 139/140)

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

ERNST DASSMANN

HEINZGERD BRAKMANN, CARSTEN COLPE, ALBRECHT DIHLE
JOSEF ENGEMANN, KARL HOHEISEL, WOLFGANG SPEYER
KLAUS THRAEDE

Lieferung 139/140

Insel [Forts.] – Johannes-Apokalypse



1997

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

BEGRÜNDET VON

FRANZ JOSEPH DÖLGER, THEODOR KLAUSER, HELMUT KRUSE,

HANS LIETZMANN, JAN HENDRIK WASZINK

FORTGEFÜHRT VON DER

NORDRHEIN-WESTFÄLISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

BEARBEITET IM

FRANZ JOSEPH DÖLGER-INSTITUT DER UNIVERSITÄT BONN

Das RAC dient als Hilfsmittel zur Erforschung der Spätantike, also der Epoche, die etwa die ersten fünf christlichen Jahrhunderte umfaßt. In dieser Zeit nahm das Christentum Gestalt an, und zwar im Rahmen der antiken Kultur mit ihren mannigfachen heidnischen und jüdischen Traditionen. Daraus ergibt sich die Fragestellung der Artikel des RAC: Wie hat die christliche Botschaft, einer nichtchristlichen Umwelt gepredigt und von ihr angenommen oder abgelehnt, das Empfinden, Denken und Verhalten dieser Menschen beeinflußt? Und in welcher Weise haben sich die Christen bei der Herausbildung ihrer eigenen Lehre, ihrer sozialen Organisation, ihrer Gebräuche und Verhaltensnormen von den bestehenden Traditionen ihrer nichtchristlichen Umwelt bestimmen lassen?
Die allmähliche Einordnung der christlichen Kirche in Staat und Gesellschaft der griechisch-römischen Welt und ihrer Nachbargebiete war der bedeutsamste Vorgang in der Spätantike und legte das Fundament der mittelalterlichen und neuzeitlichen Kultur. Für das RAC bildet deshalb im allgemeinen das Ende des 6. Jahrhunderts die zeitliche Grenze, bis zu der die Einzelphänomene in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt werden. Dabei kommen nicht nur bestimmte Erscheinungen des religiösen Lebens, theologisch bedeutsame Begriffe und Vorstellungen und dgl. zur Sprache. Vielmehr sollen Staat und Gesellschaft, Recht und Wirtschaft, Literatur, Kunst und Wissenschaften, Alltagsleben und materielle Kultur unter dem Gesichtspunkt der Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt Berücksichtigung finden.
Die betreffenden Sachverhalte, nichtchristliche wie christliche, werden in den Artikeln unabhängig vom konfessionellen oder weltanschaulichen Standpunkt des Verfassers dargestellt. Darum dienen unentbehrliche Ausdrücke wie „Heidentum", „heidnisch" nur der wertneutralen Kennzeichnung des Nichtchristlichen und Nichtjüdischen.
Für den Inhalt der Artikel sind die Bearbeiter verantwortlich. Es wird daher gebeten, Artikel stets mit dem Verfassernamen und nicht nur unter „RAC" zu zitieren.

Redaktion: F. J. Dölger-Institut, Lennéstraße 41, D-53113 Bonn

ERSCHEINUNGSWEISE

Die Ausgabe erfolgt in Lieferungen von je 5 Bogen = 80 Seiten (160 Spalten). Es erscheinen jährlich 3 bis 4 Lieferungen. 8 Lieferungen bilden einen Band. Mit der Schlußlieferung jedes Bandes wird dessen Halbleder-Einbanddecke geliefert.

Das Inhaltsverzeichnis der Lieferung steht auf Seite 4 des Umschlags.

Satz, Druck u. Broschur: Allgäuer Zeitungsverlag GmbH, Kempten (Allgäu)

ISBN 3-7772-5006-6 (Werk), ISBN 3-7772-9712-7 (Lieferung 139/140)

K. S. Sacks, Diodorus Siculus and the 1[st] cent. [Princeton, NJ 1990] 18_{31}; bei seinem Auftauchen in der Renaissancegeographie scheint das Genus des Isolario in keiner Verbindung mit der klass. Tradition zu stehen: F. Wawrik, Art. Isolario: Lexikon der Kartographie = Die Kartographie u. ihre Randgebiete C 1 [Wien 1986] 337f). Da die hellenist. I.-Literatur verloren ist, stellt Diodors 5. Buch trotz seines offensichtlich kompilatorischen Charakters ein einzigartiges Dokument dar.

1. Gliederung. α. Westen. Im 1. Abschnitt (Diod. Sic. 5, 2/40) werden die I. des westl. Mittelmeers, beginnend mit Sizilien (5, 2/18), gemäß dem Ordnungsprinzip ihrer geographischen Zugehörigkeit beschrieben. Bemerkenswert ist die zeitweise bestehende Gemeinschaftsverwaltung des Grundbesitzes (5, 9, 4), wie sie von den knidischen Siedlern auf den Äolischen I. eingeführt wurde (R. J. Buck, Communalism on the Lipari Islands: ClassPhilol 54 [1959] 35/9; *Gütergemeinschaft), u. die paradiesische Schilderung einer großen I., die viele Schiffstagesreisen westlich von **Afrika lag (5, 19). Von dort aus geht Diodor zu den außerhalb der Säulen des Herakles im westl. u. nördl. Ozean gelegenen I. über (5, 19/23) u. beschreibt, ungeachtet des dem 5. Buch gegebenen Titels, auch die benachbarten Festlandsgebiete (5, 24/40: Gallien [*Gallia I], Keltiberien, Iberien [*Hispania], Ligurien, Tyrrhenien). Hier bemerkt man den Einfluß der hellenist. Geschichtsschreibung über den Westen, von Timaeus (K. Meister, Die sizilische Gesch. bei Diodor von den Anfängen bis zum Tod des Agathokles, Diss. München [1967] 30/6; auf Timaeus geht auch PsAristot. mir. 78/114, 835b 33/41a 26 zurück; vgl. K. Ziegler, Art. Paradoxographoi: PW 18, 3 [1949] 1151f) bis Poseidonios.

β. Osten. Nach Behandlung der I. des arab. Meeres (5, 41/6 mit dem Euhemerosexzerpt) ist der 2. Abschnitt des Buches (5, 47/84) den ägäischen I. gewidmet. Hier entspricht die Abfolge der Beschreibung freilich keinem geographischen Prinzip (F. Prontera, Géographie et mythes dans l',isolario' des Grecs: M. Pelletier [Hrsg.], Géographie du monde au moyen âge et à la renaissance [Paris 1989] 177/9).

2. Inhalt. Aus welchen Gründen Diodor im 5. Buch die Behandlung so verschiedenartiger Themen vereint hat, ist nicht leicht zu erkennen. Die ethnisch-geographische Beschreibung ist umfangreich im 1. Abschnitt, fehlt jedoch ganz im 2. Abschnitt. Die mythisch-religiöse, aus der Lokalgeschichte schöpfende Überlieferung, die bereits im 1. Abschnitt vor allem für Sizilien geboten wurde, nimmt im 2. Abschnitt eine beherrschende Stellung ein. Zwei leitende Motive scheinen sich immerhin zu ergeben:

α. Entstehung der Kultur auf griechischen Inseln. Da in der Anlage der ,Bibliothek' das I.buch zur ἀρχαιολογία der Griechen gehört, deutet Diodor in euhemeristischer Tradition ihre Theologie als Frühphase (vor dem Trojanischen Krieg) einer Kultur, die vor allem auf den I. entstanden ist u. sich dort entwikkelt hat, um dann auf die in der Nähe liegenden I. bzw. das Festland auszustrahlen. Der Getreideanbau wurde zuerst in Sizilien eingeführt (5, 2, 4; 4, 3). Der Gründer Trojas u. der Ahnherr der Dardaner (C. Danoff, Art. Dardanos nr. 1: KlPauly 1, 1388f; vgl. A. Hermann, Art. Dardanus: o. Bd. 3, 593) stammen von Samothrake. Von dort wurden auch die Riten der Mater Magna (Kybele; *Attis) nach Asien eingeführt u. zog Kadmos aus, um Theben zu gründen (5, 48, 3; 49, 1f). Auf Rhodos wurden die Erfindungen der Telchinen u. der Heliaden ersonnen (K. Thraede, Art. Erfinder: o. Bd. 5, 1195. 1197f), u. von dort gelangte die *Astronomie schließlich nach Ägypten. Kreta zeichnet sich besonders durch die Erfindungen der Daktyloi Idaioi u. der Kureten, durch die Geburt des Zeus u. aller anderen Götter aus, die später die Wohltaten ihrer Lehren unter der übrigen Menschheit bekannt machten u. verbreiteten (5, 64f. 71. 73/7). Die Frühgeschichte einer I. ist mit der anderer I. u. der jenseitigen Küste (περαία) verknüpft, wie man zB. an Lesbos (5, 82f) u. Rhodos (5, 60/3) sieht. Da die I. als die von den Göttern bevorzugten Orte erscheinen, um den Menschen Erfindungen u. die nützlichsten Anweisungen für ihr materielles u. kulturelles Fortkommen zu schenken, ist es verständlich, daß Kreta in dieser Hinsicht einen beachtlichen Platz einnimmt (5, 64/80).

β. Diskontinuität der Inselkulturen. Ein zweites Motiv wird durch die Diskontinuität der I.kulturen gegeben. Erdbeben (vgl. o. Sp. 316), Überflutungen u. Hungersnöte führen zu einer zeitweiligen Entvölkerung (ἐρημία), auf die eine neue Phase der Wiederbesiedlung folgt (5, 53f. 56, 1 [vgl. Plat. leg. 3,

677b]; 81, 3; 82). Andererseits leben die I. Lesbos, Chios, Samos, Kos u. Rhodos wegen ihrer günstigen klimatischen Bedingungen im Wohlstand, während die kleinasiatischen Festlandsgebiete durch Überschwemmungen u. ungesundes Klima unter Lebensmittelmangel u. Seuchen leiden (5, 82, 1. 4).

B. Christlich. I. Die Insel in der geographischen Literatur. Im Anschluß an die Bestrebungen der späten heidn. Geographie, zu inventarisieren u. Rubriken anzulegen, behandeln auch die christl. Schriftsteller die I. getrennt vom Festland (vgl. Traina 121/5, ansonsten problematisch). Orosius liefert im Eingangsteil seiner Universalgeschichte (hist. 1, 2 [CSEL 5, 9/40]; vgl. Ephoros: FGrHist 70 T 12; F 30/53) eine Beschreibung der bewohnten Welt. Dabei werden die I. des Ozeans den gegenüberliegenden Festlandzonen zugeordnet, während die Mittelmeer-I. (hist. 1, 2, 95/105 [35/40]) am Ende des Abschnitts zusammen aufgeführt werden (1, 2, 95 [35]: nunc insularum, quae in nostro mari sunt, loca nomina et spatia dimetiar). Dieses Vorhaben, das bis auf wenige verständliche Ausnahmen ausgeführt wird (Y. Janvier, La géographie d'Orose [Paris 1982] 151/3), muß natürlich mit der Benutzung einer Karte in Verbindung gebracht werden (ebd. 153/64; vgl. Wolska-Conus 192/5). Dieselbe Überlegung (ebd. 200f) trifft auf die Behandlung zu, die *Isidor v. Sevilla zwei Jhh. später den Ozean-I. (orig. 14, 6, 2/13) im Unterschied zu den Mittelmeer-I. zukommen läßt (14, 6, 14/44). Zur Vorstellung von der Insularität in der byz. Welt Malamut 26/31.

II. Inseln u. Seefahrt. Auf den Seewegen (o. Sp. 313f) ermöglichten einige Mittelmeer-I. (Rhodos, Kreta, Malta) einen Zwischenhalt für die Lastschiffe, die von Ägypten aus die Getreideversorgung von Rom gewährleisteten. Das zeigt auch die Reise des Apostels Paulus (L. Casson, Ships and seamanship in the ancient world[2] [Princeton, NJ 1986] 297/9; H. Warnecke, Die tatsächliche Romfahrt des Apostels Paulus [1987] vermutete hingegen, das Schiff des Paulus sei nicht an der Küste von Malta, sondern an der von Kephallenia gestrandet; vgl. A. Suhl: ZsTheolKirch 88 [1991] 1/28; dagegen C. Sant / J. Sammut: ThGl 80 [1990] 327/32; zum Ganzen auch E. Dassmann, Archeological traces of early Christian veneration of Paul: W. S. Babcock [Hrsg.], Paul and the legacies of Paul [Dallas 1990] 281/306. 399/407).

III. Inseln als Sinnbilder. a. Die Kirchen als Inseln. Ein häufig wiederkehrendes, von der allegorischen Erklärung des AT inspiriertes Motiv bei den Kirchenvätern ist der Vergleich der Kirchen mit bewohnten, fruchtbaren, mit Wasser versorgten u. mit sicheren Häfen ausgestatteten I. (zB. Theophil. Ant. ad Autol. 2, 14, 3 [,die Zusammenkünfte, die aber als heilige Kirchenversammlungen bezeichnet werden, in denen sich die Lehren der Wahrheit wie in Häfen auf schützenden I. befinden']; vgl. P. Heinisch, Der Einfluß Philos auf die älteste christl. Exegese [1908] 38f). Ihnen stehen die felsigen, unfruchtbaren, wilden u. unbewohnten I. gegenüber, auf die als Schiffbrüchige diejenigen verschlagen werden, die sich in den Häresien verlieren (vgl. Clem. Alex. protr. 118, 1/4 [GCS Clem. Alex. 1, 83] mit seiner allegorischen Deutung der Erlebnisse des Odysseus bei der I. der Sirenen; H. Rahner, Griechische Mythen in christlicher Deutung[4] [Basel 1984] 300/15). Dieses Motiv wird von Irenaeus aufgenommen (haer. 5, 34, 3 [SC 153, 430]: ,da die Verheißungen nicht nur den Propheten u. Vätern, sondern den aus den vereinigten Völkern gebildeten Kirchenversammlungen verkündet wurden, die der Hl. Geist auch als I. bezeichnet, weil sie sich inmitten der Verwirrung befinden, das Unwetter der Lästerungen überstehen u. den Gefährdeten als rettende Häfen dienen'; dazu A. Rousseau: SC 152, 344f) u. dann breit entfaltet von Eusebius v. Caesarea in seinem Jesaiakommentar (in Jes. comm. 25, 15f; 41, 1; 42, 10 [GCS Eus. 9, 157, 13/36; 258, 23/5; 272, 25/33]; weitere Zeugnisse bei Lampe, Lex. 909 s. v. νῆσος). – Bemerkenswert ist, daß im AT die Bedeutung des in der LXX mit νῆσος übersetzten hebr. Begriffs 'î nicht einheitlich ist. Das Wort kann im engeren Sinne die Mittelmeer-I. u. im weiteren Sinne die Küsten u. die fernen Gegenden zusammen mit den dort lebenden Menschen bezeichnen (A. Legendre, Art. Île: DictB 3, 1 [1912] 841f; H. Haag, Art. I.: ders., Bibellex.[2] [1968] 769 mit Lit.). In diesem weiteren Sinn wird I. häufig von Deuterojesaia benutzt (Jes. 41, 1; 42, 10. 12; 45, 16; 49, 1). In der patristischen Deutung der Kirchen als I. fand so die ökumenische Vision des Propheten ihren Platz, dessen Heilsbotschaft sich auch an die entferntesten Völker der Erde richtete.

b. Das Inselmönchtum im Westen. 1. Die Insel als Entsprechung der Wüste. Schon

seit den Anfängen des östl. Mönchtums wird der Wert einer abgeschiedenen u. asketischen Lebensführung als Mittel zur Annäherung an Gott beschrieben. Das Mönchtum des Westens scheint bei seinen ersten Erfahrungen in den I. jene Idealbedingung der räumlichen Abgeschiedenheit u. Weltferne gefunden zu haben, die sich im Osten durch die Wüste einstellte (grundlegend Pricoco 25/30, der eine kritische Darstellung der Zeugnisse bietet; vgl. ferner M. Gonzales-Haba, Art. Insula: ThesLL 7, 1 [1964] 2035, 43/64; Nürnberg 102/4). Martin v. Tours zog sich um 360 nC. zeitweilig auf die I. Gallinaria (Gallinara) vor der ligurischen Küste von Albingaunum (Albenga) zurück (Sulp. Sev. vit. Mart. 6, 5 [SC 133, 266]); Hieronymus berichtet, daß sein Freund Bonosus nach Aufgabe seiner Familie ‚sich auf einer vom Meer umrauschten, Schiffe zum Scheitern bringenden I., die durch scharfe Klippen, nackte Felsen u. ihre Einsamkeit Schrecken erregte, gleichsam wie ein neuer Besiedler des Paradieses niederließ‘ (ep. 3, 4, 2 [CSEL 54, 15]). In seiner Betrachtung der I. als Teil der Schöpfung stellt Ambrosius sie als einen von denen auserwählten Ort dar, die sich von der Welt zurückziehen, um dort in Askese zu leben (hex. 3, 5, 23 [CSEL 32, 1, 74, 15/5, 1]). Noch Hieronymus bezeugt die Anwesenheit von monachorum chori auf den tyrrhenischen I. (ep. 77, 6, 5 [CSEL 55, 44]), u. zu Beginn des 5. Jh. sind in der toskanischen Meeresbucht die I. Capraia u. Gorgona Aufenthaltsorte für Eremiten u. Mönche (Rutil. Nam. 1, 440/52. 515/26; dazu E. Doblhofer, Rutilius 2 [1977] 201f. 224). Bei Augustinus findet sich die Erwähnung einer Gruppe von Mönchen, die die Balearen-I. Capraria (Cabrera) bewohnten (ep. 48, 4 [CSEL 34, 140]), u. Joh. Cassian (conl. 11, praef. 3 [CSEL 13, 2, 312, 7/11]) adressiert seine sieben letzten ‚Conlationes‘ ad sanctos qui in Stoechadibus consistunt insulis (Îles d'Hyères [M. Le Glay, Art. Stoichades: KlPauly 5, 380]). Im Einklang mit den asketischen Modellen des östl. Mönchtums konnten die I. ebenso wie die Wüste jene Sicherheit u. Einsamkeit gewährleisten, die das Erreichen geistlicher Vollendung ermöglichten (vgl. Hieron. vit. Hilar. 23, 7 [124 Bastiaensen[2]]).

2. Analogien zur Verbannung. Die Entscheidung, sich auf eine I. zurückzuziehen, bedeutete zugleich auch eine freiwillige Verbannung von der Welt, seit in der Kaiserzeit von Augustus an das Strafrecht manche I. für verschiedene Formen von exilium vorgesehen hatte (Pricoco 28; D. Medicus, Art. Exilium: KlPauly 2, 482f; G. Humbert, Art. Insula: DarS 3, 1, 547f; Gonzales-Haba aO. 2035, 19/41). Auf Patmos befand Johannes sich in einer ähnlichen Lage, als er die Apokalypse schrieb (Eus. h. e. 3, 18, 1. 23, 6 [GCS Eus. 2, 1, 230. 238]; vgl. auch 3, 18, 4 [232] das Exil der Flavia Domitilla auf der I. Pontia [Ponza] τῆς εἰς Χριστὸν μαρτυρίας ἕνεκεν). In seiner Behandlung trostspendender Argumente im Exil, die rhetorischen Vorbildern folgt, unterstreicht Plut. exil. 8, 602BC die Vorteile der ἡσυχία, die einem Verbannten durch den Zwangsaufenthalt auf einer I. zuteil wird: ‚hierhin kommen nur die besten Freunde u. Bekannten zu Besuch, während das übrige Leben unbehelligt u. unter heiligem Schutz belassen wird für den, der Muße treiben will u. es gelernt hat‘ (11, 604A; vgl. J. Hani [Hrsg.], Plutarque. Œuvres morales 8 [Paris 1980] 136/40. 241/5 mit den Anm. zu exil. 9/12).

3. Lerinum. Von ausgesprochen historischer Bedeutung im I.mönchtum des Westens ist die Anfang des 5. Jh. von Honoratus in Lerinum (Lérins, vor der Provenceküste bei Cannes; vgl. J. S. Alexander, Art. Lérins: TRE 21 [1991] 10/6) gegründete Gemeinschaft. Ihr Kloster wurde ein blühendes Zentrum asketischen Lebens u. christlicher Literatur. Dort kamen jene Vertreter der Aristokratie zusammen, von denen einige später die Bischofssitze von Mittel- u. Südgallien übernehmen sollten (Pricoco 30/74; F. Prinz, Art. Lérins: DizIstitPerfezione 5 [1978] 609/13). Pricoco 154/69 hat gezeigt, wie die paradiesische Vorstellung der Einsiedelei hier ganz in der Beschreibung der I.landschaft von Lérins u. in der Mäßigung selbst Ausdruck fand, mit der die Mönchsgemeinschaft die finstersten u. härtesten asketischen Motive des östl. Mönchtums aufnahm (vgl. Nürnberg 97/139). Insofern es sich um den Mikrokosmos einer vollkommenen Gesellschaft handelte, die auf Abstand zur übrigen Welt aus war, ist es verständlich, wie das beispielhafte Leben der Einsiedelei u. des Klosters sich gerade im Rahmen einer I. verwirklichen konnte; so nimmt Hilarius v. Arles in der Entscheidung des Honoratus vor allem das Verlangen wahr, ‚von der Welt sogar durch das dazwischenliegende Meer abgeschnitten zu werden‘ (vit. Honorat. 15, 3

[SC 235, 108, 19]; Pricoco 29 mit Anm. 18). Die Gründung von Lerinum scheint jedoch, historisch gesehen, mit der Einwanderung derjenigen Großgrundbesitzer in die Provence zusammenzuhängen, die durch die Einfälle der Germanen ihr Land in Nordgallien verloren hatten (Prinz aO. 609/11 bezeichnete Lerinum als Flüchtlingskloster; vgl. Pricoco 70/3 u. ders., Aspetti culturali del primo monachesimo d'occidente: A. Giardina [Hrsg.], Società romana e impero tardoantico 4 [Roma / Bari 1986] 194/9, wo die Entwicklung des I.mönchtums vor dem Hintergrund der arianischen Krise untersucht wird). Die Abkehr von der Welt, die Lérins als I. gewährleistete, entsprach den Abkehrmodellen des östl. Mönchtums (dementsprechend charakterisierte Eucherius Lérins mit den zuvor der Wüste beigelegten Vorzügen [laud. her. 42; dazu Nürnberg 104]), auch wenn die I. kaum 1,5 km von der zwischen Cannes u. Antibes gelegenen Provenceküste entfernt ist (H. Leclercq, Art. Lérins: DACL 8, 2, 2596f; zur Topographie vgl. Nürnberg 101_{23}; es ist zu beachten, daß Lerinum ein röm. Marine- u. Zollstützpunkt gewesen war, wenn auch von geringer Bedeutung [vgl. Prinz aO. 609 u. ders., Frühes Mönchtum im Frankenreich (1965) $47_{1.3f}$]). Während die heidn. hellenist. Literatur die I., auf die sie ihre außergewöhnlichen Gesellschaftsmodelle verlegte, an die Grenzen der bewohnten Welt versetzte oder dort nach ihnen suchte, hat also gerade die Erfahrung des monastischen Lebens in Lérins mit seiner thaumaturgischen Präsenz der Heiligen (Pricoco 163) konkret auf diese kleine I. gegenüber der Provenceküste den bevorzugten Sitz einer Gemeinschaft verlegt, die mit ihren Verhaltensnormen geistliche Vollkommenheit anstrebte.

4. Ausblick. Eine umfassende Untersuchung des Phänomens des I.mönchtums steht mW. noch aus. Es scheint jedenfalls, daß man erst in der späteren Legende von der Navigatio sancti Brendani (dazu L. Bieler, Art. Hibernia: o. Bd. 15, 7f. 17) auf gewissen phantastischen Atlantik-I. jene eschatologischen Motive wiederfindet, die die heidn. Literatur in Hinsicht auf die I. der Seligen ausgebildet hatte (D. Lecoq, St. Brandan, Christophe Colombe, et le paradis terrestre: RevBibliothNat 45 [1992] 14/6). Der Atlantismythos selbst (o. Sp. 317f) hat kaum ein bedeutendes Echo in den Schriften der Kirchenväter gefunden (Ramage 24/7; Herter 170f). Im Christentum scheinen die Themen der Utopie u. der Idealisierung von I. nur im I.mönchtum, u. dort konkret, überlebt zu haben. Im übrigen verwundert das nicht, wenn man bedenkt, daß noch viel mehr als die I. sich der Berg in christlicher Vorstellung als heiliger u. für eine Begegnung mit dem Göttlichen günstiger Ort darstellt (E. Stommel, Art. Berg: o. Bd. 2, 136/8).

G. Aujac, L'île de Thulé, mythe ou réalité: Athenaeum 76 (1988) 329/43; L'île de Thulé, de Pythéas à Ptolémée: M. Pelletier (Hrsg.), Géographie du monde au moyen âge et à la renaissance (Paris 1989) 181/90. – P. Ceccarelli, I nesiotika: AnnScNormPisa 3. Ser. 19, 3 (1989) 903/35. – W. Fauth, Utopische I. in den Wahren Geschichten des Lukian: Gymnas 86 (1979) 39/58. – P. Y. Forsyth, Atlantis. The making of myth (Montreal / London 1980). – E. Gabba, True history and false history in classical antiquity: JournRomStud 71 (1981) 50/62, bes. 55/60; L'insularità nella riflessione antica: F. Prontera (Hrsg.), Geografia storica della Grecia antica (Roma / Bari 1991) 106/9. – H. Herter, Neuigkeiten von Atlantis?: Letterature comparate, Festschr. E. Paratore (Bologna 1981) 165/92. – G. Lanczkowski, Die I. der Seligen u. verwandte Vorstellungen = EuropHochschulschr 23, 261 (1986). – E. Malamut, Les îles de l'empire byzantin² 1/2 = Byzantina Sorbonensia 8 (Paris 1988). – R. Nürnberg, Askese als sozialer Impuls. Monastisch-asketische Spiritualität als Wurzel u. Triebfeder sozialer Ideen u. Aktivitäten der Kirche in Südgallien im 5. Jh. = Hereditas 2 (1988). – S. Pricoco, L'isola dei santi. Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico = Filologia e Critica 23 (Roma 1978). – E. S. Ramage, Perspectives ancient and modern: ders. (Hrsg.), Atlantis. Fact or fiction? (Bloomington/London 1978) 3/45. – G. Traina, Fra antico e medioevo. Il posto delle isole: QuadCatan 8 (1986) 113/25. – S. Vilatte, L'insularité dans la pensée grecque = Ann. Litt. Univ. Besançon 446 (Paris 1991). – W. Wolska-Conus, Art. Geographie: o. Bd. 10, 155/222.

Francesco Prontera (Übers. Jürgen Hammerstaedt).

Inseln der Seligen s. Jenseits (-Vorstellungen): o. Bd. 17, bes. 264f. 282f. 309; Insel: o. Sp. 317. 327f.

Inspiration.

A. Griechisch-römisch. I. Allgemeines. a. Zur Methode. 1. Religion - Dichtung. In Ergänzung des Überblicks zu sprachlichen u. gedanklichen Grundlagen der I.idee im Art. Hauch (Thraede 718f. 721f), in dem es primär um antik-christl. Probleme der Seelenlehre ging, soll jetzt die Frage im Mittelpunkt stehen, unter welchen theoretischen Voraussetzungen, in welcher dogmatischen Absicht u. mit welchen exegetischen Konsequenzen sich im Frühchristentum Ansätze zur eigentlichen I.lehre (I. der biblischen Schriften) bilden konnten. Über I. im weiteren Sinn informieren Stichwörter wie *Besessenheit, *Ekstase, *Enthusiasmos, *Exegese, *Geist I, *Glossolalie, *Heilige Schriften, *Hermeneutik, Prophetie. Überschneidungen dürften am ehesten vermeidbar sein, indem jetzt das strukturell Gemeinsame von I. in Dichtung u. Religion (Mantik, Prophetie) zur Hauptsache wird. Es handelt sich zunächst allgemein um die Besonderheit religiöser Sprache: Auf I. als göttliches Ein- u. Mitwirken wird menschlich wichtiges Handeln zurückgeführt (Beispiele: Kleinknecht 341 [inspiratorisches πνεῦμα]; zB. Liebe: Eurip. Iph. Aul. 69; Theocr. 12, 10; 17, 51f; Tib. 2, 1, 80 [afflat Amor]; 3, 71 [aspirabat Amor]; 4, 57 [Venus afflat amores]; Kleinknecht 342_{41} [zur Zeugungskraft des Hauches]; Verg. Aen. 1, 590f; 7, 350f; Ov. met. 8, 819f). Zweitens soll I. für hymnisches Sprechen ‚Wahrheit' als Erkenntnis von Vergangenem, Gegenwärtigem u. Zukünftigem (Hesiod. theog. 38) legitimieren, u. zwar in Mantik ebenso wie in Dichtung (Belege: Kleinknecht 342f). Die Frage ist hierbei stets, wer berufen u. befugt ist, die Wahrheit zu erkennen, d. h. wer das Gesagte (Gehörte) interpretiert sowie seine Bedeutung verbindlich festlegt. Im Fall poetischer Texte müßte ermittelt werden können, wie sich dichterisches Gestalten zu I. verhält; unsere Quellen reflektieren ganz selten, wie man sich das Zusammenwirken göttlichen Einflusses mit menschlicher Wiedergabe vorzustellen hat.

2. Theologisches. Namentlich im Christentum hat sich das Ineinander Gotteswort - Menschenwort allmählich vom lebendigen Sprechen auf Schriftlichkeit verlagert, während das vorchristl. Altertum augenscheinlich keine Schrift-I. kannte. Aber was u. wie ‚spricht' Gott (scil. in Worten des Propheten), wenn auch der Prophet ‚spricht'? Unter welchen Prämissen kann sich beides in einem Text decken? Würde hier ‚Wort' nicht äquivok verwendet (oder, im Fall von ‚Gotteswort', metaphorisch)? Nun hat die auch theologisch viel zu allgemeine Frage, ob ‚die Bibel' u. inwiefern sie ‚Gottes Wort' sei, durchaus eine antike Vorgeschichte. Darzustellen ist demnach, unter welchen Umweltbedingungen u. wann zuerst Christen Hebräische Bibel oder LXX nicht nur implizit für geistlich autoritativ, sondern auch für uneingeschränkt ‚wahr' im Sinne von Widerspruchsfreiheit oder gar lehrmäßiger Alleingeltung, ja buchstäblicher Unfehlbarkeit gehalten u. diese Anschauung obendrein ebenso exegetisch angewendet wie als hermeneutische Theorie entfaltet haben. Zitateinleitungen spielen hier methodisch eine wichtige Rolle; neuere Forschungen (Koch; Stanley) haben u. a. der Behauptung, Sätze wie: ‚So spricht Gott (oder der Herr)', vor einem AT-Zitat sagten ‚im Grunde genau das, was die I.lehre meint' (Schrenk 757), die Grundlage entzogen. Gerade der zitierende Umgang frühchristlicher Schriftsteller mit ihrer - sehr

wohl immer schon theologisch zu Zeugnis u. Maßstab genommenen - Bibel kann klarmachen, wie sehr er sich von späterer dogmatischer Fixierung auf einen bestimmten überlieferten Wortlaut u. einer entsprechenden I.theorie unterscheidet. – Wie sich aus dieser Zielangabe ergibt, bleibt in Teil C des Art. das Verhältnis frühchristl. Dichtung zur I., d. h. insbesondere die theologische Rezeption poetischer Exordialtopik im spätantiken *Epos unberücksichtigt (allg. dazu: M. v. Albrecht, Geschichte der röm. Lit.[2] [1994] 1429 s. v. I.).

b. Sprachliches. Zumindest etymologisch ist im Ausdruck I. eine tiefgedachte Grundvorstellung greifbar, nämlich die Metapher *Hauch für göttliche Einwirkung auf Menschen, auf ihre Seele, ihre Kräfte usw. Versucht man, den Vorgang anders zu beschreiben, etwa als Kraftübertragung oder Mitteilung göttlichen Lebens, so daß Menschen aus übermenschlicher Eingebung zu handeln vermögen, so sind das Formulierungen, die das Entscheidende jener Grundvorstellung verfehlen, da sie sie auf ein Etwas, das übermittelt wird, reduzieren. Die Metapher ‚Hauch‘ wahrt dagegen das Gegenüber einer Beziehung; sie bringt Nähe wie Abstand zum Ausdruck, ist ebenso materiell wie immateriell u. erhält in beidem die Unabhängigkeit der Partner voneinander im Vorgang eben des An- oder Einhauchens. Sie eignete sich daher wie keine zweite, die verschiedensten ‚Einflußnahmen‘ höherer Mächte, guter u. böser, auf menschliches Handeln u. Reden zur Sprache zu bringen (Beispiele s. oben; ferner Thraede 713f). Schon sie schuf daher für spätere Reflexion ein Problem: wie ließ sich das mit εἰσπνεῖν κτλ. u. inspirare etc. Gemeinte so schildern, daß der Vorgang als solcher nicht zugunsten des Übergewichts, sei es der gebenden Seite hier, sei es der empfangenden dort, verzerrt wurde oder auch einer Aufteilung nach ‚göttlich‘ u. ‚menschlich‘, ‚geistig‘ u. ‚materiell‘, ja, wie speziell in der *Exegese von Gen. 2, 7, nach πνεῦμα u. πνοή (Philon; Thraede 720) bzw. spiritus u. anima (Tertullian u. Spätere; Thraede 729f. 732), schließlich gar nach causa principalis u. causa instrumentalis (Lanczkowski 774) zum Opfer fiel? Das Problem stellte sich zuerst im Zusammenhang der I.mantik, d. h. überall dort, wo man versuchte, *Ekstase u. *Enthusiasmus der Seher (-innen) u. Wahrsager (-innen) sich vorzustellen oder ins Bild zu bringen. Das Gros der Zeugnisse handelt indes von der Gottergriffenheit (u. a. als ἐπιπνεῖσθαι [PsLongin. subl. 13, 2]), vom Gewaltakt (auch als κατέχειν [E. Heitsch, Die griech. Dichterfragmente der röm. Kaiserzeit 1[2] (1963), frg. 9, 18; Plat. Men. 99d]), mit dem Apollon von seiner Priesterin Besitz ergreift, um sie mit dem πνεῦμα μαντικόν zu erfüllen (πληροῦν). Entsprechende Schilderungen gerade auch der körperlichen Symptome haben ihren Platz gern in der Poesie (naturgemäß in den Bacchen des Euripides, im späteren Epos zB. Verg. Aen. 6, 50/4. 77/80. 98/102 [s. Norden, Komm. 135/9. 144/8. 152f mit viel allgemein ergänzendem Material]; Lucan. 5, 97/9. 111/4. 141/97; Sen. Agam. 710/25). So wird der μάντις dann ἔνθεος (= plenus deo), ἐπίπνους, κάτοχος; auch etwa Verben wie ἐνθουσιᾶν u. κινεῖσθαι zählen hier zum geläufigen Wortschatz (Liste der Synonyme: Poll. 1, 15f). Zur I.mantik (divinatio) gehören Ciceros Wendungen in seinem thematisch einschlägigen Dialog; sie zeigen zugleich, wie die Grundvorstellung ‚Hauch‘ im Beschreibungsmodell des ἐνθουσιασμός Boden an andere Metaphern verliert: er spricht vom mentem Pythiae divino afflatu concitare (div. 1, 38 [dazu A. S. Pease, M. Tulli Ciceronis De divinatione libri duo (Darmstadt 1963) 160f zSt.]), greift auch die Anschauung vom divinus afflatus (= ἐνθουσιασμός) als Grund für die Größe bedeutender Männer auf (nat. deor. 2, 167; Sen. ep. 41, 2; 73, 16), er kennt außerdem den alten Gedanken dichterischer I. (Arch. 18: quasi divino quodam spiritu inflari), aber erst seine Koppelung von ‚Anhauch‘ mit ‚Antrieb‘ dokumentiert so recht (nächst den griech. Parallelen oben), wie unverbindlich u. austauschbar die Grundvorstellung in I. mittlerweile geworden ist (instinctu afflatuque: div. 1, 12; instinctu divino afflatuque: ebd. 34; divino instinctu: ebd. 66; caelesti aliquo mentis instinctu: Tusc. 1, 64).

II. Poesie. a. Grundvorstellung. Wenn frühgriechische Dichter u. Denker ihre eigene Leistung, ja auch ‚die Wahrheit‘ ihres Sprechens auf einen außersubjektiven Grund zurückzuführen u. durch die Behauptung zu legitimieren trachten, eine Gottheit habe sie inspiriert, so gehört das in eine Epoche vor der ‚Entdeckung des Geistes‘, d. h. in eine Zeit, die das Persönliche einer aus sich selbst schöpferischen geistigen Leistung noch nicht kennt (Heitsch, Parmenides 132f; J. Krämer 9f). So drückt sich im altepischen Musenan-

ruf der gewiß echte Glaube aus, man verdanke das zu Sagende, nämlich ebenso Wissen u. Gedächtnis wie die Ausführung, ‚der Göttin‘ oder Apollon. I. gilt daher zu Recht als grundlegend für das Selbstverständnis dieser Literatur. Entgegen jedoch der weit verbreiteten Ansicht, schon frühgriechische Dichter hätten ihr Werk auf das zurückgeführt, was hernach *Enthusiasmos oder gar μανία hieß (s. u. Sp. 334), läßt sich hinreichend deutlich nachweisen (Murray, Poetic I.), daß Epiker wie *Homer u. *Hesiod ihr Verhältnis zu den Musen, ihre I. also, durchaus auch kognitiv verstanden haben, als Empfang von ἀλήθεια (u. a. Hesiod. theog. 27f; E. Heitsch, Parmenides u. die Anfänge der Erkenntniskritik u. Logik [1979] 33/69, bes. 38/41), von Information (zB. Il. 2, 484/92) u. Weisheit (Murray, Poetic I. 87f; ebd. 98 die wichtigste Lit. zur gegenteiligen Auffassung).

b. Die Musen. Die Musen als personifizierte I. wirken zweifach, indem sie erstens dauernde dichterische Fähigkeit verleihen, zum andern bloß zeitweilig helfen, nämlich bei der Durchführung (Murray, Poetic I. 89f; die Belege [auch zum Folgenden] ebd. passim; H. Krämer 792f). Wenn die Ilias beginnt: ‚Singe (ἄειδε) mir, Göttin, den Groll …‘, die Odyssee aber: ‚Nenne (ἔννεπε) mir, Muse, den Mann …‘, so kommen darin vermutlich zwei Aspekte der I. zum Ausdruck: dort liegt das Gewicht mehr auf dem Anteil der Muse, hier gibt sie eher nur den Anstoß (Murray, Poetic I. 96). Hesiod ist übrigens der erste, der seine Stimme dem *Hauch der Musen verdankt haben will (theog. 31f; die Vorstellung [hier als Vergleich] noch Cic. Arch. 18: quasi divino quodam spiritu inflari).

c. Dichtung u. Mantik (Pindar). Die leichte Polarität zwischen ‚passivem‘ u. ‚aktivem‘ Verhalten des Dichters (als ‚Vermittler‘ nennt Pindar ihn ‚Herold‘ [κᾶρυξ: dith. 2, 24 (frg. 70b Snell)], ‚Boten‘ [ἄγγελος: Nem. 6, 57b; Murray, Poetic I. 97] oder προφάτας [paean 6, 6 (frg. 52f, 6 Sn.)]) ist für die frühgriech. Dichterauffassung konstitutiv. Sie wird besonders gut greifbar, wenn Pindar (frg. 150 Sn.) Muse u. Dichter als ‚Wahrsagende‘ (μαντεύεσθαι) bzw. als ‚Sprecher‘ (προφατεύειν) sozusagen im Gleichgewicht sieht (Murray, Poetic I. 97; Dodds 53), eine Vorstellung, die sich mehr oder minder modifiziert noch in der frühen Kaiserzeit findet (Ael. Arist. or. 2, 47 Behr): die Musen sind die μάντεις ἀληθεῖς, die Dichter ihre προφῆται (zu Dichter u. Prophet auch A. Sallinger, Art. Honig: o. Bd. 16, 447f). Zuerst Pindars I.aussagen machen also, letztlich auf Grund einer alten Analogie zwischen Poesie u. Mantik, Anleihen bei der Orakelsprache (erstmals *Heraklit [VS 22 B 92] erwähnt der Sibylle ‚rasenden Mund‘ [μαινόμενον στόμα], der originale Zusammenhang des Fragments [aus Plut. Pyth. or. 6, 397a] fehlt uns allerdings; Schröder, Komm. 145f). Nicht jedoch verbinden sie dichterische I. mit *Ekstase oder *Enthusiasmos, mit Erfahrungen also, denen gegenüber das ποιεῖν des ποιητής belanglos erscheinen müßte.

III. Mantik u. Philosophie. a. Platon. 1. Dichterkritik. Als erster hat wohl Demokrit den mantischen I.begriff auf die Poesie übertragen (VS 68 B 18; Dodds 54; Kleinknecht 342; Testimonien sind Cic. de or. 2, 194; div. 1, 38. 80; Hor. ars poet. 295/7). Jetzt inspirieren nicht mehr Muse oder göttlicher *Hauch den Dichter zu eigener Leistung, sondern ἐνθουσιασμός, ja μανία befähigen ihn im furor poeticus zum Schaffen. Die Vorstellung ist in Griechenland nicht älter als das 5. Jh. (s. o. Sp. 333; Murray, I. 32); hier bezeugt sie auch etwa Euripides (Parodie: u. a. Aristoph. Thesm. 40/63), vor allem aber überliefern sie Philosophen. Zwar hat Platon schwerlich eine hergehörige Theorie entwickeln wollen (seine ist angeblich die traditionelle: leg. 4, 719c [s. dagegen Murray, I. 34]), obwohl die wissenschaftliche Communis opinio gegenteilig lautet. Sein Sokrates verhilft aber zumindest, freilich in einem dank seiner ironisch übertreibenden Dihairetik als literarischem Spiel kenntlichen Exkurs, zu einer Art Systematik ‚göttlicher‘ ἐπίπνοια als Bedingung vierfacher μανία (Phaedr. 265b; Pfister 974), darunter der mantischen (aus Apollo) u. der dichterischen (die aus Ἔρως sei freilich die beste: Phaedr. aO.). Allein die Rückführung ausgerechnet einer ποιητικὴ μανία auf die Musen ist Indiz für die Ironie (Murray, I. 37), mit der Platon alle I. zu loben scheint (s. auch Heitsch, Phaidros 91/3 zSt.). In Wahrheit möchte Platons Sokrates ja immer wieder den Gegensatz von τέχνη u. ἐπιστήμη zu allem irrationalen Verhalten beachtet sehen; wenn er die poetische I. diesem zurechnet, ist das trotz ihrer Göttlichkeit absprechend gemeint (Phaedr. aO.). Nicht anders, wenn vorher Sokrates die verschiedenen Arten göttlicher μανία unterscheidet

(ebd. 244a/5a). Unter Aufbietung allerdings eines reichen I.vokabulars kommt es zu einem vernichtenden Lob der μανία Μουσῶν; sie verbürgen gerade keine Wahrheit, haben mit Erkenntnis nichts zu tun (vgl. auch leg. 3, 682a: dank des Beistandes ‚irgendwelcher Chariten u. Musen' berichtet das Epos zuweilen Tatsachen; K. Schöpsdau, Platon. Nomoi [Gesetze] Buch I/III. Übers. u. Komm. [1994] 373f; s. dazu auch Sophist. 242d6f [gemeint sind hier Heraklit u. Empedokles]). So kann es einfach heißen, in offenkundig ironischem Kontext (Murray, I. 36 zu apol. 22bc; Ion 533d/4e): Dichter ebenso wie Wahrsager, aber auch Politiker (Men. 99d), wissen nicht, wovon sie reden. Schaffte es ein Staatsmann einmal, seine politische Kompetenz einem anderen vernünftig zu begründen, so daß auch dieser ein πολιτικός werden kann (übrigens ein schlechterdings unvorstellbarer Fall), so eben nicht auf Grund seines Verstandes, sondern dank göttlicher I., auf der womöglich alle ἀρετή beruhe (Men. 100ab). So paart sich hier Leistung mit Unwissenheit. Im Ion, als platonischer Dialog freilich ein Sonderfall (E. Heitsch, Wege zu Platon. Beiträge zum Verständnis seines Argumentierens [1992] 88/101: zu Echtheit bzw. Datierung sowie zur Besonderheit, daß nur hier Sokrates seinen Gesprächspartner so rücksichtslos karikierend der Lächerlichkeit preisgibt), muß schließlich Ion, selbst als Rhapsode ‚Verherrlicher Homers', dem Meister, der, hier wie oft auch sonst ‚ungelehrt', ganz simpel nur wahr, nicht weise zu reden vorgibt (Ion 532de; desto triumphaler dann schließlich sein Sieg), einräumen, daß ‚der Gott absichtlich durch den schlechtesten Dichter das schönste Lied gesungen hat' (Ion 534e, mit Bezug auf Tynnichos v. Chalkis [Poetae Melici Graeci 707]). Wie sich auch daran zeigt, verstehen Dichter nichts von ihrer eigenen Kunst, da sie eben nicht auf ‚Kunst' beruht (τέχνη, ἐπιστήμη), sondern auf ‚göttlicher Kraft' (θεία … δύναμις ἥ σε κινεῖ: Ion 533d) oder ‚Schickung' (θεία μοῖρα καὶ κατοκωχή: Ion 536c [vgl. Phaedr. 245a: κατοκωχή τε καὶ μανία]; θεία μοῖρα: 536d; vgl. 536a: ὁ … θεὸς διὰ πάντων τούτων [scil. Dichter, Rhapsoden, Schauspieler] ἕλκει τὴν ψυχὴν ὅποι ἂν βούληται τῶν ἀνθρώπων, ἀνακρεμαννὺς ἐξ ἀλλήλων τὴν δύναμιν; kurz darauf ἐξαρτᾶσθαι u. κατέχεσθαι als Ausdruck für die Abhängigkeit u. 536b [bezüglich der Rhapsoden] ἀρτᾶσθαι u. ἐνθουσιάζειν). Hat Ion als Rhapsode Erfolg, ohne zu wissen, warum, so beweist eben dies, daß sein Vortrag göttlich inspiriert ist (Murray, I. 42). Ihm selbst scheint dies dann doch auch wieder zweifelhaft (536d; zuvor hatte er sich seiner Kunst gerühmt [530cd. 533c]). Es muß ihn allerdings verwirren, daß Sokrates die ‚göttliche' Poesie einerseits in höchsten Tönen lobt, ihr anschließend jedoch das Vermögen der Selbstauslegung abspricht (J. Krämer 62f). Hübsch, wie Ion bekennen muß, auch als Rhapsode ‚außer sich zu sein', wenn er sich mit Tun u. Erleben seiner epischen Personen identifizierte, gleichzeitig aber, jetzt ganz bei Verstand, seine Wirkung auf ‚die Hörer da unten' abschätzt: Weinen sie wie ich selbst? Kann ich am Ende lachen, weil ich gut verdient habe, oder muß ich, weil ich ausgelacht wurde, hernach über leere Kassen weinen (Ion 535c/e)? Er versteht doch wohl sein Handwerk; tatsächlich spricht Sokrates dem Rhapsoden, dem τέχνη durchaus abgeht, anderwärts gleichwohl so etwas wie rhapsodische τέχνη zu (Men. 538b4. 539e3. 540ab), ohne daß wir etwas über sie erfahren (Murray, I. 42). Platons ironische Art, in den Dialogen Ion u. Phaidros Sokrates über poetische I. diskutieren zu lassen, sollte davor warnen, die einzelnen Aussagen als ein Stück womöglich ernstgemeinter Theorie aus dem Kontext herauszuschneiden (Murray, I. 44), mag auch Sokrates selbst laut Anklage gern (u. im beschriebenen Sinn demonstrativ) Dichterzitate aus dem Zusammenhang gerissen haben (Xenoph. mem. 1, 2, 56/9). Namentlich was Platon im Hinundher des Dialogs Phaidros den Sokrates über die Musen-Besessenheit entwickeln u. (vor allem) den Leser erschließen läßt (J. Krämer 60/4), spricht dafür, daß Platon sich nicht nur über I. aller Art, sondern gerade über die dichterische mokieren wollte (vgl. auch resp. 8, 545d/7a: als Sokrates nicht weiter weiß, möchte er sich mit einem Musenanruf heraushelfen; die Musen treiben mit ihren Hörern Spott). Schließlich plaziert Sokrates die Dichter an die sechste Stelle hinter Philosophen, Könige, Politiker, Athleten u. Seher (Phaedr. 248de; Murray, I. 44f). Da Poesie auf Verrücktheit u. I. auf göttlicher Unwissenheit beruht (auch ‚göttlich' stellt sich demnach erneut als bei Platon eher ironisches Prädikat heraus, s. o. Sp. 335 zu leg. 3, 682a; ebenso ironisch Lysis 214a [Dichter als Väter der Weisheit u. Führer]), ist sie al-

les andere als Erkenntnis (Protag. 347e: Dichter vermögen nichts zu beweisen). Das mochte dann Sokrates auch berechtigen, mit Dichterzitaten verfälschend umzugehen (ebd. 342a/7a; Lysis 214a/b; resp. 3, 390ab) u. an konkreten Beispielen zu zeigen, daß die Beschäftigung mit Poesie angesichts der Vieldeutigkeit ihrer Aussagen nicht lohne (J. Krämer 22/9 u. a. zu Protag. 338a/47e [347e: Interpretation von Dichtung als purer Lustbarkeit]). Erkenntnis obliegt jetzt der Philosophie, aus der daher I. dichtungskritisch ausgeschieden wird. Nunmehr verkörpert außerdem gerade auch Philosophie in Gestalt des platonischen Dialogs wirkliche Literatur (J. Krämer 15/20). Daher kann es sogar heißen, auch das philosophische Gespräch geschehe ‚nicht ohne einen Anhauch von Göttern‘ (leg. 7, 811c; J. Krämer 15f). – Trotzdem galten die hier genannten Texte (so bes. Phaedr. 245 u. 265) in Renaissance u. Neuzeit als maßgebliche Meinung Platons über Poesie u. I. – Auf die notorisch für eine I.theorie Platons fälschlich in Anspruch genommenen Texte noch einmal einzugehen trotz der zT. engen Berührungen zumindest mit der Materialdarbietung im Art. *Ekstase (Pfister 955f. 961f. 969f. 975. 978) war vielleicht gerechtfertigt, läßt sich doch zeigen, daß vermeintliche Verständnisschwierigkeiten oder Widersprüche gerade im Gesprächscharakter des literarischen Dialogs begründet liegen, in dem sich ja noch dazu nirgends Platon selbst, sondern stets eine dramatis persona äußert (ein Gesichtspunkt, den E. Heitsch in seinen Platon-Veröffentlichungen nicht müde wird zur Geltung zu bringen). Vor allem ließ sich kaum anders herausschälen, wie wenig Platon in Wahrheit von dichterischer I. hält.

2. Mantik. Ähnlich wie der poetischen I. ist es bei Platon auch der mantischen ἐπίπνοια ergangen. So konnte aus denselben Texten wie dort gefolgert werden, mit ihnen habe Platon die profan-griech. I.auffassung begründet (Kleinknecht 345 zu Plat. Men. 99d; Ion 534b; Phaedr. 244a; apol. 22c; vgl. dagegen Pfister 961f). Demgemäß hat sich als herrschende Meinung verfestigt, die Griechen hätten unter I. hauptsächlich *Ekstase verstanden, mit allen Konsequenzen, die das für ein Urteil über frühchristliche I.erscheinungen hat (so hat H. Bacht, Die prophetische I. in der kirchlichen Reflexion der vormontanistischen Zeit: TheolQS 124 [1944] 18, gestützt auf Th. Hopfner, Art. Mantike: PW 14, 1 [1928] 1262, jede Ähnlichkeit des griech. ‚Propheten‘ mit dem christl. bestritten, s. dagegen Reiling 16f). Noch etwas anderes gehört aber hierher, nämlich der Gedanke, ekstatische Erfahrungen bedürften der Kontrolle durch Besonnene, der Unverstand des μάντις benötige den rational interpretierenden προφήτης (Plat. Tim. 71e/2b, bes.72a; Kleinknecht 345; H. Krämer 787; Pépin 734f; Pfister 962f [vermutlich Replik auf Antiphon VS 87 A 9. B 78/81a]; vergleichbar ist des Sokrates Hinweis auf die Notwendigkeit, echte μαντεία durch σωφροσύνη gegen ‚Großsprecher‘ zu schützen [Plat. Charm. 173c; H. Krämer 789f]). Aber wie verteilen sich auf diese beiden Seiten (göttliche) Eingebung u. (menschliche) Interpretation? Wenn einen Menschen jemand oder etwas ‚auf einen Gedanken bringt‘, wer hat dann tatsächlich den Gedanken? Er muß andererseits gar nichts mit dem inspirierenden Anstoß zu tun haben, auch könnten Gottheit, Seher u. Interpret (diese beiden nicht unbedingt in Personalunion) auf verschiedenen Wellen senden. Mindestens ansatzweise muß die ‚Eingebung‘ doch auch schon inhaltlich (oder, bei einem Text, sprachlich) beteiligt sein; was fällt dann in die Kompetenz des die I. Erfahrenden? Mit solchen Überlegungen konnte eine behauptete μῖξις auch angezweifelt werden, so daß man Input u. Output alternativ oder getrennt sah, bis hin zum Verdacht einer pia fraus (Diod. Sic. 1, 94, 1f [zT. unter Verwendung von Poseidonios (frg. 134 Theiler)]; Burkhardt 151_{12}). Abermals scheint Platon der ‚Weissagung‘ zu mißtrauen u. I. durch Vernunft zu ersetzen. – Dem Neuplatoniker Jamblich sind später μάντις u. προφήτης eins (myst. 3, 4 [H. Krämer 790; Kleinknecht 349f; Reiling 116/9]; der vorstehende Abschnitt verdankt N. Blößner entscheidende Hilfen).

b. Plutarch. Man hat vermutet, der Platoniker Plutarch habe eine ὄργανον-Theorie vertreten u. dürfe sich zu Recht auf Platon berufen (Kleinknecht 347/9; H. Krämer 790; Pfister 962). Er sähe demnach die Seele des Offenbarungsträgers als Werkzeug oder Instrument der inspirierenden Macht an (πλῆκτρον: def. or. 48, 436e; 50, 437d). Tatsächlich läßt nun aber auch Plutarch die Problematik des Themas, hier des Orakelwesens, in Dialogform entwickeln, ohne persönlich Stellung zu nehmen (K. Ziegler, Plutarchos von Chaironeia² [1964] 200f). So erklärt

sich die Unvereinbarkeit der I.theorien in den Dialogen def. orac. (Ende 1. Jh. nC.) u. Pyth. or. (wohl etwa 15 Jahre früher: Ziegler aO. 192/201). In jenem bewirken Dämonen u. / oder Erd-*Hauch die I., in diesem der delphische Apollon. Bewiesen werden soll in Pyth. or. 20/3, daß für den Umstand, daß die Orakel nicht mehr in Versen, sondern in schlichter Prosa gegeben werden, nicht Apollon, sondern die Pythia verantwortlich ist u. daher nicht auf ein Versiegen der I. durch den Gott zu schließen ist (vgl. Schröder, Komm. 25. 28). Auf der literarischen Seite (τέχνη) oder auf der Ebene der Vernunft handelt die Pythia aus sich heraus, hier ist die Gottheit nur Anstoß (von Schröder, Komm. 25/51 u. I.theorie 242/55 auf die stoische Ursachenlehre zurückgeführt), die die Inspirierte bloß ‚bewegt' (κινεῖν gehört zum allgemeinen I.vokabular, Pfister 951f; im Lat. wird daraus commotus, ‚verrückt' [commota mens: Hor. sat. 2, 3, 278; vgl. ebd. 209; Varro ling. Lat. 7, 87; Ov. met. 5, 158]). Wenn die Pythia daneben gleichwohl als ekstatisch, völlig vom Gott besessen, eben als bewußt- u. willenloses Werkzeug erscheint (ὄργανον: Pyth. or. 21, 404b. e), so ist dies ein Zusatzgedanke, der dem wichtigeren Kausalmodell den erwünschten platonischen Anstrich verleihen soll (Schröder, Komm. 43). Es handelt sich bei solcher I. mithin am ehesten um eine Mischung (μῖξις) zweier Bewegungen (Pyth. or. 21, 404f; Reiling 116; vgl. jedoch Schröder, Komm. 46), um ein Zusammenwirken des uneingeschränkt inspirierenden Gottes mit der ihrerseits die jenseitige Botschaft eigenständig vermittelnden Seherin. Plutarch läßt weder die Gottheit noch die Vernunft ausklammern. Das Wort I. wird damit doppeldeutig: die Seherin (die lit. Form, der Wortlaut) darf inspiriert heißen, insofern die Gottheit den Anstoß gibt (u. a. auch ἐπιθειάζειν: Schröder, Komm. 447 mit Parr.), u. auch wieder nicht, insofern das, was die Prophetin sagt, nicht oder nur tendenziell mit der inspirierenden Gottheit übereinstimmt. Wer ‚I.' sagt, hat es also stets mit einem Doppelsinn zu tun. Die strukturelle Ähnlichkeit dieses Doppels von ‚Offenbarung' u. ‚Mitteilung', von ekstatischer I. des μάντις u. rationaler προφητεία, mit dem paulinischen Gegenüber von *Glossolalie u. Prophetie (1 Cor. 12/4) ist mehrfach betont worden (Leipoldt 121; Kleinknecht 345f. 349; Pfister 975 [hier wohl mit der Unterscheidung in divinatio naturalis u. divinatio artificiosa assoziiert]). Im Christentum ist das aber ein I.problem von Texten, so daß im ‚Mischungs'-Gedanken, den u. a. vielleicht Plutarch überliefert hat, zugleich die spätere bibelhermeneutische Frage nach dem Verhältnis von Gottes- u. Menschenwort anklingt. Hier wie dort bleibt das grundsätzliche Problem, wer am I.vorgang wie beteiligt ist. Plutarch hat sehr wohl diskutieren lassen, inwieweit die Qualität der erfahrenen I. von der literarischen Wiedergabe affiziert wird oder diese von jener überhaupt ablösbar ist. Es müßte sich die ‚Mischung' auch anders denn mit dem Kausalmodell kombinieren lassen, wenn eine auf sie bezogene I.theorie plausibel sein soll (das gilt dann fürs Frühchristentum entsprechend). Freilich würde dieses μῖξις-Konzept dann allgemeiner gefaßt sein. Wenn I. tatsächlich nichts beweist (Platon), läßt sich, sobald der menschliche Anteil an der μῖξις beargwöhnt wird, indem man die volle Passivität der Mittelsperson u. die Berufung auf eine Gottheit als Trick (oder Irrtum) in Frage stellt, in der Tat die ‚Wahrheit' inspirierter Auskunft nicht verteidigen.

B. Jüdisch. I. Altes Testament. Allein Entstehung u. Überlieferung des atl. Schrifttums über Jhh. hinweg sperren sich gegen den Gesichtspunkt seiner Inspiriertheit (Fohrer 14f mit weiteren Argumenten). Gewiß böte sich die uns vorliegende prophetische Verkündigung als Inbegriff inspirierten Sprechens an, jedoch übermittelt sie, von allem anderen abgesehen, nicht einfach das an sie ergangene Gotteswort, trotz des häufigen ‚So spricht JHWH' u. ähnlicher Wendungen. Die Sprüche der Propheten sind nämlich ‚in einem langen u. verwickelten Vorgang entstanden' (ebd. 15); erstens haben diese selbst an ihnen meist spürbar mitgeformt, nicht ohne ganz persönliche Stellungnahme. Zweitens sind sie zwar zunächst mündlich geäußert, etwa in oder nach einem Moment persönlicher Gottergriffenheit, zB. in Vision u. / oder Audition (u. a. Hab. 3; Jer. 4, 5/31; Jes. 6) oder plötzlicher Eingebung (etwa Jes. 7, 13/7), uU. begleitet von ekstatischen Erlebnissen, Erscheinungen, die Israel mit anderen Völkern u. Religionen teilt (Fohrer 28f [zum Prophetentum allgemein]); darnach aber pflegte der Prophet das Erfahrene zu deuten u. auszulegen, sodann obendrein verstandesmäßig zu bearbeiten, für öffentliche Verkündigung in verständliche Worte zu fas-

sen, zuweilen neue Sprüche hinzuzufügen, nicht ohne dabei auch literarisch zu formen (ebd. 16). Erst später wurde solches Spruchgut gesammelt, aufgezeichnet, redigiert, stets geprägt von theologischen Tendenzen der betreffenden Epoche. Wie die Schriftprophetie sich über Jahrhunderte erstreckt (zu den Berichten über das früheste Prophetentum in den atl. Geschichtsbüchern s. ebd. 87/92 [Elia u. Elisa]) u. auf verschiedene Redegattungen oder Theologien verteilt, so lassen zB. auch Pentateuch u. Psalmen jene Homogenität vermissen, auf die ein heutiger I.begriff angewiesen wäre. Das gilt erst recht, wenn (umgangssprachlich notwendige, gleichsam personalisierende) Ausdrücke wie AT u. Hebräische Bibel, falls wissenschaftlich verwendet, die historisch-literarischen Verhältnisse zu verdunkeln drohen. Ein vergleichbarer Gesamtbegriff konnte sich erst bilden, als die überlieferte Literatur, nur ein Bruchteil der einst vorhandenen, bewußt u. absichtlich nach bestimmten Maßstäben als ‚Heilige Schrift(en)‘ oder ‚Schrift(en)‘, viel später dann zuweilen auch ‚Kanon‘ geheißen, zusammengestellt wurde, ein Prozeß, der erst im 3./4. Jh. zum Abschluß kam (Maier 13/5; anders noch u. a. Fohrer 267). Begründet war er zB. als Abwehr u. a. apokalyptischer Bewegungen, die, mit dem Anspruch der I. auftretend, ihre Schriften zT. auf vormosaische Tradition zurückführten u. damit die überkommene Tora zu übertrumpfen trachteten (Fohrer 268). Hinzu traten Konkurrenten wie Qumran oder das spätantike Christentum, das die LXX gegen die Hebräische Bibel auszuspielen drohte. Erst relativ spät kam es in Teilen des Rabbinats zu einer I.lehre. Sie ist allerdings recht selten belegt; als Kriterium für I. scheint die Abfassungszeit gegolten zu haben: in nachexilischer Zeit, so die Vorstellung, gab es keine Prophetie, d. h. auch keine I. mehr (Maier 96 [mit Lit.]).

II. Philon. Es war Josephus, der als Maßstab der Kanonizität auch die I. forderte (c. Ap. 1, 37), diese also an Schriftlichkeit band. Wenn er den I.gedanken speziell auf ‚den Propheten‘ Mose anwandte (ebd. 2, 218; vgl. 1, 37; 2, 279), so mochte das der offiziell frühjüd.-rabbin. Bevorzugung einer ‚inspirierten‘ Tora nahestehen, obwohl einige Rabbinen sie sogar als ‚von Gott diktiert‘ ansahen, alle anderen ‚Schriften‘ dagegen ‚nur‘ als inspiriert (Burkhardt 150; Strack / Billerbeck 4, 1, 435/50). Schon des Josephus älterer Zeitgenosse Philon hatte wie er selbst (u. a. b. Iud. 1, 159) von ‚hl. Büchern‘ gesprochen u. damit einen außerjüdisch damals gängigen Ausdruck (Diod. Sic. 1, 44, 4; 73, 4; 82, 3) aufs AT übertragen (Schrenk 614; zur ‚Kanon‘-Begründung bei Philon s. Burkhardt 144/6). Dessen Autorität u. Ausnahmestellung als hl. Schrift gründet hier in I. Namentlich an Mose hat auch Philon sein Verständnis von Prophetie u. I. entwickelt (u. a. cherub. 121; leg. ad Gai. 210). I. bezog er dabei allerdings nicht auf den Text der Tora, sondern auf Mose als Person. Speziell hier strömt die griech. I.terminologie ein, so der προφήτης θεοφόρητος (spec. leg. 1, 65; 4, 41; quis rer. div. her. 265f; vit. Moys. 2, 250) oder der ἐνθουσιασμός (conf. 44; vgl. spec. leg. 1, 45; 4, 48f; somn. 1, 254; 2, 188; decal. 175; Burkhardt 158f. 216f) usw. Neu war, daß Philon, der sich selbst als inspiriert sah (somn. 2, 252), Prophetenspruch mit ‚Orakel‘ ineinssetzte, zuweilen aber auch den Plural ‚Orakel‘ auf das AT im ganzen anwandte, dieses folglich zur Orakelsammlung erklärte, die erzählenden Partien merkwürdigerweise eingeschlossen (u. a. migr. 14; cherub. 124; praem. 1; vit. Moys. 2, 188; Burkhardt 112/8. 122/5). Damit hat er Kategorien der Mantik (zum mantischen πνεῦμα bei Philon s. ebd. 183/6), das Wort μάντις übrigens ausdrücklich der verwerflichen Wahrsagerei vorbehaltend (161_{42}; Fascher 157), auf seine ‚hl. Schrift(en)‘ übertragen (u. a. ἱερὸς λόγος: Burkhardt 104/9; θεῖος λόγος: ebd. 110f; diese Junkturen für Schrift als ‚Gotteswort‘ zuerst bei Philon: 106). Freilich ist bei ihm das Orakelwort des Propheten nicht nur originär geheimnisvoll (vgl. 106/11 über die Nähe zur Mysteriensprache), sondern vor allem ohne Fehl (u. a. praem. 55; Burkhardt 220). Inspiriertheit nähert sich damit bereits der Irrtumslosigkeit, so daß ein so verstandener, aber schwierig erklärbarer Text Allegorese erzwingt (ebd. 220_{183} [Belege]). – Die Nähe zur Mantik als Interpretationsmodell der Prophetie ist nun besonders wichtig, weil Philon, wie Burkhardt gegen die Communis opinio hat nachweisen können, deswegen nicht einfach den Propheten als Ekstatiker u. damit I. (angeblich ganz griechisch) ausnahmslos im Sinne des *Enthusiasmos verstand, sondern auch mit dem Konzept einer dreifach geschichteten I. gearbeitet hat (nur vit. Moys. 2, 187/91; Burkhardt 152/6). Prophetische Offenbarung kon-

struiert Philon nämlich exakt in folgenden Stufen (εἴδη) : 1) Von Gott selbst gegebene Offenbarung (vit. Moys. 2, 189), 2) Orakel als μίξις καὶ κοινωνία, indem der Prophet fragt und Gott antwortet (ebd. 190), 3) Orakel allein aus Vermögen des Propheten (190f). Bemerkenswert, daß Philon auch Träume dreiteilt: 1) ἔκστασις, ἐνθουσιασμός (somn. 1, 1; 2, 2), 2) μίξις usw. (ebd.), 3) κινεῖν (2, 1; Burkhardt 166). Es empfiehlt sich wohl, das Schema auf die Mantiktheorie des Poseidonios zurückzuführen (frg. 373 a/d Theiler; Burkhardt 166/8; J. H. Waszink, Q. S. F. Tertulliani de anima [Amsterdam 1947] 500f). Vorherrschend ist aber ein mit dem genannten Dreierschema sich zT. überschneidendes Beschreibungsmodell (zu ihm bes. Burkhardt 168f), in dem einmal die ekstatische Komponente u. damit die Autorität Gottes stärker betont wird (mit Unfehlbarkeit als Konsequenz: praem. 55), die Person des Propheten aber möglichst stark zurücktritt (er ist bloß ‚Dolmetsch'; Burkhardt 156/62), zum anderen dieser eigenständig, als Person (vit. Moys. 2, 191), d. h. nicht-enthusiastisch (Burkhardt 163) u. als eigentlicher Prophet, verkündet (vit. Moys. 2, 188; hier tritt wahrscheinlich auch die Vorstellung ‚inspirierter Weisheit' hinzu [Burkhardt 213/8], denn Philon erblickt ja in Mose zugleich die Verkörperung echter u. vorbildlicher σοφία). Demgemäß sieht Philon auch das mosaische Gesetzgebungswerk keineswegs im Sinne einer ekstatischen I.theorie entstanden (vit. Moys. 1, 4; Burkhardt 173). Entsprechendes muß dann auch für die ‚Heiligkeit' der hl. Schrift zutreffen, nicht zuletzt für die inspirierten LXX-Übersetzer (vit. Moys. 2, 25/44; Burkhardt 178/80). Burkhardt (171/211) ist es gelungen zu zeigen, daß Philon eine I. des Propheten sehr wohl auch dann gegeben sieht, wenn dieser aus eigener Begabung u. Fähigkeit spricht, also nicht bloß als ‚Dolmetsch' eines ihn total ergreifenden Gottes (s. auch Crouzel 501f; F. Siegert, Philon [1988] 80/91; H. Burkhardt, I. der Schrift durch weisheitliche Personal-I. Zur I.lehre Philos v. Alex.: TheolZs 47 [1991] 214/25; J. R. Levison, I. and the divine spirit in the writings of Philo Judaeus: JournStudJud 26 [1995] 271/323; Frenschkowski 326/32).

C. Christlich. I. Paulus. a. Umgang mit dem AT (Zitierweise). Neuere Untersuchungen des Zitatgebrauchs in den paulinischen Briefen (Koch; Stanley) haben, ungeachtet einiger Schwierigkeiten bei der Definition von ‚Zitat', eine bemerkenswerte Freiheit des Apostels in seiner Inanspruchnahme echter oder behaupteter AT-Texte (nicht in 1 Thess. u. Phil. [diesen Sendschreiben fehlt demnach so etwas wie ein Schriftbeweis], in den übrigen Briefen eher partienweise [Koch, Schrift 90]) aufgezeigt (sooft als authentisch nachweisbar, wohl grundsätzlich aus hebraisierenden, zuweilen gräzisierenden LXX-Rezensionen [ebd. 78/81; Stanley 41/9. 255]). Die Zitierweise erlaubt Rückschlüsse in der Frage, ob sich in ihr eine Art Verbal-I. geltend macht, ja ob von einer solchen überhaupt die Rede sein kann. Paulus kennt hier kein festes Schema; bald zitiert er wörtlich (zB. Rom. 4, 7f), bald verändert er, darin wohl anders als zB. die Qumran-Schriften u. die rabbin. *Exegese (Koch, Schrift 196f), nicht unerheblich den Wortlaut, teils ihn erweiternd (Gen. 2, 7 in 1 Cor. 15, 45; Koch, Schrift 134/7), teils massiv in ihn eingreifend (u. a. Rom. 9, 33; 10, 6/8; 2 Cor. 3, 16; Koch, Schrift 346f), sodann bietet er wie in Rom. 4, 11 freie Paraphrasen oder auch bloße Anspielungen (wie 2 Cor. 3, 3; 7. 9). So deutlich er christologisch ‚die Schrift' als ‚erfüllt' verkündet (Gal. 4, 4), so wenig liegt ihm am originalen Wortlaut der AT-Zitate (ähnlich freie Zitatverwendung kannten zB. Sap. Sal., Philon, Qumran). Er zitiert zuweilen als ‚Schrift', was sich faktisch im kanonischen oder deuterokanonischen AT gar nicht findet (bei den Synoptikern vergleichbar ist zB. Mt. 2, 23: zu ‚er wird Nazarener genannt werden' fehlt eine Vorbildstelle im AT, uU. ist an Judc. 13, 5 [Samson] gedacht [Barr 99f, hier auch zu Act. 2, 16f]). In allen Fällen lassen sich die zahlreichen Abweichungen vom Urtext (u. a. Dtn. 32, 35 in Rom. 12, 19 [wie in Hebr. 10, 30, daher wohl verbreitete Übersetzungsvariante, s. Käsemann 337 zSt.]; dem mit γέγραπται γάρ eingeführten Zitat folgt hier noch ein λέγει κύριος), nicht selten diesem eindeutig entgegen (1 Cor. 14, 21 mit Jes. 28, 11f; 2 Cor. 8, 15 mit Ex. 16, 18; Rom. 2, 24 mit Jes. 52, 5), als theologisch bedingte u. gewollte, meist christologische Zuspitzungen des betreffenden Arguments erklären (Stanley; etwas anders Koch, Schrift 341/53). Eingeleitet u. angeführt werden sie im Einklang mit zeitgenössisch-profaner, auch im hellenist. Judentum geübter Praxis; aus ihr stammen ferner allgemein die Auslegungsregeln, wie sie Rabbinen gleichfalls verwand-

ten (s. auch Conzelmann, Grundriß 182/7), im besonderen aber ebenso die von Paulus durchaus bewußt befolgte literarische Konvention ‚interpretierender Wiedergabe' (Stanley 29; die generellen Übereinstimmungen mit hellenistischem u. frühjüdischem Schrifttum faßt Stanley 338/60 zusammen; s. o. Sp. 337 zur Behandlung von Dichterzitaten durch den platonischen Sokrates). Paulus liegt also, unbeschadet seiner größeren Souveränität im Umgang mit dem AT, gemessen am damaligen Judentum (Koch, Schrift 190/8), weder an einer eigenen, womöglich speziell christl. exegetischen Methode, mag sie sich auch vom Schriftverständnis der hellenist. Synagoge unterscheiden (ebd. 197), noch an einer neuartigen Auffassung ‚der Schrift' (gern läßt Paulus sie selbst das Zitat sprechen [Gal. 3, 22; Rom. 9, 17; 11, 26; Koch, Schrift 25_5. 30_{36}]; auffallend oft erscheint jene anonyme Einleitung καθὼς γέγραπται [u. a. 1 Cor. 2, 9]; Koch, Schrift $25_{1.2}$. 28/30 [mit frühjüd. Parr., u. a. aus Qumran]). Sie bedingt aber hier wie sonst keine wörtliche Wiedergabe (Stanley 254_5; leider wissen wir [noch] nicht, wieviel Genauigkeit ein antiker Leser überhaupt von einem Zitat verlangte [Hinweis N. Blößner]). Zuweilen führt ein ‚Wie geschrieben steht' gar auf offenkundig mündliche Tradition (Koch, Schrift 35/42. 95. 186 [zu 1 Cor. 1, 31 (= 2 Cor. 10, 17); 2, 9; 9, 10]). Dennoch rekurriert Paulus, wenn auch auswählend (Koch, Schrift 345), nicht prinzipiell auf ‚die Schrift' im ganzen, sondern benutzt wahrscheinlich eigens von ihm oder schon vor ihm zusammengestellte Testimonien (Stanley 257f. 341; Koch, Schrift 98f). Im Präskript des Römerbriefs (1, 2) fällt ausnahmsweise (u. ohne Zitat) der dem Leser u. a. aus Philon (zB. spec. leg. 1, 214; quis rer. div. her. 159; Schrenk 751; Colpe 204/7; s. o. Sp. 342) geläufige Ausdruck ‚heilige Schriften' (scil. [bei Paulus] ‚der Propheten'; anders als bei Philon freilich ἅγιος, nicht ἱερός; A. Dihle, Art. Heilig: o. Bd. 14, 35/7 [mit Lit.]). Dem entspricht jedoch weder implizit noch gar explizit eine I.theorie; sonst müßte es dem Autor zumindest auf den genauen Wortlaut oder auch nur auf die Verifizierbarkeit seiner Zitate ankommen, erst recht dürfte er sich angesichts eventuell ‚heiliger' Unantastbarkeit alttestamentlicher Texte zB. nicht erlauben, ‚Zitate' gar auf eigene Faust herzustellen. So sagt Paulus denn auch nirgends, daß das Pneuma die rechte Schriftauslegung erzeuge (Schrenk 757_{38}).

b. Inspiration in Prophetie u. Glossolalie. In 1 Cor. 14, 32 tritt der Apostel höchstwahrscheinlich für nicht-enthusiastische Prophetie ein: von ‚Propheten' verlangt er Beherrschung ihrer I., d. h. Selbstkontrolle, auf daß sich ihre Verkündigung von ekstatischer *Glossolalie unterscheide (Conzelmann, Komm. 298 zSt.). Einige Exegeten plädieren für die (sprachlich ebenfalls vertretbare) Auffassung, Paulus wolle einen zweiten ‚Propheten' zwecks vernünftig-verständlicher Interpretation des in Trance Mitgeteilten tätig sehen (Lit.: Callan 125_1; R. Wilson, Prophecy and ecstasy. A reexamination: JournBiblLit 98 [1979] 321/37; Grudem 34f. 150/4). Nun spricht (außer 1 Cor. 14, 40 [Conzelmann aO.]) gerade die antike Diskussion der Eigenart von ‚Prophetie' für die Annahme, der Apostel wünsche im Einklang mit dem Kontext des 14. Kapitels, den ‚Geist' eines selbstvergessenen Enthusiasmos zu bändigen u. (bloß individuelle) Ekstaseformen von Prophetie (d. h. hier: des charismatischen Gebets) im Gottesdienst der korinthischen Gemeinde einer rational-theologischen Beurteilung zu unterwerfen (Conzelmann aO. 289 zu 14, 14; Callan). Nicht von ungefähr mißt Paulus 1 Cor. 12, 7 charismatisches Verhalten am Nutzen (τὸ συμφέρον), einer auch außerchristl. vorkommenden Kategorie (s. u. Sp. 352). Geistesgaben wie das Zungenreden sollen, statt selbstisch zu sein, der *Erbauung der Gemeinde dienen (1 Cor. 14, 12/9). Das hier gerügte Charismatikertum folgte offenbar jener Auffassung, die unter I. eine völlige Absenz des individuellen Bewußtseins verstand: Der Prophet ist, als ὄργανον der Gottheit, ‚außer sich', ohne zugleich der Gemeinde das ihm Offenbarte zu ‚übersetzen' (ebd. 14, 13; vgl. 12, 10). Solche ‚Übersetzung' (διερμηνεύειν / interpretari: 14, 13; Conzelmann, Komm. 297 zu v. 27: Paulus rechne damit, ‚daß der Inspirierte Herr seiner selbst bleibt. … Der Geist bewirkt nicht die Auslöschung des Subjekts') entspricht traditionsgemäß der ‚vernünftigen' Seite der I. als verständlicher Wiedergabe (ἑρμηνεία) des pneumatisch Erfahrenen (vgl. o. Sp. 338). Erstaunlich, wie im Paulustext die hergebrachte Struktur des I.phänomens durchschlägt, u. zwar als zwei gegensätzlich motivierte geistliche Äußerungsformen im Gottesdienst (nicht erwogen u. a. von G. Röhser,

Übernatürliche Gaben?: TheolZs 52 [1996] 243/65, bes. 251/60): der Apostel vertritt in Anwendung auf ‚Prophetie' wie auf ‚Zungenreden' (Conzelmann aO. zu v. 29f) den kommunikativen, seine Empfängergemeinde vorrangig den irrationalen, ‚enthusiastischen' Pol des Bedeutungsspektrums (Reiling 18f; Lindblom 173f), der aus dem lukanischen Doppelwerk bekannt ist (Friedrich 852/4; Schweizer 404/10) u., wie schon H. Leisegang hatte anklingen lassen (Pneuma Hagion [1922] 119f), eine gewisse Verwandtschaft mit der entsprechenden hellenist. I.auffassung zeigt (Prophetie u. *Enthusiasmus sind im Urchristentum zweierlei: Panagopoulos 6). Jenes Gegenüber läßt sich also, zumindest formal (Kleinknecht 343/6; Crouzel 497 [o. Sp. 339f]), auf ein aus Griechenland überkommenes Beschreibungsmodell von I. projizieren (R. Bultmann, Theologie des NT[9] [1984] 157/61, bes. 158f; Conzelmann, Grundriß 116/20 greift hier [117f] auf Bultmanns Begriffspaar ‚animistisch' - ‚dynamistisch' zurück). Es hat jedoch naturgemäß hier wie dort nichts mit einer I. von Texten zu tun. I. ist in den Anfängen der Kirche Merkmal charismatisch lebendiger Gemeindeprophetie als ἐν τῷ πνεύματι λέγειν (+ θεοῦ 1 Cor. 12, 3; Lc. 12, 12 usw.; Mc. 12, 36 [von David]). Eine Lehre von der Schrift, gar eine I.theorie, ist da nirgends erstrebt. Wenn der Redaktor unserer Paulus-Briefsammlung aus drei Stücken verschiedener Schreiben des Apostels mit 1 Cor. 11, 2/14, 40, im Blick auf die eigene Zeit auswählend, eine Art Gottesdienstordnung zusammengestellt hat (W. Schmithals, Methodische Erwägungen zur Literarkritik der Paulusbriefe: ZNW 87 [1996] 51/82, bes. 63), dann ist 1 Cor. 12, 1/14, 40 zugleich Zeugnis eines entsprechenden Konflikts etwa um die Wende zum 2. Jh. nC. u. rückt in die Nähe der Stellungnahmen u. a. des Hermas (s. u. Sp. 354).

II. Lukas. Wichtigster Text im lukanischen Doppelwerk ist hier wohl Act. 2, 3/13. Nach Lc. 12, 12 bedeutet analog typisch jüdischer Prophetieanschauung ‚Geist' die in der inspirierten Rede der Zeugen Jesu sich manifestierende Gotteskraft (Schweizer 405). Wo er sich als *Glossolalie äußert (Act. 2, 4; 10, 46; 19, 6; evtl. auch 8, 18), geschieht für Lukas ebenso ein Wunder wie dort, wo eine momentane I. zur Zukunftsschau befähigt (Lc. 1, 41. 67; Act. 11, 28). Geist ist ihm Geist der Prophetie, allen Gemeindegliedern u. dauernd gegeben; Act. 2, 18 fügt er daher ins Joel-Zitat (ebd. 17/21) bezeichnenderweise προφητεύειν ein. Abzüglich legendärer Übermalung spricht die sog. Pfingstgeschichte (in ihr spielt Lukas mit dem Doppelsinn von γλῶσσα) dafür, daß es ekstatische Erscheinungen nicht erst in den rein hellenist. Gemeinden gab (Conzelmann, Grundriß 116f; Schweizer 408; zur Bewertung s. o. Sp. 346f).

III. Frühpatristik. a. Geist u. Text. 1. Apostolische Väter (‚Schrift'-Zitate). α. Clemens Romanus. Viele der aus Paulus bekannten, aber bereits bei ihm aus der Umwelt geläufigen Zitationsformeln kehren Jahrzehnte hindurch wieder (so [καθὼς] γέγραπται bzw. γέγραπται γὰρ [οὕτως] 1 Clem. 4, 1; 29, 2; 46, 2; 48, 2 u. ö.; γραφὴ λέγει 34, 6; 42, 5; dagegen fehlt formelhaftes λέγει γάρ που [u. a. 15, 2; 36, 5] u. καὶ πάλιν [αὐτὸς] λέγει [u. a. 15, 4; 16, 15; 56, 6] im NT). Charakteristische Verschiebungen scheinen sich in den theologischen Interessen zu zeigen, für die das AT in Anspruch genommen wird, so zB. paränetisch-pädagogische (u. a. Käsemann 369f; s. u. Sp. 351f). Außerdem wachsen neben einem Wandel der Provenienz in 1 Clem. Zahl u. Umfang der herangezogenen Texte. Wie der Vf. abschnittseinleitend versichert, ‚haben Diener der Gnade Gottes durch den hl. Geist über die Buße geredet' (1 Clem. 8, 1), dann aber läßt er sogleich nicht nur ‚den Herrscher des Alls selbst' direkt zu Worte kommen (ebd. 8, 2 [mit Hes. 33, 11/23(?)]. 4 [mit Jes. 1, 16/20]), sondern will Texte auch als Äußerungen des hl. Geistes (13, 1 [mit Jer. 9, 23f; 1 Sam. 2, 10 (vgl. 1 Cor. 1, 31)]; 16, 2 [mit Jes. 53, 1/12]) oder des ‚hl. Logos' verstanden wissen (13, 3 [mit Jes. 66, 2]; 56, 3 [mit Ps. 117, 18]; die πανάρετος σοφία [57, 3] bezieht sich aber auf einen Weisheitstext [Prov. 1, 23/33]). Die Sprechweise, insbesondere die christlich hier erstmalige Bestimmung ‚der Schrift' durch ein Adjektiv (Schneemelcher 27), steht hier näher bei Philon (ἅγιος λόγος: u. a. ebr. 143) als zB. bei Paulus. Das gilt übrigens erst recht für Benennungen des griech. AT als ἱεραὶ γραφαί (53, 1 [neben λόγια τοῦ θεοῦ; 45, 2 werden sie als ‚wahr' u. vom hl. Geist gegeben bezeichnet]). So liegt es nahe, daß man sich in sie vertieft (ἐγκύπτειν: 45, 2; 53, 1; 62, 3; vgl. 40, 1; Polyc. ep. 3, 2 [Paulusbriefe, vgl. Dassmann 153/8]; Aristid. apol. 16; Campenhausen 81). Außerdem sind diese ‚hl. Schriften' λόγια τῆς παιδείας τοῦ

ϑεοῦ (62, 3). Hier drängt sich also insgesamt eine ehrfürchtige Verehrung des ‚hl.' Textes vor; das AT ist nicht Inbegriff von Verheißungen, sondern, jetzt rein innerchristlich verwendet, primär Stütze erbaulicher Verhaltenslehre. Daß der Vf. seine Zitate einmal mit ‚es steht geschrieben' o. ä. einleitet, ein andermal dagegen den ‚hl. Geist' oder ‚hl. λόγος' im atl. Beleg sprechen (nicht: ‚schreiben') läßt, mag an unterschiedlicher Hochschätzung der Bezugstexte liegen, denn die letztgenannten zwei Prädikationen betreffen besonders Propheten u. Psalmen. Das (schriftliche) Bibelwort als ‚hl. Schriften' ist, wo nicht nur, wie in 1 Clem. überwiegend, ohne Zitateinleitung paränetisch genutztes Beispiel oder Gebot, vom hl. Geist oder vom hl. λόγος gesprochen (γραφή ist hier immer noch regelmäßig das griech. AT [Colpe 206f]; das NT wird im Ausdruck erst gegen Ende des 2. Jh. mitgemeint [u. a. Iren. haer. 1, 1, 3]), besonders auf der Wörtlichkeit seiner Zitate insistiert der Vf. aber offenkundig nicht (zum AT-Text des 1 Clem. s. kurz J. A. Fischer, Die apostolischen Väter[9] [1986] 7; lit. Beziehungen zu Paulus fehlen indes [Dassmann 82f]). Dabei zeigt das anonyme Zitat fast noch deutlicher als das namentliche, daß es einzig die Meinung des betreffenden Autors bestätigen soll; so war es schon bei Paulus. Den Unterschied bewirkt dann weniger die Zitierform als die theologische Qualität des Zitierenden. Das gilt auch dann, wenn ein Text, wie seit Ende des 1. Jh. häufiger der Fall, als Wort Gottes oder des hl. Geistes bezeichnet wird; da dies im Prinzip mit der anonymen Zitierung gleichbedeutend ist, wäre es unangebracht, hier von I. zu reden. Denn nirgends wird behauptet, Gott oder der hl. Geist hätten ‚die Schrift' oder auch nur diesen oder jenen Text verfaßt. So oder so bestätigen (‚beweisen') die herangezogenen Stellen – als Testimonium – primär das Argument des jeweils Zitierenden; ob sie als solche ‚wahr' seien, der ursprüngliche Sinn des betreffenden Zitats also, steht jedoch nicht zur Debatte (Friedrich 835, 16/20).

β. Barnabas u. andere. Es war augenscheinlich Zeitstil u. unabhängig von der Religion der Vf., wenn Zitateinleitungen weiterhin anonym (‚[wie] geschrieben steht') lauteten (Ep. Barn. 4, 3; 5, 2; 14, 6; τὰ γεγραμμένα Ep. ad Diogn. 12, 3; vgl. u. a. 1 Clem. 13, 1). ‚Die Schrift sagt' (Ep. Barn. 4, 7. 11; 5, 4) kommt ebenso vor wie ‚der Prophet spricht' (ebd. 4, 4); das alles ist also zeitgenössische Praxis (so auch λέγει [‚es heißt'], zB. Ep. Barn. 5, 2; 6, 14; 11, 6, wie vorher 1 Clem. 14, 5; 15, 2. 4; 21, 2 u. ö.). Dann sind aber Einleitungen wie ‚... spricht der Herr' (Ep. Barn. 6, 13 [übrigens aus einer uns unbekannten apokryphen Schrift, s. H. Köster, Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern (1957) 127]. 16 [Mischzitat aus Ps. 41, 3b; Jes. 49, 3; vgl. Lev. 10, 3; Ps. 16, 15]) mit den vorgenannten gleichbedeutend oder gegen sie austauschbar. Geblieben ist, ungeachtet einer Inanspruchnahme als ‚die Schrift' oder ‚Wort des Herrn', auch die Verwendung unterschiedlicher LXX-Versionen oder apokrypher Texte statt einer einheitlichen oder gar kanonischen Fassung, wohl deshalb, weil weiterhin schriftliche Zitatsammlungen (Testimonienreihen) aus Schulüberlieferung zur Verfügung standen (dazu K. Wengst, Didache [Apostellehre], Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet [1984] 123/9). – Im 2. Clemensbrief (Mahnrede, ungefähr zeitgleich mit Barn., Hermas u. Pastoralbriefen [Jahrzehnte zwischen 130 u. 150 nC.]) steht es etwas anders (Wengst aO. 217/24; Köster aO. 70/105). In den Zitationsformeln erscheint das AT als ‚die Schrift' (6, 8; 14, 1. 2) neben ‚Gott' u. ‚der Herr' (15, 3 bzw. 13, 2; 17, 4 [Jesus]; Warns 475_{7851}); jetzt erscheinen aber auch, meist mit ‚der Herr' oder ‚der Christus' eingeführt (nur in 2, 4 mit γραφή), acht ntl. Zitate, nämlich Worte Jesu (6, 1; 8, 5; 9, 11; 13, 4 [ϑεός] bzw. 3, 2; 4, 2). Diese ‚Herrenworte' sind also ‚Schrift' (s. bes. 2, 4) von gleicher Autorität; daher heißt es auch ‚er (d. h. Christus) sagt ... in Jesaja' (3, 5) neben ‚der Herr sagt im Evangelium' (8, 5). Sonderfälle sind Zitationsformeln wie ‚das prophetische Wort [ὁ προφητικὸς λόγος] sagt' (11, 2 [vgl. 2 Petr. 1, 19]; zu Rom. 16, 26 s. Käsemann 406). Gemeint ist das AT, das Zitat selbst (vgl. 1 Clem. 23, 3f) stammt aber aus einer verlorenen jüd. Schrift. Sie gilt hier ebenso als autoritativ wie die vier ntl. Zitate ebenfalls unbekannter Herkunft (Wengst aO. 221/4). Diese erweisen sich als apokryphe Weiterbildung synoptischer Tradition (anderes ebd. 222/4; Köster aO. 109/11). Daß sich abgesehen von dieser Erweiterung der Bezugstexte etwa gegenüber den Paulusbriefen sehr wenig geändert hat, wird sich am leichtesten aus dem Christen, Juden u. ‚Griechen' gemeinsamen

hellenist.-literarischen Milieu, aus einer kulturellen Koiné erklären (Wengst aO. 218 scheint konventionelle Formulierungen wie ‚die Schrift spricht' theologisch überzubewerten [‚autoritatives Hineinsprechen (scil. des AT) in die Gegenwart']).

2. Inspiration als Thema. a. Nutzen der Text-Inspiration: 2 Tim. 3, 16. Der Satz πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν, πρὸς ἐλεγμόν (πρὸς ἔλεγχον v. l.) κτλ. (omnis scriptura divinitus inspirata et utilis ad docendum, ad arguendum etc.) gehört zu den umstrittensten im NT (vor Überinterpretation warnt Barr 114). Wer καί (in wohl sekundärer Textüberlieferung [in einem Teil der Vetus Latina u. in der syr. Peshita] fehlend) als ‚und' versteht, sieht θεόπνευστος (‚gottgehaucht' oder ‚gotthauchend') u. ὠφέλιμος syntaktisch parallel (‚alle Schrift ist inspiriert u. nützlich'), wird also im Text I. behauptet finden, muß dies allerdings unbedingt aufs AT (LXX) einschränken, da schwerlich gesagt sein kann, jeglicher Text sei inspiriert u. nützlich. Ob aber der Ausdruck πᾶσα γραφή ‚jede Schrift' (als Singular zu ἱερὰ γράμματα v. 15 [frühjüdisch: Plümacher 20]), ‚jede Schriftstelle' (u. a. Act. 8, 35; Schrenk 753) oder aber, weniger wahrscheinlich (Hanson 44), ‚die ganze Schrift' bedeutet, ist kaum zwingend zu entscheiden (die Väter haben hier kein Problem gesehen: Reck 89). Es ist auch zweitrangig, sobald man das umstrittene θεόπνευστος attributiv statt prädikativ versteht (ebd. 89): ‚Alle inspirierte Schrift ist nützlich' (so Schweizer 452f; Dibelius / Conzelmann 188 [γραφή = Einzelvers]; Schrenk 122; anders u. a. Hanson 44). Dann stört freilich das gewiß authentische καί, wiederzugeben mit ‚auch' (s. u. a. Brox, Pastoralbriefe 257). Ein Teil der griech. Väter u. die Mehrheit der lateinischen haben θεόπνευστος bzw. divinitus inspirata, ohne da grammatikalisch eine Schwierigkeit zu sehen, attributiv verstanden (Reck 92f) u. den Text demgemäß auch nie als Schriftbeweis für I. verwendet (ebd. 98/104). So scheint er so wenig wie das übrige NT eine I. (scil. des AT) zu thematisieren (u. a. Caulley 228; ganz anders Hanson 50), vielmehr auf den Nutzen nun eben inspirierter Schriften Wert zu legen (Brox, Pastoralbriefe 261f), welcher auch immer. Denn es muß hier nicht einmal das AT im Blick sein (Barr 2), schon gar nicht besteht ein Interesse an der historischen Richtigkeit, ja an der Irrtumslosigkeit alttestamentlicher Sätze (ebd. 2f; Schweizer 453). Auch behauptet der Vf. nicht, die inspirierte Schrift sei Kriterium des Glaubens. Daß der Ton auf ὠφέλιμος liegt (u. a. Schweizer 452; das Wort im NT nur noch 1 Tim 4, 8; Tit. 3, 8), fügt sich gut zum paränetisch-seelsorgerlichen Grundtenor des Briefes (erste Ansätze zur [bei Paulus sonst fehlenden] paränetischen Verwendung des AT bereits Rom. 15, 4 [hier aber eschatologisch], s. Käsemann 369; J. L. Koole, Art. Altes Testament: o. Bd. 1, 358f), es stimmt vor allem zu einer verbreiteten zeitgenössischen Tendenz paganer Philosophie u. Dichterexegese, auf den Nutzen spiritueller Vorkommnisse besonderes Gewicht zu legen (s. zB. nächst vielleicht Plutarchs Schrift De audiendis poetis Epict. ench. 3, 21, 15 [über die eleusinischen Mysterien]: οὕτως ὠφέλιμα γίνεται τὰ μυστήρια κτλ., Ziel sind dabei παιδεία u. ἐπανόρθωσις τοῦ βίου). Eben dies hatte, im Zusammenhang mit *Glossolalie, bereits Paulus getan (s. o. Sp. 346), nach ihm wohl zuerst 1 Clem. 62, 1.

β. Verbindlichkeit des AT: 2 Petr. 1, 20b/21. Nicht minder umstritten ist dieser zweite spätkanonische NT-Text (er ist wie der 2 Tim. wohl um die Mitte des 2. Jh. nC. verfaßt, also etwa zeitgleich auch mit Barn., 2 Clem. u. Hermas). Die Leser sollen in erster Linie erkennen, ὅτι πᾶσα προφητεία γραφῆς ἰδίας ἐπιλύσεως οὐ γίνεται· (21) οὐ γὰρ θελήματι ἀνθρώπου ἠνέχθη προφητεία ποτέ, ἀλλὰ ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωποι (‚daß jede Prophetie der Schrift nicht Sache eigenwilliger Auslegung ist; [21] denn nicht durch den Willen eines Menschen ist jemals eine Prophetie vorgebracht worden, sondern vom hl. Geist getrieben, haben Menschen von Gott her geredet' [A. Vögtle, Der Judasbrief / Der 2. Petrusbrief = EvKathKomm 22 (1994) 163]). Der Vf. möchte entweder das Wesen der Schriftprophetie beschreiben (γραφῆς kann freilich partitiv oder epexegetisch sein [einige Hss. bieten übrigens προφητεία καὶ γραφή ... oder γραγὴ προφητείας]), die ganz, nämlich auch in der eigenen Deutung der Propheten, auf Gottes Initiative zurückgehe (vgl. auch Reiling 99 [Lit.]. 101). Dann brächte v. 21 eine logisch gut mögliche Begründung durch eine I.theorie (freilich nur für die Wiederkunftsweissagungen des AT). Oder er will mit dem Hinweis auf die ἰδία ἐπίλυσις die Auslegung der Schriftprophetie

nicht der Beliebigkeit von Entscheidungen einzelner ausliefern (Paulsen 122f). Im Vordergrund scheint demnach zu stehen, daß einer zeitgenössischen Interpretation nicht des AT im ganzen (Hanson 49), sondern einer solchen der atl. Prophetie der Boden entzogen werden soll (Barr 5f sieht sogar ‚ausufernde Prophetie reglementiert'), ohne daß klar wird, wer hier abweichend (wovon?) das AT auslegt (γραφῆς v. 20b steht ohne Artikel). Dabei bedient sich der fiktive Petrus einer Standardterminologie der im hellenist. Judentum geführten Diskussion über prophetische I. (Vögtle aO. 172). So hat auch ἐπίλυσις (eigtl. ‚Auflösung' im Sinne von ‚Entschlüsselung') eine Vorgeschichte in jüdischer Theologie (Paulsen 123), ebenso ἰδία (der Ausdruck kann verschiedenes bedeuten; dazu bes. Molland 69f): Die Gegenüberstellung Eigenmächtigkeit vs. Bindung an Gott war bereits konventionell (Paulsen 123). Das ‚I.spektrum' Gottheit - Prophet (-in) scheint einzuwirken; wie man sich das Entweder - Oder vorzustellen hat, bleibt jedoch hier wie sonst unerörtert. Die I. steckt diesmal in φέρεσθαι u. in (das Sprechen aus hl. Geist [christl.] ergänzend [Vögtle aO. 175]) λαλεῖν ἀπὸ θεοῦ (ohne Artikel, anders 1, 2; 2, 4; 3, 12). Es scheint keine der ekstatischen verwandte I. zu sein, da trotz des Gegensatzes Menschenwille - hl. Geist u. des Passivität bedingenden φέρεσθαι mit ‚Menschenrede von Gott her' ein Zusammenwirken Gott - Mensch (Prophet) vorausgesetzt ist. Freilich würde solche I. allgemein, d. h. ohne bestimmte Inhalte, als Ausschließungsgrund exegetischer Eigenmächtigkeit nicht recht einleuchten. Da es nun aber im Kontext um die Sicherung des Parusiegedankens geht, wird ‚Petrus' mit I. in v. 20b/21 die Eindeutigkeit alttestamentlicher Weissagung hinsichtlich der Parusie Christi begründen wollen, einerlei, ob er diese Festlegung autoritativ, womöglich gar ‚amtlich', von anderen verlangt oder für sich in Anspruch nimmt (Vögtle aO. 174f; Caulley 228 [‚the leader as the sole interpreter of scripture']). I. wird hier also für die Propheten des AT (γραφῆς v. 20b partitiv) u. einzig im Sinn seiner christl. Eschatologie behauptet. Das Recht, sie für göttlich zu erklären, wird durch den göttlichen Ursprung der Prophetie erwiesen. An Folgerungen für anderweitige Wahrheitsgehalte ist der Vf. nicht interessiert, geschweige denn an der Irrtumsfreiheit des Wortlauts auch nur der Prophetentexte. Möglicherweise liegt der Text überhaupt auf einer frühjüd. Linie (Strack / Billerbeck 4, 1, 450 u. a. zu 4 Esr. 14, 18).

b. Prophetie - Mantik - ‚Schrift'. 1. Prophetie u. Mantik. (Dazu bes. Reiling 73/96.) Wie neuere Forschungen zu Herm. mand. 11 wahrscheinlich gemacht haben (Brox, Hermas 249/68), gibt es in der Kirche des *Hermas mantische (wahrsagerische) Praxis mit für sie zuständigen Fachleuten; das sind die von ihm so genannten ‚Falschpropheten', denen er den festen Kreis (ebd. 258 gegen Reiling 124/43) wahrer christl. Propheten entgegenstellt (sie bilden eine Sondergruppe u. kommen nur mand. 11 vor, während sie unter den Ämtern nicht erscheinen u. zu ihnen auch nicht in Opposition stehen [Brox, Hermas 538/40]). So wie er die in der Gemeinde offenbar mit Erfolg wirkenden christl. μάντεις beschreibt (die Gemeinde ist in Anhänger u. Gegner der Mantik geteilt: Herm. mand. 11, 4; Brox, Hermas 255), handelt es sich bei ihnen um den kirchlichen Zweig einer zeittypischen Erscheinung, nämlich eines Erstarkens der Mantik im 2. Jh. nC. (Reiling 78. 81f). Sie tragen denn auch alle Züge des sich auf I. berufenden Orakelgebers (zB. deckt sich die Anfrage mand. 11, 2 mit der in Plut. def. orac. 7, 413b). Daß sie in der Gemeinde, offenbar mühelos, Fuß fassen konnten, hat kaum etwas mit dem Niedergang des christl. Prophetentums zu tun, der im übrigen keineswegs bewiesen ist, sondern wurzelt im zeitgenössischen, auch die Kirchen erfassenden Synkretismus (Brox, Hermas 265; unklar hier Friedrich 861). Der Konflikt bezeugt, wie leicht Prophetie in Mantik übergehen u. pagane Praktiken übernehmen konnte (Reiling 91), zumal *Divinatio u. Prophetie sich psychologisch, wenn auch nicht theologisch, eng berühren (ebd. 74). Gegen die christl. Mantik, die er als heidnisch ausscheiden möchte (vgl. schon Did. 3, 4; 11, 8; Friedrich 862), führt Hermas, der sich selbst nicht als Propheten versteht, das Konzept des ‚wahren' kirchlichen, geistbesitzenden Propheten ins Feld (Herm. mand. 11, 5; Brox, Hermas 265). Sein Porträt des Falschpropheten ist das genuine: dieser beruft sich auf I. u. Besitz des Geistes, aber, so Hermas, des falschen, teuflischen (genauso sieht ihn später Irenäus [haer. 4, 33, 6], wenn er zB. dem gnostischen Propheten Markos die Identifizierung von προφητεύειν u. μαν-

τεύειν zuschreibt [ebd. 1, 13, 3; vgl. 4, 20, 5]). Hier zuerst erscheint die Vorstellung einer ‚bösen' I. (das Urteil fußt auf der praktischen Vergleichbarkeit mit der ‚guten' I.; Iren. haer. 3, 11, 9 warnt: die Polemik gegen falsche Propheten treffe uU. auch ‚gute'). Die böse I. erweist sich jedoch auch im Vollzug (näheres bei Brox, Hermas 255). Es handelt sich um zünftige inspiratorische Mantik (divinatio naturalis) in der Kirche (Reiling 85f). Hermas bekämpft sie mit einem Begriff von I., die den ‚Geist Gottes' zur Basis hat, während der ‚Engel des prophetischen Geistes' (ebd. 104/11) auf dem Charismatiker ruht u. ihn ‚erfüllt' (111/21; mand. 11, 9; s. o. Sp. 332 zu πληροῦν). Echte Prophetie ist geistgewirkt im Schoße der ihrerseits inspirierten Gemeinde. Insofern steht das Konzept des Hermas in Einklang mit dem paulinischen in 1 Cor. 12/4 (s. o. Sp. 347), wenngleich unter recht anderen Bedingungen. Achtet man auf die Grundstruktur hier wie dort, dann zeigt sich: Hermas setzt, schwerlich bewußt, jene μίξις voraus (vgl. Reiling 19 [relationship]), die für Plutarch, wohl auf der Basis stoischer οἰκείωσις, zur eigentlichen μαντικὴ δύναμις befähigt (s. o. Sp. 338/40; Reiling 115. 119). Allerdings substituiert Hermas hier jetzt Geistbesitz u. Geistbegabung: das ‚göttliche Pneuma' setzt den Propheten instand, im Augenblick der I. ‚voll des hl. Geistes' zu werden. Der Mensch muß den Gottesgeist in sich haben, wenn der prophetische Geist durch ihn sprechen soll. Die hellenist. Elemente des Gedankens (zu ihnen zählt auch das Motiv des δαίμων πάρεδρος [Reiling 110]; Brox, Hermas 257) helfen, ohne deswegen ‚entlehnt' zu sein, zu gewährleisten, was mit überkommenen jüd.-christl. Mitteln wohl nicht zu sichern war (Reiling 119f), nämlich die Verteidigung der traditionellen Gemeindeprophetie gegen eine (die Buße fliehende) kirchliche Hinwendung zur Mantik.

2. Schrift u. Prophetie. a. Justin. Wenn es stimmt, daß um die Mitte des 2. Jh. die Gemeindeprophetie einem mantischen Verständnis der christl. προφῆται zu erliegen drohte, könnte das leichter die damals im Christentum aufkommende Umdeutung der atl. Schriftpropheten zu μάντεις erklären. Zunächst: Wenn zu jener Zeit besonders *Iustinus Martyr die konsequente Durchführung des Modells ‚Verheißung - Erfüllung' zu seinem theologischen Hauptanliegen machte (Friedrich 859; Campenhausen 106/22) u. daraus als erster so etwas wie eine ‚Lehre von der hl. Schrift' im Sinne einer ‚biblizistischen Rechtgläubigkeit' entwickelte (ebd. 106), so drohte das, dem apologetischen Kontext entwachsen, die atl. Prophetie (Fascher 212/4) auf bloße Vorhersage, den προφήτης auf einen μάντις zu reduzieren u. gleichzeitig das gesamte AT als wie immer inspirierte Weissagung zu verstehen (Beispiel: Iustin. dial. 32, 3 [AT = προφητικαὶ γραφαί]; vgl. 55, 1; 77, 3; apol. 1, 39, 1 [der prophetische Geist als Verkünder der Zukunft]; B. Studer, Der apologetische Ansatz zur Logos-Christologie Justins des Märtyrers: Kerygma u. Logos, Festschr. C. Andresen [1979] 443_{30}). Wo diese Anschauung durchdrang, durfte man ohne viele Bedenken, womöglich auch noch gestützt auf Konstrukte nach Art der justinischen λόγοι σπερματικοί, eine Vereinbarkeit christlicher Prophetie mit paganer Mantik voraussetzen. Justin selbst scheint hier trotz unverkennbarer Nähe zum antiken sog. ὄργανον-Modell noch nicht so entschieden (er versucht, Prophetenwort u. zitierten Gottesspruch auseinanderzuhalten), obwohl er versichern kann, wenn die Worte der Propheten einem Menschen in den Mund gelegt würden, seien sie nicht von dem Inspirierten selbst gesprochen; Urheber sei vielmehr der göttliche Logos, der sie bewege (zu κινεῖν s. o. Sp. 339). Dennoch verkündet er bald die Zukunft nach Art einer Weissagung, bald redet er wie aus der Person Gottes (apol. 1, 36, 1f; vgl. ebd. 31, 1; 38, 1). Apol. 1, 33, 9 läßt Justin den Römer die atl. Propheten als ‚vom göttlichen Logos besessen', d. h. ekstatisch inspiriert, anerkennen (dazu u. zu dial. 115 Vawter 25; urchristliches einfaches ‚wie geschrieben steht' ist selten [dial. 100, 1]). So sagt Justin etwa, Moses, erster der Propheten, habe wörtlich folgendes gesprochen …; hier folgt Gen. 49, 10f, trotz des Anspruchs auf ‚Wörtlichkeit' (nach LXX) frei zitiert (u. a. E. F. Osborn, Justin Martyr [Tübingen 1973] 87/98). Auch für Justin gilt wohl, daß er Irrtumsfreiheit des AT (dial. 29, 3; 68, 1) auf eben seinen Prophetiecharakter (u. die Widerspruchsfreiheit der hergehörigen Texte [ebd. 65, 1]) bezieht (vgl. Campenhausen 105f). Dieser unterscheidet das AT von aller anderen Literatur (dial. 8, 2; Osborn aO. 90). Zu vernachlässigen ist allerdings auch nicht sein Satz, das ‚Wort Gottes' sei Jesus (Studer aO. 437. 441/8), u. der Christus-Logos habe als Schrift-Logos das AT inspiriert (ebd. 444).

β. Anderes. In der von jeher grundlegenden Struktur (s. o. Sp. 331) mußte natürlich in christlicher Auslegung des AT als der Äußerungsform eines allmächtigen Gottes, begriff man es rundum als reine ‚Weissagung', das Hauptgewicht auf der inspirierenden Seite liegen, solche ‚Prophetie' also nach überkommenem Schema als mantischer ἐνθουσιασμός dargestellt werden, d. h. pseudoprophetisch im Sinn des Hermas (die LXX hatten zwischen Prophetie u. [paganer] ‚Wahrsagerei' terminologisch sorgfältig unterschieden; J. Reiling: NovTest 13 [1971] 147/56; Brox, Hermas 252_4). Möglicherweise haben Philons entsprechende Deutungen der Prophetie als Ekstase mitgewirkt (Leipold 137), obwohl er ja zuweilen auch anders erklärt (s. o. Sp. 342f) u. Übereinstimmung hier keinesfalls literarische Abhängigkeit besagen muß. Innerhalb des auch von Philon genutzten dreistufigen Beschreibungsmodells für I. (von Reiling 18f mit Recht heuristisch verallgemeinert, s. o. Sp. 343) liegt jetzt beim ekstatischen Pol alle Kompetenz: Gott oder das πνεῦμα ἅγιον bedient sich des Propheten als eines willenlosen Werkzeugs (zu ὄργανον s. o. Sp. 338f; Philo quis rer. div. her. 259), als eines Musikinstruments (πλῆκτρον: Athenag. leg. 7, 3 [πνεύματι ἐνθέῳ sprachen die Propheten, das sie wie ὄργανα ‚bewegte'; das terminologische κινεῖν samt einem Vergleich mit dem Flötenspieler auch 9, 1]; PsIustin. coh. Graec. 8, 2 [das göttl. πλῆκτρον kommt vom Himmel herab u. bedient sich der gerechten Männer wie einer Kithara oder Lyra]; vgl. Epiph. haer. 48, 4; dazu gut Kleinknecht 348_{69}; Vawter 14f). So lautete ja, bezogen auf Gemeindeprophetie, nicht zuletzt auch der I.anspruch der Montanisten (Campenhausen 257/70). Sobald die Vorstellung auf das geschriebene (griech.) AT übergriff, verwandelte sie unweigerlich das AT zu einem von Gott diktierten Text, eröffnete also den Weg zur späteren I.lehre im strengen Sinn.

3. Theophilos v. Ant. a. Übersicht. Die Schrift Ad Autolycum des Bischofs v. Ant. (bald nach 180 nC.) bündelt nun nahezu alles von Früheren über biblische Schriften Gesagte u. bezieht merklicher auch Jesusworte ein (ohne hier Buch oder Autor zu nennen [εὐαγγέλιος φωνή 3, 13]; einen ntl. Kanon gab es ja noch nicht [Campenhausen 303]; weder sachlich noch in den Belegstellen zutreffend Altaner / Stuiber, Patrol.[8] 77). Der überlieferte I.gedanke (keine I.lehre) formiert sich ausdrucksreich in Wortpaaren wie γραφὴ ἁγία (2, 19. 21. 22 [plur.]; 3, 11 [plur.]; θεία 2, 10. 18. 22 u. ö.; ἱερά 1, 14; 2, 19. 20; γραφή allein 2, 19), ἱερὰ ἱστορία (2, 20) oder γράμματα ἱερά (3, 26) bzw. προφητικά (3, 29 [+ θειότης des von jeher bei uns befindlichen λόγος]). ‚Heilig' oder ‚göttlich' sind νόμος (ἅγιος 2, 35; θεῖος 3, 9) u. λόγος (2, 10; 3, 13 [+ σοφία θεοῦ]) ebenso wie inspirierende σοφία (2, 10). Alle Prophetie, auch die der Apostelzeit, stammt von πνευματοφόροι des hl. Geistes (2, 9. 22; 3, 12). Das ist insoweit noch teilweise Sprache der Bibel, mehr indes die der hellenist. Welt, in der diese Männer lebten (Vawter 20f [mit Hinweis auf die eindrucksvolle Liste hellenistischer I.termini bei Delitzsch 21]). So häufig u. entschieden von einer I. des AT zu reden, auch abgesehen von der sog. mechanistischen I.theorie (Stichwort ὄργανον), hätte aber wohl kein urchristl. Autor nötig gefunden (Vawter 15; s. o. Sp. 345f zum Fehlen einer ‚Schriftlehre' im NT; Sasse 264).

β. Prophetie u. Mantik. Auffallend, daß Theophilos in πμεῦμα jetzt das πνεῖν deutlicher spüren läßt (vgl. dagegen etwa Ign. Magn. 8, 2); Gottes Geist inspiriert (εἰσπνεῖν) die Propheten (1, 7; 2, 9 [von Gott selbst ἐμπνευσθέντες καὶ σοφισθέντες]), vor allem aber, außer etwa ägyptische ‚Propheten' (2, 33), haben griechische Dichter (2, 8; 3, 17), von Musen inspiriert (ἐμπνεῖν 2, 8), zuweilen wahr gesprochen, wenn sie sich nämlich den ‚böse' zur Lüge inspirierenden Dämonen zu entziehen vermochten u. somit nicht anders als die Sibylle (2, 8. 9. 38 [‚u. die anderen (scil. paganen) προφῆται']) für die (biblisch-prophetische) Wahrheit zeugten. Damit hat der Vf., stärker als Frühere Heiligkeit u. Göttlichkeit ‚der Schrift' betonend, biblische Prophetie mit paganer (Poesie u. Mantik) auf eine Stufe gestellt (oder umgekehrt). Das konnte ihm desto leichter gelingen, als er beide Größen offenkundig als ekstatische Erscheinung verstand, wie der immerhin dreimalige Rückgriff nun eben auf jene sog. ὄργανον-Theorie beweist. Mose konnte von der Weltschöpfung wissen, weil der λόγος Gottes durch ihn ‚wie durch ein ὄργανον redete' (2, 10); die Propheten waren ὄργανα θεοῦ, gaben sie doch Raum der von Gott kommenden σοφία (2, 9) oder seinem hl. Geist (3, 17). Sobald diese ἐνθουσιασμός-Vorstellung aus dem sozusagen missionarischen Zusammen-

hang gelöst wurde u. als hermeneutisches Prinzip zur Herrschaft kam, stand das Tor zur (dogmatischen) I.lehre offen. (Zur Entwicklung bis Irenäus u. a. Crouzel 531/3.)

IV. Väter des 3. u. 4. Jh. (Auswahl). a. Osten. 1. Schrift u. Prophetie. In der folgenden Generation hat schon *Hippolytos (C. Scholten, Art. Hippolytos II [von Rom]: o. Bd. 15, 493/534) den Gedanken der prophetischen I. als Werk allein Gottes wiederholt (antichr. 2: πλῆκτρον, ὄργανον; Zeit: gegen 200 nC.). Daß alle christl. Schriftsteller fortan in den geerbten Versionen von ‚heiliger', ‚göttlicher' oder ‚inspirierter' Schrift (immer noch mit Ton auf atl. Prophetie) sprechen (gelegentlich kehrt auch θεόπνευστος aus 2 Tim. 3, 16 wieder, zB. Clem. Alex. strom. 1, 124, 2; 7, 103, 5; Orig. c. Cels. 4, 17; in Joh. comm. 6, 248; [s. Lampe s. v. θεόπνευστος]), braucht nicht belegt zu werden. Wenn in diesem Sinn Gott als αἴτιος der Schrift bezeichnet wird (Clem. Alex. strom. 1, 5, 1), so gilt Gott doch nicht als ihr Verfasser (vgl. Plutarchs Kausalmodell [o. Sp. 339]). Selbst die Rede vom Propheten als ‚Werkzeug' usw. zielt ja keineswegs auf Gottes literarische Autorschaft (Vawter 22). – Der Konflikt mit dem Montanismus bewirkte auf Grund einer nunmehr nachhaltigen Reserve gegen alles ‚Prophetische' (u. a. Leipoldt 137f zu Clem. Alex. strom. 1, 85, 3 u. Orig. c. Cels. 7, 3 usw. [Ablehnung der *Ekstase]; Friedrich 862f), eingeschlossen die Ablehnung populärer Forderungen nach seiner Fortdauer (zur damaligen Diskussion jetzt gut van der Vliet), vielleicht auch einen Rückzug von der mechanistischen (‚enthusiastischen') I.auffassung, jedoch dürfte nicht minder die Abwehr akuter ekstatischer Prophetie eine desto entschiedenere Berufung auf die biblische als gleichermaßen ‚ekstatische', aber eben geschriebene Prophetie (bis hin zur wörtlichen I. des ganzen AT) zur Folge gehabt haben (so nächst Schweizer 453 [mit Eus. h. e. 5, 17, 1/3; Leipoldt 136] J. L. Ash, The decline of ecstatic prophecy in the early church: TheolStud 37 [1976] 252/72; vgl. van der Vliet 34/42). Clemens v. Alex. verdanken wir ja das o. Sp. 334 angeführte Demokrit-Fragment; er zitiert hier (strom. 6, 168, 1/3) zugleich Plato Ion 534b u. fragt, wen es wohl wundere, wenn auch die atl. Propheten ὄργανα θείας φωνῆς Gottes, des παντοκράτωρ, gewesen seien. Sonst aber hält sich der Alexandriner von derlei I.anschauungen wohl zurück. Wenn Clemens Gott als αἴτιος der Schrift bezeichnet (s. o. Sp. 359; vgl. o. Sp. 339 zum Kausalmodell), will er in diesem Fall Gott, dem ‚Urheber' des Alls, auch die Verursachung von AT u. NT einerseits, von Philosophie andererseits zusprechen, also zwei den Menschen bestimmende Ordnungen des Wissens kontrastieren, schwerlich aber über literarische Ursprünge der Bibel reflektieren.

2. Origenes. Origenes (zu seiner *Hermeneutik in princ. 4, 1/3 s. Pépin 753/5) scheint jegliche mechanistische I.lehre verworfen zu haben, sowohl für die atl. Propheten (hom. in Hes. 6, 1) als auch für die Verfasser biblischer Schriften allgemein (Vawter 26; Gögler 289). Er unterscheidet in seinem Joh.-Kommentar göttliche u. menschliche Teile in Evangelien u. Briefen des NT, d. h. das, was er als offenbartes Wort ansah, von dem, was er als Auslegung betrachtete. Ferner fand er das AT ‚menschlicher' als das NT, ja als geringer inspiriert (Vawter aO.); gleichwohl traute er den Propheten oder Paulus auch Irrtümer zu (Gögler 292/4), wenn sie nämlich aus eigener ἐπίνοια redeten (Pépin 759; der hl. Geist läßt auch Fehler einfließen, einfach um Leser u. Hörer auf den höheren Sinn eines biblischen Satzes hinzulenken [vgl. in Joh. comm. 10, 18/22. 286f; vgl. Gögler 296f]). Als Exeget wollte er herausfinden, auf welcher Überlegung ein Text beruhte (c. Cels. 1, 42). Daneben konnte er freilich auch im Einklang mit zeitgenössischer *Exegese göttliche Verfasserschaft der Bibel betonen: nicht Menschen, sondern der hl. Geist inspirierte die Schrift bis in den Wortlaut hinein (zB. princ. 4, 9). Die Uneinheitlichkeit hergehöriger Äußerungen nicht nur des Origenes läßt darauf schließen, daß eine streng durchdachte I.lehre schwerlich erstrebt war, auch von Origenes nicht (Vawter 27; Gögler 293 u. a. gegen Zöllig 62; Bardenhewer 2, 115; Hanson 187/91). Daß die biblische Rede vom Wort u. Geist Gottes sich inzwischen u. auf Dauer in eine Theologie des hl. Buchstabens verwandelt hatte, die in der Bibel selbst höchstens Randerscheinung war (Vawter 28), zeigt nicht zuletzt Origenes. Obwohl an I. nicht ernsthaft interessiert, gehörte er doch zu den ersten, die den gottmenschlichen Doppelcharakter der Schrift mit der Inkarnation begründeten (in Mt. comm. 15, 3 [dem κατὰ σάρκα entspricht das κατὰ γράμμα]; Zöllig 18f). Aufschlußreich wohl auch, daß er, θεόπνευστος in 2 Tim. 3, 16 (s. o. Sp. 351) wie

die meisten Väter attributiv verstehend, die Inspiriertheit einer Schrift nach ihrem Nutzen bemessen wollte (Zöllig 22; Gögler 282f). Das kann nur ein pneumatischer sein; was vom Geist gewirkt ist, kann allein im Geist interpretiert werden (hom. in Lev. 4, 1; eine durchaus ‚gnostische' Formulierung). Generell liegt allen christl. Verfassern so oder so an einer Autorität der Schrift; sie aber besteht auch ohne die Stütze einer Theorie der Verbal- oder Real-I.

3. Antiochener. In der antiochen. *Exegese mit ihren wissenschaftlichen Methoden (Philologie, Geschichte; dazu Schäublin) konnte eine I.theorie am wenigsten Aussicht auf Erfolg haben; hier gelangte der späte Theodor v. Mops. (gest. 428) auf Grund textgetreuer Interpretation bekanntlich zur Unterscheidung zwischen inspirierten u. nicht-inspirierten Büchern der Bibel (bestes Exemplar der letzteren war ihm das *Hohelied; Vawter 25; Devreesse; vgl. ders., Essai sur Théodore de Mopsueste [Città del Vat. 1948] 53/93; U. Wickert, Studien zu den Pauluskommentaren Theodors v. Mops. [1962] 45/61).

b. Westen. Im wesentlichen ist seit Origenes exponiert, was fortan als Schrift-I. erörtert wurde. – Statt mehr Einzelheiten, Variationen eines Themas nachzuspüren, mag ein Blick auf Theologen des Westens genügen. Zu Tertullian, der die Schriftautorität nicht besonders hoch veranschlagt, steht jetzt alles Nötige bei J. Speigl, Tertullian als Exeget: Stimuli, Festschr. E. Dassmann = JbAC ErgBd. 23 (1996) 161/76, bes. 163 (mit viel Lit.; zur I. s. etwa noch R. Braun, Deus Christianorum[2] [Paris 1977] 457. 461f. 473). *Cyprian spricht im Westen als erster von scriptura sacra (eleem. 8, 3 [Colpe 206]). Ambrosius hat nach Vawter 23 unter I. ‚göttliches Diktat' verstanden. Hieronymus, als Übersetzer aus dem Hebräischen mit den literarischen Eigenarten biblischer Schriftsteller bestens vertraut, konnte unbefangen bis kritisch, u. das ebenso stil- wie echtheitskritisch, mit den Texten umgehen. Die I. der LXX bestritt er (sie war für ihn ein Aberglaube [Strauß 61_{66}]) u. fand es ausreichend, zwischen Prophetie u. Interpretation zu unterscheiden (Vawter 39). Eine neuere Bestandsaufnahme zur I. bei Augustin bietet Strauß 53/73. Wie sich zeigt, rechnet der Bischof v. Hippo, wie seine doketische Geschichtsauffassung erwarten läßt, mit einer dispensatorischen Vorläufigkeit der hl. Schrift. Dieser Gesichtspunkt mag auf spätere Theologie weniger gewirkt haben als Augustins Sätze zur mechanistischen I.lehre, auf die allein zB. Sasse 265/71 abhebt, sie als ‚mühsam verchristlichte Gestalt einer heidn. Lehre von inspirierten Schriften' verurteilend (ebd. 267). In der Tat war vor allem dieser bis in neueste Zeit größere Wirkung beschieden.

V. Kunst. Vorgenanntes läßt sich auch kunstgeschichtlich belegen; denn außer etwa durch das Symbol der Taube (zB. die I. des seine Meßliturgie schreibenden Gregors d. Gr. [Miniatur in einem fränk. Sakramentar aus der Mitte des 9. Jh.], weiteres bei G. Jászai, Art. I.: LexChristlIkon 2 [1970] 345) oder der Gotteshand (s. L. Kötzsche, Art. Hand II [ikonographisch]: o. Bd. 13, 429; Red. / H. Jursch, Art. Hand Gottes: LexChristlIkon 2 [1970] 214; Jászai aO. 344) wird im MA gerade auch, besonders in der Plastik, die I. der Propheten durch Musikinstrumente dargestellt (s. o. Sp. 357). Die o. Sp. 358 erwähnte Parallele Prophet - Sibylle spiegelt sich im Nebeneinander von Engeln, Sibyllen, Aposteln u. Propheten (M. Seidel / G. Pisano, Il pulpito di Pistoia [Florenz 1965], Taf. 2s). Inspiratorische ‚Lenkung' kann sich in Szenen ausdrücken, in denen des Schreibers Hand von einem *Engel geführt wird (Caravaggio; Poussin).

J. Abraham, The divine I. of holy Scripture (Oxford 1981). – D. E. Aune, Prophecy in early Christianity and the ancient mediterranean world (Grand Rapids 1983). – E. Barmeyer, Die Musen. Ein Beitrag zur I.theorie (1968). – J. Barr, Beyond fundamentalism. Biblical foundations for evangelical Christianity (Philadelphia 1984). – W. Bieder, Art. πνεῦμα: ThWbNT 6 (1959) 367/73. – N. Brox, Der Hirt des Hermas = Meyers Komm. ErgBd. 7 (1991); Offenbarung, Gnosis u. gnostischer Mythos bei Irenäus v. Lyon = SalzbPatristStud 1 (1966); Die Pastoralbriefe[4] = RegensbNT 7, 2 (1969). – W. J. Burghardt, On early Christian exegesis: TheolStud 11 (1950) 78/116. – H. Burkhardt, Die I. hl. Schriften bei Philon v. Alex. (1988). – T. Callan, Prophecy and ecstasy in Greco-Roman religion and in 1 Corinthians: NovTest 27 (1985) 125/40. – Th. S. Caulley, The idea of I. in 2 Petr. 1, 16/21, Diss. Tübingen (1983). – H. v. Campenhausen, Die Entstehung der christl. Bibel (1968). – C. Colpe, Art. Heilige Schriften: o. Bd. 14, 184/223. – H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther[2] = Meyers Komm. 5 (1981); Grundriß der Theologie des NT[5] (1992). – H. Crouzel, Art. Geist (Hl. Geist): o.

Bd. 9, 490/545. – E. Dassmann, Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristl. Lit. bis Irenäus (1979). – D. Daube, Alexandrian methods of interpretation: Festschr. H. Lewald (Basel 1953) 27/44. – J. Delitzsch, De inspiratione scripturae sacrae quid statuerint patres apostolici et apologetae secundi saeculi (Lipsiae 1872). – R. Devreesse, La méthode exégétique de Théodore de Mopsueste: RevBibl 53 (1946) 207/41. – M. Dibelius / H. Conzelmann, Die Pastoralbriefe[4] = HdbNT 13 (1966). – E. R. Dodds, Die Griechen u. das Irrationale[5] (1970). – E. E. Ellis, Paul's use of the OT (Edinburgh 1957). – E. Fascher, Prophetes (1927). – G. Fohrer, Erzähler u. Propheten im AT (1989). – M. Frenschkowski, Offenbarung u. Epiphanie 1 = WissUntersNT 2, 79 (1995). – G. Friedrich, Art. προφήτης: ThWbNT 6 (1959) 829/63. – R. Gogler, Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes (1963). – R. M. Grant, The letter and the spirit (London 1957). –W. E. Grudem, The gift of prophecy in 1 Corinthians (Washington 1982). – H. A. Guy, NT prophecy, its origin and significance (London 1947). – R. P. C. Hanson, Allegory and event. A study of the sources and significance of Origen's interpretation of Scripture (Richmond 1959). – E. Heitsch, Parmenides. Die Anfänge der Ontologie, Logik u. Naturwissenschaft. Die Fragmente, hrsg., übers. u. erl. (1974); Platon, Phaidros. Übers. u. Komm. = Platon, Werke. Übers. u. Komm. 3, 4 (1993). – K. Hoheisel, Art. Hermeneutik: o. Bd. 14, 739/51. – G. Holtz, Die Pastoralbriefe[2] = TheolHdKommNT 13 (1972) – J. Holzhausen, Zur I.lehre Plutarchs in De Pythiae oraculis: Philol 137 (1993) 72/91. – G. Hornig, Art. I. I: HistWbPhilos 4 (1976) 401/3. – E. Käsemann, An die Römer[4] = HdbNT 8a (1980). – H. Karpp, Schrift, Geist u. Wort Gottes (1992). – H. Kleinknecht, Art. πνεῦμα κτλ.: ThWbNT 6 (1959) 330/57. – D.-A. Koch, Beobachtungen zum christologischen Schriftgebrauch in den vorpaulinischen Gemeinden: ZNW 71 (1980) 174/91; Die Schrift als Zeuge des Evangeliums = BeitrHistTheol 69 (1986). – H. Köster, Writings and the spirit. Authority and politics in ancient Christianity: HarvTheolRev 84 (1991) 353/72. – H. Krämer, Art. προφήτης: ThWbNT 6 (1959) 783/95. – J. Krämer, Die Stellung des Musischen im philosophischen u. politischen Denken Platons, Diss. München (1969). – P. Kuhn, Offenbarungsstimmen im Antiken Judentum = TextStudAntJud 20 (1989). – G. Lanczkowski, I. I (religionsgeschichtlich): RGG[3] 3 (1959) 773/5. – J. Leipoldt, Die Frühgeschichte der Lehre von der göttlichen Eingebung: ZNW 44 (1952/53) 118/45 bzw.: ders., Von den Mysterien zur Kirche. Ges. Aufsätze (1961) 116/49 (danach zit.). – J. Leipoldt / S. Morenz, Hl. Schriften. Betrachtungen zur Religionsgeschichte der antiken Mittelmeerwelt (1953). – J. Lindblom, Prophecy in Israel (Oxford 1963). – O. Loretz, Das Ende der I.theologie 1 (1974); Die Wahrheit der Bibel (1964). – J. Maier, Zwischen den Testamenten = Echter Komm. AT ErgBd. 3 (1990). – E. Molland, La thèse ,La prophétie n'est jamais venue de la volonté de l'homme' (2 Pierre 1, 21) et les Pseudo-Clémentines: StudTheol 9 (1955) 67/85. – P. Murray, Poetic I. in early Greece: JournHellStud 101 (1981) 87/100; I. and mimesis in Plato: Apeiron 25 (1992) 29/47. – K.-H. Ohlig, Die theologische Begründung des ntl. Kanons in der alten Kirche (1972). – J. van Oort / U. Wickert (Hrsg.), Christliche Exegese zwischen Nicaea u. Chalcedon (Kampen 1992). – J. Panagopoulos, Die urchristl. Prophetie. Ihr Charakter u. ihre Funktion: ders. (Hrsg.), Prophetic vocation in the NT and today = SupplNT 45 (Leiden 1977) 1/32. – H. Paulsen, Der Zweite Petrusbrief u. der Judasbrief = HdbNT 12, 2 (1992). – J. Pépin, Art. Hermeneutik: o. Bd. 14, 722/39. 746/71. – Ch. Perrot, L'inspiration des Septante et le pouvoir scripturaire: G. Dorival / O. Munnich, κατὰ τοὺς ο' - ,Selon les Septante', Festschr. M. Harl (Paris 1995) 169/83. – F. Pfeffer, Studien zur Mantik in der Philosophie der Antike = BeitrKlassPhilol 64 (1976). – F. Pfister, Art. Ekstase: o. Bd. 4, 944/87. – E. Plumacher, Art. Bibel II (Die Hll. Schriften des Judentums im Urchristentum): TRE 6 (1980) 19/22. – H. Rath, Art. I. II: HistWbPhilos 4 (1976) 403/7. – R. Reck, 2 Tim 3, 16 in der altkirchlichen Lit. Eine wirkungsgeschichtliche Untersuchung zum Locus classicus der I.lehre: WissWeish 53 (1990) 81/105. – J. Reiling, Hermas and Christian prophecy. A study of the eleventh mandate = SupplNT 37 (Leiden 1973). – H. W. Robinson, I. and revelation in the OT (Oxford 1960). – W. Sanday, I. Eight lectures on the early history and origin of the doctrine of Biblical I.[3] (London 1896). – H. Sasse, Sacra Scriptura. Bemerkungen zur I.lehre Augustins: Festschr. F. Dornseiff (1953) 262/73 (danach zit.) bzw.: F. W. Hopf (Hrsg.), Sacra Scriptura. Studien zur Lehre von der Hl. Schrift (1981) 245/67. – Ch. Schäublin, Zur paganen Prägung der christl. Exegese: J. van Oort / U. Wickert 148/73; Untersuchungen zu Methode u. Herkunft der antiochen. Exegese = Theophaneia 23 (1974). – K. H. Schelkle, Hermeneutische Regeln im NT: BiblZs NF 6 (1962) 161/77 bzw.: ders., Wort u. Schrift (1966) 31/44. – W. Schenk, Die Briefe an Timotheus I u. II u. an Titus (Pastoralbriefe) in der neueren Forschung (1945/85): ANRW 2, 25, 4 (1987) 3404/38. – W. Schneemelcher, Art. Bibel III (Die Entstehung des Kanons des NT u. der christl. Bibel): TRE 6 (1980) 22/48. – H. Schreckenberg / G. Mayer / W. E. Gerber, Art. Exegese I/III: o. Bd. 6, 1174/229. – G.

Schrenk, Art. βίβλος / βιβλίον u. γράφω κτλ.: ThWbNT 1 (1933) 613/20. 742/73. – S. Schröder, Platon oder Chrysipp. Zur I.theorie in Plutarchs Schrift ,De Pythiae oraculis': WürzbJbb 20 (1994/5) 233/56; Plutarchs Schrift De Pythiae oraculis. Text, Einl. u. Komm. = BeitrAltertKunde 8 (1990). – E. Schweizer, Art. πνεῦμα κτλ.: ThWbNT 6 (1959) 387/453. – Ch. D. Stanley, Paul and the language of Scripture. Citation technique in the Pauline epistles and contemporary literature (Cambridge 1992). – G. Strauss, Schriftgebrauch, Schriftauslegung u. Schriftbeweis bei Augustin (1959). – K. Thraede, Art. Hauch: o. Bd. 13, 714/34. – B. Vawter, Biblical I. (London 1972). – J. van der Vliet, Spirit and prophecy in the epistula Iacobi apocrypha (NCH I, 2): VigChr 44 (1990) 25/53. – A. Vögtle, ,Keine Prophetie der Schrift ist Sache eigenwilliger Auslegung' (2 Petr. 1, 20b): Dynamik im Wort, Festschr. Kath. Bibelwerk (1983) 257/85. – R. Warns, Untersuchungen zum 2. Clemensbrief, Diss. Marburg (1985 [1989]). – O. Weber, Art. I. II (I. der hl. Schrift, dogmengesch.): RGG³ 3 (1959) 775/9. – H. Ch. Weiland, Het ordeel der kerkvaders over het orakel, Diss. Utrecht (Amsterdam 1935). – H. Weinel, Die Wirkungen des Geistes u. der Geister im nachapostolischen Zeitalter (1899). – A. Zöllig, Die Inspirationslehre des Origenes. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte (1902).

Klaus Thraede.

Institutio s. Eisagoge: o. Bd. 4, 862/904; Lehrbuch.

Insufflatio s. Hauch: o. Bd. 13, 714/34.

Intention s. Ethik: o. Bd. 6, 646/796; Wille.

Intercessio, Intercessor s. Gebet II: o. Bd. 9, 1/36; Heiligenverehrung I: o. Bd. 14, 96/150; Patronus.

Interdictum s. Grundbesitz: o. Bd. 12, 1181; Prozeßrecht.

Interpolation s. Epos: o. Bd. 5, 1011f; Fälschung, literarische: o. Bd. 7, 236/77; Textkritik.

Interpretation s. Dolmetscher: o. Bd. 4, 24/49; Exegese I: o. Bd. 6, 1174/94; Exegese II: ebd. 1194/211; Exegese III: ebd. 1211/29; Hermeneutik: o. Bd. 14, 722/71; Kunsttheorie.

Inthronisation s. Thron.

Intoleranz s. Toleranz.

Introductio s. Eisagoge: o. Bd. 4, 862/904.

Introitus s. Advent: o. Bd. 1, 112/25; Geleit: o. Bd. 9, 908/1049.

Intuition s. Gnosis I: o. Bd. 11, 446/537; **Epibole.

Invektive s. Polemik.

Inventio crucis s. Helena II: o. Bd. 14, 367/71; Kreuz.

Inventionen s. Heiligenverehrung I: o. Bd. 14, 96/150; Reliquien.

Investitur s. Gürtel: o. Bd. 12, 1232/66; Kleidung.

Invictus s. Gottesgnadentum: o. Bd. 11, 1103/59; Herrscherkult: o. Bd. 14, 1047/93; Sonne.

Invidia s. Böser Blick: o. Bd. 2, 473/82; Neid.

Invocatio nominis s. Gottesnamen: o. Bd. 11, 1202/78.

Inzest s. **Blutschande.

Joasaph s. Barlaam u. Joasaph: o. Bd. 1, 1193/200.

Job s. Hiob: o. Bd. 15, 336/442.

Joch.

A. Allgemeines zur Realie. I. Landwirtschaftliches Gerät u. dessen Metonyma. Das J. ist in der Antike bis in die Neuzeit ein technisches Gerät zur landwirtschaftlichen Produktion. Es bestand in der Antike im allgemeinen aus einem Holz, das zwei Tiere, meist Rinder, zum Ziehen eines Pfluges oder Wagens verbindet; dabei sind unter den Hälsen zusammengebundene Stricke an je zwei J.haken befestigt (Schmoldt 80); natürlich war das einzelne Tier unter einem J. der Normalfall. Älteste Beschreibung: Il. 24, 268/74. Metonymisch bezeichnet J. auch ein ‚Gespann‘ oder ein ‚Gespann Pferde‘ (Verg. Aen. 5, 147), den ‚Wagen‘ (Sil. Ital. 7, 683) oder soviel Land, wie ein Gespann Ochsen an einem Tage pflügen kann (Varro rust. 1, 10, 1), daher später auch die Steuerhufe (Cod. Theod. 11, 20, 6; mehr dazu bei O. Seeck, Art. Capitatio: PW 3, 2 [1899] 1517f). Handwerklich meint J. metonymisch auch Querlatte oder Querbalken, daher auch Ruderbank (Od. 9, 99; 13, 21; Verg. Aen. 6, 411; 3 Macc. 4, 9), Webebaum (Ovid. met. 6, 55), Waage (Aeschyl. Supplic. 822) u., davon wiederum metonymisch abgeleitet, das Gestirn ‚Waage‘ (Cic. div. 2, 98; Sen. Tro. 448; Basil. in hex. hom. 6, 6 [SC 26, 354]); auch einen Riemen an den Sandalen der Frauen (Aristoph. Lys. 417), schließlich wie noch heute im Deutschen einen zwischen Bergspitzen verlaufenden Gebirgskamm, so aber anscheinend nur das lat. iugum (E. Baer, Art. iugum: ThesLL 7, 2, 1 [1956/70] 643, 47). – Im Rahmen des Art. sollen die zahllosen Belege eines Allerweltwortes antiker Technik u. Geographie hier nicht genannt u. geordnet werden (s. dazu die griech. u. lat. Wörterbücher zu ζυγόν / ζυγός u. iugum). Trotz ihres überwiegend theologischen Interesses am J. kennen natürlich auch die Kirchenväter den Gegenstand, zB. Justin (dial. 88, 8), der Joseph u. Jesus in Nazareth als Tischler arbeiten sieht (vgl. Mc. 6, 3; Mt. 13, 55), die ‚Pflüge u. J.‘ herstellen (s. u. Sp. 383); Clem. Alex. paed. 3, 99, 2: wie das Rind durch das J. so werde der Mensch durch den Logos geführt; Gregor v. Naz. (or. 44, 10 [PG 36, 617D]) gibt eine idyllische Schilderung der Ackerarbeit mit Rind unter J.; Clemens v. Alex. kennt den Steg auf der Zither als J. (protr. 1, 2). Sehr häufig erscheint das J. in LXX u. christlicher Literatur auch als ‚Waage‘, deren Querbalken ja die Form eines J. hat (vgl. Apc. 6, 5; s. u. Sp. 372f). – Im folgenden werden vorrangig die bildlichen u. theologisch-metaphorischen Bedeutungen von J. vorgestellt. Quantitativ überwiegt die Metaphorik vom Sklaven-J. Denn J. ist bis in die Gegenwart im übertragenen negativen Sinn ein Begriff sozialethischer Kritik. Im übertragenen positiven Sinn ist J. aber auch ein Begriff zur Veranschaulichung dogmatischer u. christologischer Sachverhalte. Letzteres gilt in der Antike fast nur für die jüd. u. christl. Literatur. In der vorchristl. griech. u. lat. Literatur, auch Poesie u. Philosophie, hat anscheinend die J.-Metaphorik keine philosophische, theologische oder religiöse Bedeutung. Erst im 2. Jh. nC. findet sich ein Zeugnis bei *Apuleius: Ein Isisgläubiger trägt das J. seiner Religion (ministerii iugum: met. 11, 15, 5; vgl. aber V. Schmidt, Reaktionen auf das Christentum in den Metamorphosen des Apuleius: VigChr 51 [1997] 51/71). In jüdisch-christlicher Tradition gehört also J. zu den Realien, die zu weitreichenden übertragenen u. metaphorischen Sinngebungen veranlaßten (vgl. in weit stärkerem Maße Begriffe wie *Kreuz, *Bild u. Krone). Aus der landwirtschaftlichen Technik ist das J. hinsichtlich der Fülle seiner theologischen Deutungen ein sogar einzigartiges Beispiel (auch im Vergleich mit ‚Pflug‘).

II. Abgeleitete bildliche, meist negative Bedeutungen in antiker u. christlicher Literatur. a. Sklavenjoch, Fremd- u. Tyrannenherrschaft. Weit verbreitet ist die übertragene Bedeutung ‚Sklaverei‘ (u. a. Aeschyl. Ag. 1226; Plat. resp. 6, 508A; leg. 6, 770E). Auch nur im Falle des Sklaven-J. ist ein Übergang vom wörtlichen zum übertragenen Sinn von J. in der antiken u. altchristl. Literatur breit belegbar. Unter das J. konnten in einer Symbolhandlung besiegte Feinde zur

Demütigung geschickt werden (sub iugum mittere). Auch politische Vernichtung zeigt sich im Bilde der Versklavung, so bei der bekannten Demütigung der Römer, die durch das aus Speeren gebaute J. der Samniten mußten (Liv. 9, 6, 1/3). Umgekehrt wird derartige Unterjochung zum Kriegsbrauch der Römer: sub hoc iugum dictator Aequos misit (ebd. 3, 28, 10f). Für Josephus, dem das Ochsen-J. vor Augen steht (ant. Iud. 12, 194), ist römische Herrschaft eine Unterjochung im Wortsinn (b. Iud. 5, 365; 7, 87; vgl. ant. Iud. 8, 213: das J. Rehabeams). Konstantin hat laut Inschrift an seinem Standbild am 28. X. 312 die Stadt Rom durch das Kreuzeszeichen ‚vom J. der Tyrannei errettet u. dem Senat u. dem Volke der Römer mit der Befreiung den alten Ruhm u. Glanz wiedergegeben' (Eus. h. e. 9, 9, 11; vit. Const. 1, 40, 2). – In der breiten Diskussion über die Stellung der Sklaverei in der Kirche begegnen Begriff u. Sache, so bei Basilius, der im Sinne des ntl. Phm.-Briefes vor Flucht aus der Sklaverei in die Mönchsgemeinschaft warnt (ein im kleinasiat. Mönchtum des 4. Jh. häufiger Fall) u. empfiehlt, ins Kloster gelaufene Sklaven unter das ‚J. des Dienens' zurückzusenden; eine christl. Dienstethik (vgl. 1 Tim. 6, 2) führte hier zu einem positiven J.-Verständnis (reg. fus. 11 [PG 31, 948A]; vgl. moral. 80, 1 [ebd. 860C]). Anders hat der hier sonst von Basilius stark abhängige Ambrosius in seiner Erklärung des Sechstagewerkes die negativen Vorstellungen von Zwangsherrschaft, Sklaverei u. körperlicher Arbeit kunstvoll verdichtet, indem er den unterjochten Menschen die natürliche Dienstbereitschaft der Kranichvögel gesellschaftskritisch vor Augen hält: Die Kraniche seien in ihrer Lebensweise das Vorbild für einen idealen zwangfreien Staat; denn Staats- u. Kriegsdienst u. Arbeit würden hier spontan, natürlich u. ohne Zwang geleistet. Seitdem es in der Gesellschaft kein freiwilliges Zurücktreten ins Glied gebe, überwiege ein unsoziales Karrierestreben. Die Stelle kann als ein nostalgischer Preis der Republik aus christlicher Sicht u. als Kritik der röm. Kaiserzeit als J.-Gesellschaft interpretiert werden (hex. 5, 50/2). Der Begriff J. fällt zwar nicht (wegen seiner neuen christl.-positiven Sinngebung? [s. u. Sp. 376/84]), steht aber im Hintergrund. Ganz anders Orosius: ausgerechnet der Schüler Augustins feiert Augustus als Begründer einer christlich zu bejahenden Kaiserzeit u. gar als Typus Christi, indem er u. a. daran erinnert, daß Augustus im Jahr 36 vC. 30000 Sklaven vor dem Tode bewahrte (hist. 6, 20, 6f).

b. Ehejoch. Das J. als ‚Ehe' (adjekt.: ‚verheiratet') u. der Ehepartner als ‚J.genosse' zeichnet im Wortsinn ein negatives Bild von der *Ehe, ist aber weithin ein wertneutrales Bild in Antike u. Christentum, zB. bilden Eurip. Herc. 675 Musen u. Chariten eine ἡδίστα συζυγία. Wertneutral ist die christl. Ehe ein iugum fidelium duorum bei Tertullian (uxor. 2, 8, 7; vgl. die Wörterbücher, bes. Lampe, Lex. s. v. ζυγόν / ζυγός). Mit der großen Verbreitung des Mönchtums im 4. Jh. kann eine Kritik der Ehe als Institution menschlicher Beschwernisse u. Niedrigkeiten einhergehen, so daß gelegentlich die Ehe als J. im Wortsinn neu verstanden werden kann, so in einer De-virginitate-Literatur, in der die Widrigkeiten der Ehe beschrieben werden, drastisch bei Gregor v. Nyssa, der die Selbstbestimmung der ‚vom leiblichen Dienst befreiten Seele' vergleicht mit der paulinischen Freiheit vom knechtischen J. (Gal. 5, 1), so daß man sich, nicht mehr gebunden durch die Fessel der Ehe, wie ein entlaufener Sklave verhält (virg. 18, 4 [SC 119, 476]; das Bild der Ehe als Fessel auch bei Joh. Chrys. virg. 41, 1f [SC 125, 236/8]; zum auch Aristoteles u. der stoischen Diatribe geläufigen Topos der molestiae nuptiarum vgl. G. Ch. Hansen: WissZsRostock 12 [1963] 215/9).

B. Theologisch-positive Metapher. I. Jüdisch. a. Altes Testament. Das Wort ʿol, J., begegnet 40mal im hebr. AT u. stets in umschreibender Rede, ohne genauere Darstellung seines Aussehens (s. aber Dalman), davon allein 15mal 1 Reg. 12 (par. 2 Chron. 10) u. siebenmal Jer. 27f (wo ʿol vom konkreten J., auch ‚J.haken', môṭāh / môṭôt, unterschieden ist). Der metaphorische Sinn überwiegt u. zeigt eine gewisse Nähe zu Texten aus Mesopotamien u. aus dem Palästina der Amarna-Zeit (hierzu u. zum Folgenden s. Schmoldt), d. h. das Bild der politischen Unterwerfung u. des Frondienstes ist leitend, so daß das ‚Zerbrechen des J.' Auflehnung u. Rebellion bedeutet. In Ägypten fehlt eine politisch-religiöse Sinngebung. Doch diese tritt nun im AT hervor (vgl. Gen. 27, 40; Lev. 26, 4/13; Dtn. 28, 48; Hes. 34, 25/30; Jes. 9, 3f; 10, 27; 47, 6). Dreimal wird ʿol als Ackergerät in negierter Aussage erwähnt (Num. 19, 2; Dtn. 21, 3; Hos. 11, 4). Doch schon in früher

Prophetie deutet sich die Tendenz zur Erleichterung des J. durch JHWH an: ‚Ich ließ sie ein menschlich J. ziehen u. in Seilen der Liebe gehen u. half ihnen das J. an ihrem Hals tragen' (Hos. 11, 4). Leitbegriff ist J. in der Erzählung über die Verhandlungen der Vertreter Israels mit Rehabeam: ‚Erleichtere das J., das dein Vater auf uns gelegt hat' (1 Reg. 12, 9; 2 Chron. 10, 9). – Politische Unterdrückung in theologisch weitreichender Perspektive kennzeichnet die prophetische Zeichenhandlung des J.tragens im Ich-Bericht des Jeremia: Die Nachbarkönige sollen das J. des Königs von Babel annehmen (Jer. 27). Im Gegensatz zum Zerbrechen des hölzernen J. durch Hananja verheißt Jeremia das eiserne J.: ‚Denn so hat JHWH gesprochen: Ein J. aus Eisen habe ich gelegt auf den Nacken aller dieser Völker' (ebd. 28, 14). Ein transzendenter Sinn liegt nahe: ‚Hananja ... hat durch seine Tat ein um so mächtigeres u. unzerbrechliches J. hervorgerufen, geschaffen, vielleicht droben bei Jahwä' (K. Koch, Was ist Formgeschichte?[5] [1986] 252). Die frühjüd. positive Erklärung des Begriffes ist in der altoriental. u. atl.-weisheitlichen Vorstellung von der Unterwerfung unter die göttliche Ordnung begründet. Nach einem babyl. Mythos wurde der Mensch von Marduk geschaffen, damit er das J. trage. In einem babyl. Weisheitstext heißt es: ‚Wer das J. seines Gottes zieht, hat immer seine Nahrung' (W. G. Lambert, Babylonian wisdom literature [Oxford 1960] 84f: v. 240). Entsprechend lautet der Vorwurf Jeremias, daß Israel Gott verlassen habe: ‚Denn du hast von alters her dein J. zerbrochen, hast deine Stricke zerrissen' (Jer. 2, 20; vgl. 5, 5 u. Jes. 1, 3). – Auch das Erlebnis schwerer Jugend dient der theologischen Läuterung: ‚Gut ist es für den Mann, wenn er ein J. in seiner Jugend trägt', womit auch Sünden gemeint sein können (Lament. 3, 27; vgl. 1, 14). Der exegetische Midrasch erklärt das J. dreifach: als ‚J. der Tora, J. der Frau u. J. der Arbeit' (Lament. Rabbah 3, 27 [dt.: Wünsche, BR 2, 3, 127]), u. steckt damit den Rahmen ab für ein gottgefälliges, frommes Leben innerhalb der (jüd. / paläst.) Gesellschaft.

b. Frühjudentum u. Synagoge. Die positive Sinngebung verstärkt sich an einigen Stellen in der Übersetzung der LXX, die sich gerade darin als frühjüd. Übertragung erweisen: ζυγόν / ζυγός im Plural als Symbol für richtige Waage u. soziale Gerechtigkeit (Lev. 19, 35; Prov. 20, 23; Hos. 12, 8; Amos 8, 5; Mich. 6, 11). Insgesamt haben die rund 7[...] Belege der LXX für J. zur Hälfte die Bedeutung ‚Waage'. Schließlich folgt nach *Jesus Sirach aus der Erkenntnis Gottes, daß man den Nacken unter das ‚J. der Weisheit' beug[e] (Sir. 6, 24; 51, 26). Diese für Sirach zentrale Vorstellung ist nur im Kontext seiner Auffassung vom Gesetz des Mose zu verstehen: ‚Da in Sir. 24 die Weisheit mit der Tora identifiziert wurde, ist damit nichts anderes gemeint als 'das J. der Gebote' bzw. der Tora, eine verbreitete jüd. Wendung' (U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus 2 = EvKath Komm 1, 2 [1990] 217). Mithin bietet Sirach (um 200 vC.) eine erste gründliche Theologisierung des Begriffs. – Bei Philo fällt unter den wenigen Belegen nur die negative Deutung des J. aus Gen. 27, 40 auf; ein J. sind Leidenschaften, die es abzuwerfen gilt (leg. all. 3, 193); es gibt ein ζυγομαχεῖν der ἡδονή gegen die guten Bemühungen des Menschen (ebd. 239). – Bei den Rabbinen kann in Fortführung der jeremianischen Vorstellung (s. o.) u. besonders der bei Sirach begegnenden J.-Tradition das Gesetz Gottes selbst zum ‚J. der Tora' ('Abot 3, 5) werden: ‚Mose sprach vor Gott: Herr der Welt, zwei J. hast du auf deine Kinder gelegt, das J. der Tora u. das J. der Knechtschaft unter den Weltreichen. ... Wer sich mit der Tora beschäftigt, der bleibt von der Knechtschaft der Weltreiche bewahrt' (Tanḥuma zu Dtn. 33, 1/34, 12 [2, 55 Buber; dt.: H. Bietenhard, Midrasch Tanḥuma B 2 (1982) 511]). Es wird aber auch unterschieden zwischen dem zuerst zu befolgenden J. der Gottesherrschaft gemäß dem ‚Höre, Israel' von Dtn. 6, 4/9 (bBerakot 61b nimmt R. Aqiba bei seiner Hinrichtung während der Zeit des ‚Höre, Israel'-Betens das ‚J. der himmlischen Herrschaft' auf sich) u. dem danach zu befolgenden J. der Einzelgebote, zB. dem J. des Wucher- u. Zinsverbotes (Belege: Strack / Billerbeck 1, 608f).

II. Christlich. a. Neues Testament. Das Nomen J. begegnet im NT sechsmal (Mt. 11, 29f; Act. 15, 10; Gal. 5, 1; 1 Tim. 6, 1; Apc. 6, 5), u. zwar in folgenden Verwendungsweisen:

1. ζυγός im Sinne von Waage. In der herkömmlichen Bedeutung der Waage, die beim Öffnen des dritten Siegels vom apokalyptischen Reiter auf dem schwarzen Pferd gehalten wird, ist ζυγός ein Zeichen äußerster Not, in der jedem seine Ration zugewogen werden muß (Apc. 6, 5; vgl. Lev. 26, 26; Hes.

4, 16). – Alle anderen Stellen des NT geben J. den übertragenen Sinn.

2. Joch der Sklaverei. Gal. 5, 1f ist der Begriff negativ verwandt: J. der Sklaverei, das nach Paulus im Zwang der Tora zur Beschneidung besteht, so daß nicht die Freiheit Christi gilt. – Positiv äußert sich zum Sklaven-J. schon der Paulus der Pastoralbriefe: Es sollen die christl. Sklaven ‚unterm J.' ihre Herren in allen Ehren halten; die Sklaven christlicher Herren sollen aber noch ‚mehr' dienen, weil sich diese als Brüder bemühen, Gutes zu tun (1 Tim. 6, 1f). Solche Dienstethik bezeugt die bis in die neuzeitliche Kirchengeschichte geduldete Institution der Sklaverei mit neuer Sinnbildung im Rahmen einer christl.-familiären Sozialethik (s. o. Sp. 369; zur größeren Bereitschaft, in christlicher ‚familiaritas' die Sklaverei als ‚Dienen' zu ertragen, vgl. aus der frühmittelalterl. Missionsgeschichte Rimbert. [9. Jh.] vit. Anskar. 7 [26/9 Waitz]).

3. Mt. 11, 28/30. Zweimal begegnet J. in jenen Matthäusversen, welche das griech. u. lat. Verständnis des Begriffs jedenfalls im christl. Altertum verändern u. von der negativen zu einer überwiegend positiven Sinngebung, sogar mit christologischer Begründung, führen sollten: ‚Kommt zu mir alle, die ihr mühselig u. beladen seid; ich will euch erquicken. Nehmt mein J. auf euch u. lernt von mir; denn ich bin sanftmütig u. von Herzen demütig; so werdet ihr Ruhe finden für eure Seele. Denn mein J. ist sanft, u. meine Last ist leicht' (Mt. 11, 28/30). Zu analogen Weisheitssprüchen im Frühjudentum (bes. Sir. 51, 23/9), auch bei den Rabbinen, s. o. Sp. 372. Sie sind auch darum auffällig, weil es sonst in der urchristl. Literatur an Parallelen fehlt. Der Zusammenhang mit den vorangehenden Versen zeigt, daß der Spruch, der womöglich auf ein echtes Jesuswort zurückgeht (in der Forschung umstritten), jedenfalls ein herausragendes Zeugnis für die Christologie des Evangelisten ist. Ein in der religionsgeschichtlichen Schule (Norden, Agnost. 277/308 unter Hinweis u. a. auf Sir. 51; Od. Sal. 33, 6/11 [1, 166 Lattke]; Corp. Herm. 1, 27/32) postuliertes dreiteiliges Formschema für die inhaltliche Einheit der Verse Mt. 11, 25/30 bleibt in der exegetischen Diskussion (hierzu u. zum Folgenden J. Gnilka, Das Matthäusevangelium 1 = Herders Komm. 1, 1 [1986] 431/42; Luz aO. 197/224): a) Lobpreis (v. 25f: ‚Ich preise dich, Vater ...'); b) Selbstgespräch des Offenbarers über den Empfang der Gnosis (v. 27: ‚Niemand erkennt den Sohn als nur der Vater, u. niemand erkennt den Vater als nur der Sohn u., wem es der Sohn offenbaren will'); c) Einladung (v. 28/30: ‚Nehmt mein J. auf euch ... mein J. ist sanft, u. meine Last ist leicht'). Nach Gnilka aO. 433 hätte somit Mt. ein Weisheitslogion ‚christologisch u. mit antipharisäischer Tendenz überarbeitet, indem er das Vorbild Jesu u. die Last u. die Beladenen einfügte'. Auch Luz betont die antipharisäische Akzentuierung, hält aber rein christliche Bildung nicht für zwingend gegeben: Der Heilandsruf Mt. 11, 28/30 könne ein Zitat aus einer jüd. Weisheitsschrift, ‚aber ebenso christliche Bildung' sein (Luz aO. 200). Er nennt weitere sehr nahekommende Vergleichstexte, neben Sir. 51, 26 auch ebd. 6, 24 (‚J. der Weisheit'); Jer. 2, 20; 5, 5; Hen. slav. 11 (34 Vaillant = 32f. 82f Bonwetsch [dt. Übers. (mit anderer Zählung: 34, 1f)]) (‚J. Gottes' oder ‚J. der Gottesherrschaft'). Am nächsten kommt freilich das Logion 90 des Thomasevangeliums: ‚Kommt zu mir, denn sanft ist mein J. u. meine Herrschaft mild, u. ihr werdet Ruhe finden für euch'. Doch hier liegt eher ein freies Gedächtniszitat aus Mt. als (so Bauer) eine ältere Stufe der Überlieferung vor. – Als Synonym zum sanften J. ist in Mt. 11, 30 die ‚leichte Last' genannt. Daher könnten auch einige ntl. ‚Last'-Stellen (βάρος / φορτίον) dem matthäischen J.-Verständnis nahestehen, so die Pharisäerschelte in Mt. 23, 4 (‚sie binden schwere Lasten u. legen sie den Menschen auf die Schultern'; par. Lc. 11, 46), womit das J. Christi in Mt. 11, 29f wie eine Kontrafaktur erscheint, zumal zwar die Vorstellung von schweren u. leichten Geboten, nicht aber die vom ‚sanften J.' in frühjüdischer Literatur begegnet. – Bei Paulus, der nur den negativen J.-Begriff kennt (Sklaverei: Gal. 5, 1; s. o. Sp. 373), begegnet gleichwohl das Lasttragen im Rahmen seiner sozialen, christologisch begründeten Ethik: ‚Einer trage des anderen Last, so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen' (Gal. 6, 2; sachlicher Kontext zu Mt. 11, 29f?). Vielleicht steht diese Vorstellung auch hinter der Aufforderung an die Gemeinde von Korinth, gegenüber einem verurteilten schweren Sünder nur die Liebe herrschen zu lassen: ‚Wenn aber jemand betrübt hat, hat er nicht mich betrübt, sondern - damit ich nicht zuviel belaste - mehr oder weniger euch alle' (2 Cor. 2, 5; die Par-

enthese ist exegetisch umstritten, vgl. Bauer, Wb.[6] s. v. ἐπιβαρέω: ‚um nicht eine zu große Last von Worten aufzutürmen = um nicht zuviel zu sagen …, um es nicht zu sehr zu betonen'; W. G. Kümmel, Einleitung in das NT[21] [1983] 245/7). – Auf eine neue Begrifflichkeit, gewonnen durch Kombination von jüdischer J.-Gottes-Lehre u. christlicher ‚sanftes-J.'- u. ‚leichte-Last'-Lehre könnten die johanneischen Sätze vom Halten der Gebote hinweisen: ‚Das ist die Liebe zu Gott, daß wir seine Gebote halten; u. seine Gebote sind nicht schwer' (1 Joh. 5, 3; vgl. 2, 3; 3, 22. 24). Auch G. Strecker (Die Johannesbriefe = Meyers Komm. 14 [1989] 266f) erkennt eine Nähe zu Mt. 11, 30, sieht hier aber nur eine scheinbare Verbindung mit frühjüdischer Tradition oder gar mit der rabbin. Unterscheidung zwischen leichten u. schweren Geboten. Für judenchristlichen Traditionsbezug spricht jedoch, daß die Vorstellung von ‚nicht schweren' Geboten im johanneischen Schrifttum sonst nicht vorkommt.

4. Joch als Umschreibung der Tora. Petrus verwendet auf dem sog. Apostelkonzil den Begriff J. negativ als Umschreibung der atl. Tora mit ihren gesetzlichen Einzelbestimmungen: ‚Warum versucht ihr denn nun Gott dadurch, daß ihr ein J. auf den Nacken der Jünger legt, das weder unsere Väter noch wir tragen konnten?' (Act. 15, 10). Der nachfolgende Beschluß des *Aposteldekrets bedeutet (durchaus analog zu Mt. 11, 29f) ‚keine größere Last' (Act. 15, 28), so auch die Erklärung des Herrenbruders Jakobus, ‚daß man die Heiden, die sich zu Gott bekehren, nicht belastet' (wörtlich: ‚belästigt': ebd. 15, 19). Die danach zitierten u. seit ‚Moses' gültigen Jakobusklauseln mit ihrem jüd.-christl. Inhalt (Enthaltsamkeit von Götzendienst, Unzucht, Ersticktem u. Blut) sind also ein für hellenistische Proselyten bestimmter, leicht zu erfüllender, zunächst kultischer (vgl. Lev. 17f), später ethischer Minimalkonsens, dessen Nichtanerkennung den Ausschluß aus der christl. Gemeinschaft bedeutet (Act. 15, 20f; vgl. K. Th. Schäfer, Art. Aposteldekret: o. Bd. 1, 556f; R. Staats, Art. Hauptsünden: o. Bd. 13, 748). Möglicherweise reflektiert in der *Johannes-Apokalypse das Sendschreiben nach Thyatira das Aposteldekret: ‚Ich will euch nicht noch eine Last auferlegen' (Apc. 2, 24).

5. Von ζυγός abgeleitete Wörter. Neben den genannten sechs direkten J.-Stellen sind die vier mit Derivaten zu beachten (Mt. 2[1,] 5; 2 Cor. 6, 14; Phil. 4, 3; 2 Petr. 2, 16).

α. σύζυγος. Paulus bittet Phil. 4, 3 eine[n] ‚J.genossen', sich um die in Streit geratene[n] Frauen Euodia u. Syntyche zu kümmer[n]. Hier unter σύζυγος einen Eigennamen z[u] verstehen (so W.-H. Ollrog, Paulus u. sein[e] Mitarbeiter [1979] 28) fällt schwer, weil ei[n] solcher sonst nicht bezeugt ist. Gar die An[n]ahme einer ‚Ehefrau' des Paulus ist seh[r] unwahrscheinlich, obwohl dies schon Cle[]mens v. Alex. meinte: ‚Auch Paulus träg[t] kein Bedenken, in einem seiner Briefe sein[e] Gattin anzureden' (strom. 3, 53, 1). Die be[]reits erwähnte Bedeutung des gemeinsame[n] Lasttragens bei Paulus läßt die (von Ollro[g] aO. 28_{119} abgelehnte) Möglichkeit offen, da[ß] der ausführlich vorgestellte Gemeindege[]sandte Epaphroditos, ein Mitarbeiter de[s] Apostels (συνεργός: Phil. 2, 25), gemeint sei[n] könnte, der dann in Philippi diesen Kosena[]men gehabt hätte.

β. ἑτεροζυγεῖν. Daß gemeinsames J.-Tra[]gen zur Warnung vor Religionsvermischun[g] wird, verdeutlicht Paulus in der Verbfor[m] ἑτεροζυγεῖν bei der Aufforderung, nicht ge[]meinsam mit den Ungläubigen am fremde[n] J. zu ziehen (μὴ γίνεσθε ἑτεροζυγοῦντες ἀπί[]στοις: 2 Cor. 6, 14), womit wiederum die hoh[e] Bedeutung des gemeinsamen Lasttragen[s] für Paulus bestätigt wird (Gal. 6, 2; vgl. 6, 10 ‚Laßt uns allen Gutes tun, am meisten abe[r] den Glaubensgenossen').

γ. ὑποζύγιον. Bileams stummes ‚J.tier' (2 Petr. 2, 16) u. das Füllen eines ‚J.tiers' bei Jesu Einzug in Jerusalem (Mt. 21, 5); in letzterem Bild wird die patristische Exegese ein Argument sehen, um das christl. Verhältnis zu Judentum u. Heidentum zu bestimmen (s. u. Sp. 383).

b. Theologische u. christologische Metapher in nachapostolischer u. patristischer Zeit. Zwar wird J., zumal als Folge von Mt. 11, 28/30 u. 21, 5, seit dem 2. Jh. deutlich positiv bewertet, aber die negative Deutung tritt keineswegs zurück, wie schon die genannten Beispiele zum J. von Ehe u. besonders Sklaverei zeigten (s. o. Sp. 368/70). In übertragenem Sinn bleibt J. wie schon bei Philo (s. o. Sp. 372) vor allem in griechischer Patristik auch ein Symbolbegriff für das Ertragen des Bösen in dieser Welt u. somit ein psychologischer Begriff, der das neue christl. Sein vor dem Hintergrund des alten Seins unter dem J. versinnbildlicht: Das neue Gesetz Jesu

Christi hat nichts mit einem J. der Unterdrückung zu tun (Ep. Barn. 2, 6). Dieser Äon ist ‚Zeit des J.‘ (Act. Joh. 34 [CCApocr 1, 185/7]). Während eine tugendhafte christl. Seele von dämonischen Mächten u. der Sünde wie von einem J. befreit ist, verlangt der Satan, daß wir nach unten schauen (Orig. c. Cels. 8, 54 [GCS Orig. 2, 270]; zur Bedeutung von J. als seelischer Versklavung s. auch in Mt. comm. 13, 9 [ebd. 10, 204f]). Das sanfte J. Christi ersetzt bei Origenes das J. der Dämonen u. Sünden (mart. 32 [1, 28]). Ähnlich bei dem Origenisten Euseb v. Caes.: Seelen, die dem Teufel dienen, tragen ein schweres J. (in Jes. comm. 54 [GCS Eus. 9, 64, 19f]; vgl. dem. ev. 7, 3, 50; in Ps. 2, 2 [PG 23, 84A]). Für Euseb ist J. gar ein Gegenbegriff zur Liebe (ebd. 2, 3 [84C]). Die Gleichsetzung des jüd. Gesetzes mit J. ist ihm ein zentrales Theologumenon (dem. ev. 1, 3, 42; 6, 16, 4; 9, 8, 13); das geistliche Gesetz tritt an die Stelle des ‚schweren J. des Buchstabens‘ (in Ps. 2, 3 [84B]). Auch die negative Wertung des Begriffs bei Basilius steht in origenistischer Tradition: Eine kasuistische Gesetzesexegese führt zu einer laxen Ethik u. macht aus dem Gesetz ein Sklaven-J. (ep. 160, 3 [2, 89 Court.]). Desgleichen beschreibt Basilius die unerlöste Menschheit im Bilde des Sklaven-J. (spir. 29 [SC 17bis, 350]; hom. in Ps. 48, 7 [PG 29, 440A]). So ebenfalls Gregor v. Nyssa: Die Inkarnation war nötig wegen der kranken Natur des Menschen, denn der J.sklave braucht einen Befreier (or. catech. 15 [GregNyssOp 3, 4, 43]). Ähnlich auch Makarios-Symeon, dessen Origenismus jedoch noch wenig untersucht wurde: Christus hat Adam durch sein Erlösungswerk vom Los somatischer Existenz, d. h. vom ‚bitteren J. der Knechtschaft‘, befreit (serm. B 4, 30, 10 [GCS Macar. / Sym. 1, 73]); denn Christus selbst hat kein ‚J. der Sünde u. der Knechtschaft‘ getragen (ebd. 10, 2, 2 [136]). – Die Psychologisierung des Begriffs in seiner negativen Form kann auch zur moralisierenden Konkretion führen, so bei Joh. Chrysostomus: J. des Geldes (in Joh. hom. 8, 2 [PG 59, 68]). Die überwiegend positiven, christologischen u. auch amtstheologischen Auffassungen (s. u. Sp. 386f) von J. bei Chrysostomus sind von dessen scharfem Antijudaismus diktiert: Die Juden haben das himmlische J. zerbrochen, u., irdischem J. untergeordnet, müssen nun alle Beschnittenen dieses Gesetzes-J. ganz tragen (adv. Jud. 1, 2; 2, 2 [PG 48, 846. 858f]; vgl. in Gal. comm. 1, 5; 4, 4 [PG 61, 620. 664]).

1. Joch Gottes. Die Vorstellung, daß Gott selbst ein J. auferlegt, ist selten. Sie begegnet in alexandrinischer Theologie, ohne daß damit die eigentlich gemeinte Rede vom J. Christi bestritten wird: So ist nach Clemens v. Alex. das Gesetz für diejenigen, die das J. Gottes nicht auf sich nehmen wollen, zu anspruchsvoll (strom. 2, 123, 2); bei Origenes zielt die Einheit aller Sprachen u. Kulturen, die Celsus fordert, auf den Gottesdienst derjenigen, ‚die dem Herrn dienen unter einem J.‘, womit bewußt nicht Mt. 11, 28/30, sondern Zeph. 3, 9 zitiert wird (c. Cels. 8, 72); bei Euseb v. Caes. bedeutet das J. der Gottesverehrung zu tragen, daß die missionarische Ausbreitung des Christentums gefördert wird (laud. Const. 17, 6; in Ps. 57, 18 [PG 23, 701B]).

2. Joch Christi. Die christologische Erklärung des Begriffs durchzieht die gesamte patristische Literatur u. ist meist direkt oder indirekt beeinflußt von Mt. 11, 28/30.

a. Herausragende Beispiele aus den ersten drei Jhh. Das ‚J. der Gnade‘ motiviert zur Jesus-Nachahmung (1 Clem. 16, 7). – Die *Didache äußert sich am Schluß ihres Zwei-Wege-Katalogs ähnlich zum matthäischen J.-Wort u. doch davon unabhängig: ‚Wenn du das ganze J. des Herrn tragen kannst, wirst du vollkommen sein; wenn du es aber nicht kannst, tu das, was du kannst‘ (Did. 6, 2). Ist dies ein ‚jüd. Nachtrag zur jüd. Zwei-Wege-Lehre‘, so daß ursprünglich die ganze Tora als das ‚ganze J.‘ gemeint war (Stuiber)? Diese Ansicht würde zur Interpolationsthese passen (vgl. J.-P. Audet, Didachè. Instructions des apôtres [Paris 1958] 353); doch ist der christl. Kontext evident, so daß ein Redaktor nur das Verständnis ‚J. Christi‘, freilich nicht als leichte Last, intendiert haben könnte (vgl. K. Wengst, Didache [Apostellehre], Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet [1984] 95f). Am ehesten sind mit dem ‚ganzen J.‘ die Forderungen der Bergpredigt gemeint, wie sie in eigentümlicher Form vorher zitiert sind (Did. 1, 3b/2, 1; vgl. W. Rordorf / A. Tuilier, La doctrine des douze apôtres [Didachè] = SC 248 [Paris 1978] 32f; aufgrund guter Bezeugung ist dieser Passus daher nicht mit Wengst aO. 66 [app. crit.] als ‚interpolatio evangelica‘ auszuscheiden). Auch das nachfolgende Speisegebot: ‚Was du kannst, trage‘, u. das Speiseverbot: ‚Doch hüte dich

sehr vor dem Götzenopferfleisch‘ (Did. 6, 3), passen zur frühkirchl. Ethik des Aposteldekrets, welches ‚keine größere Last‘ auflegen wollte (Act. 15, 19. 28f; s. o. Sp. 375). – In frühsyrischer Theologie wird das ‚sanfte J.‘ Christi zur Liebesmetapher: ‚Ich legte auf sie das J. meiner Liebe. Wie der Arm des Bräutigams auf der Braut (ruht), so (ist) mein J. auf denen, die mich kennen‘ (Od. Sal. 42, 7f [1, 182 Lattke]; die Datierung schwankt zwischen 2. u. 3. Jh.). In der späteren syr. Theologie wird ‚das ganze J.‘ zur asketischen Lebensform (Aphraat. demonstr. 6, 1; 15, 8 [PSyr 1, 1, 249. 757]; Macar. / Sym. ep. magn. 10, 5 [164 Staats]; s. u. Sp. 385f). – Minucius Felix setzt in seiner Kultkritik, die das Anbeten von *Kreuzen verbietet, nicht Mt. 11, 28/30, sondern die Tatsache der Kreuzigung Christi voraus: ‚Auch wenn ein J. errichtet wird, entsteht das Zeichen des Kreuzes; ebenso wenn ein Mensch mit erhobenen Händen Gott nur im Geiste verehrt‘ (Min. Fel. Oct. 29, 8). – Clemens v. Alex. stellt dem J. der Sklaverei des Heidentums das J. Christi gegenüber (protr. 1, 3, 2). Das ‚schwere J.‘ ist zu verlassen (strom. 2, 22, 5).

β. Griechische Kirchenväter des 4. Jh. Bei den großen griech. Theologen des 4. Jh. zeigt sich ihr (nur aus westlich-augustinischer Sicht) etwas synergistisches Gesetzesverständnis gerade in Konnotation zum Begriff: Athanasius nennt das leichte J. Christi ein ‚evangelisches Gesetz u. Gebot‘, das die gegen den Gesalbten des Herrn anstürmenden Völker (Ps. 2, 1/3) stets abwerfen (exp. in Ps. 2, 3 [PG 27, 65A]; frg. Ps. comm.: ebd. 549B). – Epiphanius verteidigt das Fasten gegenüber solchen Häretikern, die darin nur ein J. jüdischer Knechtschaft erkennen wollen (haer. 75, 3, 6). – Gregor v. Naz. kennt kein befehlendes Gesetz mehr, sondern ‚das neue J.‘ als ein Geschenk der Hoffnung (or. 45, 17 [PG 36, 648A]). Das knechtische J. ist ihm auch ein Begriff für die selbstverschuldete Unterdrückung der Juden durch die Römer (or. 6, 18 [SC 405, 168]). – Auch Joh. Chrysostomus spricht (wie Od. Sal. u. Greg. Nyss. [s. o. Sp. 377. 379]) vom ‚J. der Liebe‘ (in Gal. comm. 4 [PG 61, 670]); als ‚J. Christi‘ ist es nur für Ängstliche schwer, doch befreit es von Sünden u. Leidenschaften (in Mt. hom. 38 [39], 3f [57, 431/3]). Mit dem J. im Mt.-Ev. hat Jesus das mosaische Gesetz nicht als Kultgesetz, sondern als Sittengesetz bestätigt (ebd. 72 [73], 1 [58, 667]).

γ. Augustinus. Er hat entsprechend sein Gnadenlehre J. weniger ethisch als vor all heilsgeschichtlich begriffen: Christus hat a Könige u. Völker seinem J. unterworfen (e 35, 3 [CSEL 34, 30]; cons. evang. 1, 10 [eb 43, 10]). Die Bekehrung des Marius Victo nus bedeutet dem Kirchenvater, daß e heidn. Philosoph nun als ‚Knecht Christi‘ ‚Kind der Quelle‘ (infans fontis) den Nack unter das ‚J. der Demut‘ beugt u. die Sti senkt vor der Schmach des Kreuzes (conf. 3 [CCL 27, 115]). Häufig wird Mt. 11, 30 z tiert. Dabei wird immer wieder ‚das schwe J. auf den Söhnen Adams‘ (Sir. 40, 1) als Bi der Erbsünde dem J. Christi gegenüberg stellt (in Ps. 118 serm. 8, 1 [CCL 40, 168 häufig in c. Iulian.). Das schwere J. erschei als ‚iugum servitutis‘ unter der Beschne dung (ep. 23, 4; 190, 6 [CSEL 34, 68; 57, 142 in Ps. 103 serm. 3, 5 [CCL 40, 1503]; civ. I 16, 24 [ebd. 48, 527]; in Rom. imperf. 1, [CSEL 84, 145f]) oder als Gesetzesstreng (in Gal. 40, 4. 25; 41, 4 [ebd. 109. 112]; catec rud. 35, 8 [CCL 46, 160]; c. Pelag. 3, 1 [CSEL 60, 496]). Demgegenüber ist da leichte J. die Befreiung von Sünde (in Ps. 6 26 [CCL 39, 889]). In den Confessiones emp findet er sogar die sinnliche Betörung durc Musikgenuß (voluptates aurium), wenn ei theologischer Sinn fehlt, als eine offenbar ge fährliche Unterjochung; Gott aber habe ih davon befreit (10, 49 [CCL 27, 181]). Gera dezu eine Zusammenfassung seiner zentra christologischen Auffassung des Begriffs bie tet Augustin im Brief an Armentarius u Paulina: Das Tragen des süßen u. leichten J (Mt. 11, 28/30) ist eine Lehre frommer De mut im Bilde einer dienenden Magd; die au Begierlichkeit rührende Unruhe verschwin det: ‚Ein gerechtes Leben können wir füh ren, sobald wir nur wollen; denn es ist scho Gerechtigkeit, dieses vollkommen zu wollen (ep. 127, 5 [CSEL 44, 24]). Christus, der da Wort vom J. ausruft, ist der den menschlichen Willen gesund machende Arzt. Das J Christi wird so zur Liebe, die durch den Hl. Geist in die Herzen ausgegossen ist (Rom. 5, 5) u. bewirkt, daß man das Befohlene liebt, so daß nichts hart u. schwer ist, wenn man unter diesem einen J. mit reinem dienstwilligen Nacken einhergeht (ep. 127, 5 [24f]). Die Hauptbegriffe der Gnadenlehre des Kirchenvaters (humilitas, quies, iustitia, sana voluntas, caritas) werden damit einem eigentlich christl. Verständnis von J. zugeordnet. –

Augustins in De doctrina christiana entfaltete originelle Hermeneutik führt auch zu einer eigentümlichen Anwendung des Begriffs: Im Gegensatz zum aufblähenden Wissen ist die Erbauung der Liebe (vgl. 1 Cor. 8, 1) das J. Christi, welches das Studium der Hl. Schrift bestimmen soll (doctr. christ. 2, 147f [CSEL 80, 76f]). Auch die Lehre von den ‚nützlichen Zeichen' in der Bibel wird zu einer J.-Theorie, wonach die Auferstehung Christi ‚der klarste Beweis unserer Freiheit' ist, so daß wir ‚nicht einmal mehr belastet sind durch den schweren Dienst jener Zeichen' (ebd. 3, 31 [87]; vgl. Eus. in Ps. 2, 3 [PG 23, 84A/C]: ‚schweres J. des Buchstabens' [s. o. Sp. 377]). Statt der vielen Zeichen sind durch Christus nur wenige, wie Taufe u. Herrenmahl, angeordnet, die zur geistigen Freiheit führen. Dem bloßen Buchstaben zu folgen u. die Zeichen für die durch sie bezeichneten Dinge zu nehmen bedeutet knechtische Schwäche. Nur wer die Zeichen als solche erkennt, steht nicht unter dem ‚J. der Knechtschaft'. Jedoch bewahren die ‚Zeichen' vor Häresie. Es ist besser, ‚unter dem J. unbekannter, aber nützlicher Zeichen zu stehen, als durch schädliche Erklärung den vom J. der Knechtschaft befreiten Nacken in die Schlingen des Irrtums zu bringen' (doctr. christ. 3, 32 [88]).

3. Joch u. pneumatische Ruhe. Eine Besonderheit der oriental., zumal syr. Kirche ist deren mit dem J.-Gedanken verbundene Geist-Christologie. Der in der Taufe vermittelte Geist ist als Geist Christi auch ein Geist der Ruhe (vgl. G. Winkler, Ein bedeutsamer Zusammenhang zwischen der Erkenntnis u. der Ruhe in Mt. 11, 27/9 u. dem Ruhen des Geistes auf Jesus am Jordan. Eine Analyse zur Geist-Christologie in syrischen u. armenischen Quellen: Muséon 96 [1983] 267/326). So erscheint in der syr. Peschitta zu Mt. 11, 29 das Ruhemotiv zweimal: ‚Nehmt mein J. auf euch u. lernt von mir, denn ich bin ruhevoll (statt ‚sanft'), u. ich bin demütig, u. ihr werdet Ruhe finden'. – Nach **Aphrahat ‚ziemt es sich für einen Mann, der das J. auf sich genommen hat, daß er … in der Liebe Christi glüht, daß er demütig, bescheiden u. verständig ist, daß sein Wort ruhig u. angenehm ist …, daß er seine Worte abgewogen spricht, daß er einen Zaun um seinen Mund macht' (demonstr. 6, 8 [PSyr 1, 1, 273; Übers. P. Bruns]; Mt. 11, 28/30 in demonstr. 15, 8 [757]). – Bei PsMakarios-Symeon, einem der in syrischer Tradition stehenden alten griechisch schreibenden Mönchsschriftsteller (um 380), werden Christologie u. Pneumatologie kaum unterschieden. Immer wieder beschreibt er das Wirken Christi als Befreiung aus seelischer Versklavung, auch von ‚bitterem J.' (serm. B 4, 30, 10 [GCS Macar. / Sym. 1, 73]). Der Herr befreit die Seelen vom bitteren J. der ungerechten Werke (u. a. serm. H 35, 2 [PTS 4, 263]). Doch Christus verwandelt unsere Bitterkeit zur Süße u. Sanftheit (vgl. Mt. 11, 30) des Hl. Geistes (serm. B 11, 4, 3 [148]). ‚Unterstützt von der göttlichen Kraft Christi' wird den Asketen auch ‚die gerechte Last der Gebote leicht' (ep. magn. 7, 11 [142 Staats]; die Nähe zu Mt. 11, 30 fehlt in der Parallelstelle Greg. Nyss. inst. 7, 11 [143 Staats]. Bei diesem Mönchsvater auch der späteren byz. Hesychasten ist das Ruhe-Motiv immer wieder spürbar u. verbindet sich mit dem der innerseelischen Freude u. Freiheit. Auffallend ist aber, daß ihm das positive Bild vom J. Christi nicht wirklich wichtig zu sein scheint. Beim Zitat Mt. 11, 28/30 wird meist nur das ‚ich will euch zur Ruhe bringen' u. ‚die Ruhe für eure Seele' hervorgehoben (s. Stellenreg. der Edd.). Es überwiegt daher auch hier das J. in Negation: Christus dringt in die Seele ein u. führt sie aus dem J. wie Mose Israel aus Ägypten (serm. H 11, 6 [aO. 99f]); einst war den Menschen das schwere J. des Gesetzes auferlegt ohne Hilfe des Geistes, seit dem Erscheinen des Herrn ist die Gnadentür den wahrhaft Glaubenden geöffnet (serm. B 22, 1, 11 [aO. 223]). Die durch die Macht des göttlichen Geistes vom schweren J. der bösen Leidenschaften befreite Seele lebt ‚mit ganzer Freude u. Begehren ganz ihrem eigenen Willen' (ebd. 22, 2, 11 [227]). Merkwürdig ist das Bild von der Verjochung der Liebe zu Gott mit der Liebe zur Welt im menschlichen Herzen, wobei die Weltliebe die schwere Last ist (ebd. 48, 3, 5/7 [2, 95f]).

4. Weisheit u. philosophisches Leben. Vielleicht erst bei Euseb v. Caes. begegnet die Vorstellung vom J.-Tragen als einem philosophischen Lebenswandel (praep. ev. 12, 29, 1 [nach Lament. 3, 27]); dann bei Joh. Chrysostomus: Das J. Christi ist leicht u. sanft u. lehrt die wahre Philosophie (theatr. 1 [PG 56, 265]: ζυγὸς τῆς φιλοσοφίας). Parallel dazu steht die im griech. Mönchtum des 4. Jh. verbreitete Vorstellung vom Mönchtum als Philosophie. – Augustin dagegen kritisiert eine

philosophische Bejahung des Begriffs; denn auch Philosophie u. Weisheit können ein drückendes J. sein (c. acad. 1, 9 [CCL 29, 8]; serm. 38, 6 [ebd. 41, 481]). Für Augustin ist, wie o. Sp. 381 gezeigt, das J. Christi ‚nur leicht für diejenigen ..., die das Wissen nicht aufbläht, sondern die Liebe erbaut' (doctr. christ. 2, 148 [CSEL 80, 77]).

5. Heiden u. Juden (bes. nach Mt. 21, 5). Für Justin bedeutet christliches Leben entscheidend die Erfahrung einer Befreiung von der partikularistischen Enge des Judentums u. damit ein Leben in Antithese zum Ziehen ‚am Unrecht mit Stricken der Lüge u. an der Sünde mit Wagenseilen' von Jes. 5, 18/20 (dial. 17, 2). Die Tatsache, daß der irdische Jesus als Tischler ‚Pflüge u. J.' herstellte, beweist sein Erscheinen ohne äußeres Gehabe; Jesus ‚lehrte' damit ‚die Symbole der Gerechtigkeit u. ein wirkliches Leben' (dial. 88, 8). Vermutlich wollte Justin hier an einen tieferen christl. Sinn der Realien Pflug u. J. erinnern. Nebenbei setzt die Stelle, wie bei Justin (aus Nablus) zu erwarten, Kenntnis des Handwerks in Palästina voraus, wo das Arbeiten an Dachstühlen unüblich war. Pflüge u. J. baut ein Tischler, weshalb (mit H. Donner, Religiöse Wüstenromantik: Festschr. D. Rössler [1997] 7_{10}) die übliche Übersetzung von τέκτων (dial. 88, 8) mit ‚Zimmermann' ebenso zu kritisieren ist wie schon die der Lutherbibel folgenden Übersetzungen von Mc. 6, 3 (vgl. Mt. 13, 55). – Schon bei Justin findet sich die allegorische Deutung des Eselsfüllens neben der Eselin unter dem J. bei Christi Einzug in Jerusalem (Mt. 21, 5): das Füllen, noch nicht unter dem J., allegorisiert die Heiden, die noch nicht unter dem J. der Lehre Christi sind (dial. 53, 1). Ähnlich auch bei Origenes, der dazu in der Eselin die Juden erkennt: Die Heiden kannten (wie das Füllen) das sanfte J. noch nicht; die Juden tragen (wie das Muttertier) am schweren J., weil sie die immense Leichtigkeit des Geistes nicht kennen (in Joh. comm. 10, 180). Ein andermal bezieht Origenes die Eselin auf den Judenmissionar Petrus u. das Füllen auf den Heidenmissionar Paulus (in Mt. comm. 16, 17 [GCS Orig. 10, 533]). Euseb v. Caes. erkennt dementsprechend in der J.-Metapher auch ein Bild des christl. Miteinanders von Juden u. Heiden (dem. ev. 2, 2, 9), obwohl er sie auch gegen die Juden einsetzen kann: die Juden waren unter dem J. des Gesetzes, die Heiden κατὰ νόμον ἀκάθαρτοι (in Ps. 21, 17/9 [PG 23, 209A]; vgl. theoph. frg. 12 [GCS Eus. 3, 2, 27, 12f]; syr. Übers.: theoph. 4, 18 [ebd. 192, 24f]). – Freilich fehlen bei dem strengen Antijudaisten Joh. Chrysostomus (s. o. Sp. 377) solche Bilder: Petrus u. Paulus tragen nicht das jüd. J., sondern statt dessen das Kreuz (Petr. et Paul. 1 [PG 59, 493]; vermutlich aber unecht, vgl. J. A. de Aldama, Repertorium ps-chrysostomicum [Paris 1965] 133 nr. 364). Die Heiden haben gehorcht, die Juden haben das J. (Christi) zerbrochen (in Jes. interp. 2, 3 [SC 304, 112/4]). In christlich-orthodoxer Rezeption der Tora findet allerdings die Kirche einen Mittelweg zwischen gnostisch-markionitischer Ablehnung der Tora u. ihrer jüd. Anwendung: ‚Weder gehorcht sie der Aufforderung, sich unter das J. des Gesetzes zu beugen, noch erträgt sie, daß man es haßt, sondern sie rühmt es, weil es seiner Zeit von großem Nutzen war' (sac. 4, 4 [SC 272, 256]). – Auch Theodoret, darin wohl von Chrysostomus beeinflußt, versteht unter J. vornehmlich das jüd. Gesetz (in Gal. 5, 1 [PG 82, 492D/93A]).

III. Metapher für Mönchtum u. Kirchenleitung (bis ins MA). Das oriental. Mönchtum hat im Selbstverständnis, ein christl. J. zu tragen, die Ausweitung des Begriffs auf kirchliches Amt u. Kirchenleitung auch für die spätere lat. Kirche vorbereitet. Schon in der frühen syr. Kirchengeschichte sind dazu wesentliche Vorstellungen entwickelt worden. Überhaupt läßt sich unter der Überschrift dieses letzten Abschnitts eine Zusammenfassung des Ganzen formulieren: J. ist im christl. positiven Verständnis hauptsächlich ein Begriff des oriental. Christentums, der, vermittelt durch das syr., asketische Christentum mit syrisch-griechischer Zweisprachigkeit (von *Antiochia bis ins Zweistromland u. Persien), einen im weiten Sinne judenchristl. Ursprung hat, früh greifbar in dem von Mt. 11, 28/30 unabhängigen Spruch der Didache vom Tragen des ‚ganzen J.' (Did. 6, 2; s. o. Sp. 378).

a. Metapher für Askese u. Mönchtum. Ein Zeugnis judenchristlicher J.-Askese ist auch das syr. ‚Stufenbuch' (4. Jh.): Die Propheten waren auf der Suche nach der Vollkommenheit, ohne sie zu erreichen; schon sie empfahlen die Anachorese, so Jeremia in Lament. 3, 27f: ‚Selig, wer dein J. trägt in der Jugend' (Lib. grad. 9, 2 [PSyr 1, 3, 208]; die Lesart ‚dein J.', statt ‚sein J.', ist in der Peschitta unbekannt: syrische Sonderüberlieferung? s.

auch unten Aphrahat). An späterer Stelle wird freilich der Wert der ‚Gebote des Gesetzes', wozu auch Lament. 3, 27f gehört, begrenzt; diese Gebote führen nicht zur Vollkommenheit (Lib. grad. 30, 16 [900]). Bis Christus waren die Menschen in der Gewalt des Hausverwalters, jetzt sind sie in der Gewalt Christi, der vom J. der Sündenknechtschaft u. den Lasten des AT befreit u. das sanfte J. des NT, das zur Vollkommenheit führt, auferlegt hat (ebd. 19, 7 [464f]; die lat. Übersetzung des Syr. verzichtet meist auf den J.-Begriff). – Die pers.-syr. Asketengemeinschaft um **Aphrahat (vor 350 nC.) definiert sich ähnlich als Gemeinschaft heiliger J.-Träger: ‚Wer das J. der Heiligen auf sich nimmt, halte Geschäftemacherei von sich fern' (demonstr. 6, 1 [PSyr 1, 1, 249; Übers. P. Bruns]). Es ist eine Gemeinschaft der Ehelosen. Unter Bezug auf Lament. 3, 27f u. Mt. 11, 29 wird die sexuelle Reinheit des allein Lebenden betont: ‚Wohl dem Manne, der dein (nicht: ‚sein' [s. o. zu Lib. grad. 9, 2]) J. trägt in seiner Jugend, sich alleine hinsetzt u. schweigt, da er dein J. auf sich genommen hat. Denn so ziemt es sich ... für den, der das J. Christi trägt, es in Reinheit zu bewahren' (demonstr. 6, 4 [261; Übers. P. Bruns]; vgl. ebd. 6, 8 [276]; die Stelle wird noch im Brief des Araberbischofs Georgios [gest. 724] an den Presbyter Josua v. Anab im Lob auf den ‚Pers. Weisen' zitiert: ep. 4, 1 [J. Forget, De vita et scriptis Aphraatis sapientis Persae (Lovanii 1882) 12/4]; zur jüd. Deutung von Lament. 3, 27 s. o. Sp. 371). Die Einzelnen sind als Jungfrauen u. Heilige ‚Bundessöhne'; das J. auf sich nehmend, sind sie fest im Glauben, eifrig im Fasten u. Gebet, glühend in der Liebe Christi, sprechen abgewogen, umzäunen ihren Mund, um nicht zu verletzen, usw.; sie gefallen nicht mit schöner Rhetorik: ‚Dies ziemt sich für die Einzelnen, die das himmlische J. auf sich nehmen u. Jünger Christi sind' (demonstr. 6, 8 [272/6; Übers. P. Bruns]). Im Unterschied zu den lebenspendenden Geboten, wie dem Dekalog, sind die von Gott gegebenen Ritualgesetze den Juden erst nach ihrer Abtrünnigkeit (Ex. 32, 19) gegeben worden. Daher liegt für Aphrahat in Mt. 11, 28/30 ein neues Bekenntnis: ‚Wir bekennen die Barmherzigkeit, die das harte u. schwere J. von uns genommen hat u. das ihrige, das sanfte u. angenehme, gegeben hat' (demonstr. 15, 8 [757; Übers. P. Bruns]). Äußere begriffliche (‚himmlisches J.') u. inhaltliche (Gesetzeslehre) Bestimmungen deuten auf judenchristliche Tradition. – Auch für Makarios-Symeon geschieht mönchisches Leben nach christlicher ‚Regel u. J.' (serm. B 31, 6, 4 [GCS Macar. / Sym. 2, 16]). Die Tatsache, daß Christus aus seelischer Versklavung befreit, macht den Asketen zu einem Sklaven, der ‚das leichte u. sanfte J. des Herrn gern u. mit Genuß auf sich nimmt' (ep. magn. 6, 4 [126 Staats]); denn die Aufhebung der geistigen Versklavung erhebt alle Mitchristen zu Herren u. Verwandten, so daß die reale Sozialarbeit ‚mit Liebe u. Geradheit' (μετὰ ἀγάπης καὶ ἁπλότητος) geschieht (ebd.). Oft umspielt der Autor den Begriff (s. o. Sp. 382) derart, daß er vom ‚sanften' Dienen spricht (ep. magn. 7, 1 [132]; zur Häufigkeit von χρηστός u. χρηστότης s. Reg. der Edd.). Das Aposteldekret (Act. 15, 19. 29) wird sozusagen als Novizenregel verstanden: Vor den asketischen Anfängern haben die Apostel ‚den reichen Inhalt der Gebote' (vgl. Did. 6, 2 [o. Sp. 378f]) verschwiegen, ‚um ihnen das J. im Blick auf ihr geistig noch jugendliches Alter' zu erleichtern (ep. magn. 10, 5 [164 Staats; die Lesart ζυγόν in E (Ephraem) ist gegenüber dem in meiner Ed. gewählten νηπιότητα wohl doch vorzuziehen]). – In asketisches Milieu weist nach Gregor v. Nyssa auch die Lebensgeschichte des Gregor Thaumaturgos. Dieser soll nach der decischen Verfolgung Märtyrerfeste geduldet haben; ein Beweis seiner Weisheit sei gewesen, ‚daß er, da er das ganze Geschlecht seiner Zeit ... fest an die Zügel des Glaubens u. der Erkenntnis Gottes fesselte, den Untergebenen das J. des Glaubens ein wenig erleichterte, damit sie sich fröhlich vergnügen ..., weil mit der Zeit einmal das Leben von selbst mehr Ernst u. Strenge annehmen würde, indem der Glaube hierzu Anweisung gebe' (vit. Greg. Thaum.: PG 46, 953BC; vgl. Harnack, Miss.[4] 2, 757/9 u. H. Crouzel, Art. Gregor I: o. Bd. 12, 781f).

b. Metapher für geregelt gemeinschaftliches Zusammenleben u. kirchliche Ordnung. Im kleinasiat. Mönchtum des späten 4. Jh. wird J.-Tragen immer mehr zum Bild sowohl asketischen als auch geregelt gemeinschaftlichen Zusammenlebens, wobei schließlich auch das Leitungsamt u. die kirchliche Ordnung als christliches J. aufgefaßt werden. Basilius identifiziert in seinen Regeln das Klosterleben als ‚Tragen des sanften J. des Herrn' (reg. fus. 10, 1 [PG 31, 944C]; ep. 23

[1, 58 Court.]). – Auch für Joh. Chrysostomus stehen die Asketen in einer gemeinsamen J.-Gemeinschaft (ad Theodr. 1, 2; 2, 2 [SC 117, 88. 56/8]). Den Übergang zu einer auch amtstheologischen Auffassung des Begriffs markiert seine viel rezipierte Schrift über das Geistliche Amt: Darin bezeichnet er des Basilius Wahl des Bischofsamtes (von Chrysostomus theologisch nicht unterschieden vom Presbyteramt) als ein Annehmen des J. (sac. 1, 3 [SC 272, 74]) u. seine eigene Wahl des Presbyteramtes als ein Aufnehmen des ‚harten u. schweren J.' (ordin. 4 [ebd. 418]). – Schließlich hat Ps*Dionysius Areopagita ein überwiegend positives Verhältnis zum Begriff u. dies vor allem in Kontexten zu kirchlichen Ämtern u. Weihen: Kirchliche Ordnungen sind ‚göttliche J.', u. die liturgischen Weihen bewirken auf verschiedene Weise eine heiligende Hinführung unter das göttliche J. (eccl. hier. 1, 2; 4, 8; 5, 7 [PTS 36, 65. 101. 114]). Der Areopagite wurde vermutlich der wichtigste Vermittler einer amtstheologischen Anwendung des Begriffs an das lat. MA: Wenn Giotto in der Basilica S. Francesco zu Assisi den Hl. Franziskus darstellt, wie ihm ein reales J. auf die Schulter gelegt wird, so ist mit diesem Bild vom J. monastischen Gehorsams wohl auch ein J. kirchlichen Gehorsams gemeint. Das dem Bischof bei seiner Ordination aufgelegte Evangeliar wird, vor allem im Westen, als das J. des Evangeliums gedeutet (vgl. A. Santantoni, L'ordinazione episcopale [Roma 1976] 146). Bei den hochmittelalterl. Liturgikern gilt die Stola als Symbol des Amtes u. wird als J. bezeichnet. Gebete beim ersten Anlegen der Stola nehmen Bezug auf das sanfte u. leichte J. Christi (vgl. J. Braun, Die liturgische Gewandung im Occident u. Orient [1907] 716/8). Um diese Zeit (frühes 13. Jh.) war die altchristl., zumal vom oriental. Mönchtum, aber auch von Augustin bedachte heilsgeschichtliche J.-Tradition weithin vergessen; es setzte sich wieder die schon in der Antike stets starke Sklaven-J.-Metaphorik durch. Das zeigt eine westl. Missionspraxis: J. wird nur noch Ausdruck einer sozialen Ethik. So sollen zB. die militärisch, kreuzzugsartig unterworfenen Baltenvölker das ‚J. des Christentums' u. damit einen dauerhaften politischen Frieden annehmen (Heinrich v. Lettland [12./13. Jh.], Chronicon Livoniae 12, 6 [64 Arbusow / Bauer[2]]; vgl. 14, 11 [85]). J. kann nun auch machtpolitisch durchzusetzende Unterordnung unter das iugum disciplinae Christianae meinen (ebd. 27, 2 [195]), u. das ‚leichte J.' auf den Schultern der Neugetauften kann als schonende Erhebung eines Zehnten von den Unterworfenen mit Mt. 11, 28/30 gerechtfertigt werden (29, 3. 5 [209. 212]).

Die überwiegend die Bibelwissenschaften berücksichtigende Literaturliste zeigt, daß es eine umfassende Begriffsgeschichte, zumal zum J. in der patristischen Zeit, bisher nicht gibt. Vf. dankt Ch. Picker für das Aufsuchen zahlreicher Stellen.

J. B. Bauer, Das milde J. u. die Ruhe. Mt. 11, 28/30: TheolZs 17 (1961) 99/106. – H. Bénichou-Safar, Le rite d'entrée sous le joug: RevHistRel 210 (1993) 131/43. – G. Bertram, Art. ζυγός, ἑτεροζυγέω A. ζυγός in LXX: ThWbNT 2 (1935) 898/900. – H. D. Betz, The logion of the easy yoke and of rest: JournBiblLit 86 (1967) 10/24. – A. D. de Conick, The yoke saying in the Gospel of Thomas 90: VigChr 44 (1990) 280/94. – G. Dalman, Arbeit u. Sitte in Palästina 2 (1932) 93/105. – U. Luck, Weisheit u. Christologie in Mt. 11, 25/30: Wort u. Dienst 13 (1975) 35/51. – K. H. Rengstorf, Art. ζυγός, ἑτεροζυγέω B. ζυγός im NT: ThWbNT 2 (1935) 900/4. – W. Schenk, Art. ζυγός: ExegWbNT 2 (1981) 258f. – H. Schmoldt, Art. ʿol: ThWbAT 6 (1989) 79/83. – A. Stuiber, ‚Das ganze J. des Herrn' (Did. 6, 2f): StudPatr 4 = TU 79 (1961) 323/9. – Ch. L. Tyer, The yoke in ancient Near Eastern, Hebrew and NT materials, Diss. Vanderbilt (1963). – K. Weiss, Art. φορτίον: ThWbNT 9 (1973) 87f. – W. Zwickel, moṭah = ‚J.haken': Biblische Notizen 57 (1991) 37/40.

Reinhart Staats.

Joel.

A. Jüdisch. I. Altes Testament. Über die Person J.s (Yôʼēl, ‚Jahwe ist Gott‘) ist außer seinem Namen u. dem seines Vaters Petuel (LXX: Βαθουηλ, Vulg.: Phatuel), die Joel 1, 1 genannt werden, fast nichts bekannt. Aus ebd. 1, 9. 13. 16; 2, 1. 15; 3, 5; 4, 1. 16f. 20f läßt sich lediglich noch Jerusalem als wahrscheinlicher Wirkungsort des Propheten erschließen. Die Datierung des J.buchs, das im hebr. Kanon an 2., in der LXX an 4. Stelle der zwölf kleinen Propheten steht, ist in der Forschung umstritten (Jeremias 91f). Die meisten heutigen Exegeten plädieren für einen nachexilischen Ansatz u. datieren J. auf Grund inhaltlicher, traditionsgeschichtlicher u. sprachlicher Argumente in die 1. H. des 4. Jh. vC. (Wolff 2/4). Die literarische Einheit des J.buchs ist dagegen heute im wesentlichen unbestritten. Als redaktioneller Einschub gilt Joel 4, 4/8; ob auch ebd. 4, 18/21 ganz oder teilweise als Nachtrag eines Redaktors zu betrachten ist oder von J. selbst später eingefügt wurde, bleibt unsicher (Jeremias 94; Wolff 7). Die Fülle von wörtlichen Übereinstimmungen u. Anspielungen, die durch die Art ihrer Verwendung auf eine freie u. selbständige Arbeitsweise schließen lassen, zeigt eine intensive Vertrautheit des J. mit der älteren Prophetenliteratur (vgl. Joel 1, 15 mit Jes. 13, 6 u. Hes. 30, 2f; Joel 2, 1f mit Zeph. 1, 14f; Joel 2, 3b mit Jes. 51, 3a; Joel 2, 11b mit Mal. 3, 2. 23; Joel 2, 13f mit Jon. 3, 9 u. 4, 2; Joel 2, 20 mit Jer. 1, 14f; 4, 6; 6, 1. 22 u. Hes. 38, 6. 15 u. 39, 2; Joel 2, 27 mit Jes. 45, 5. 18 u. 46, 9; Joel 3, 5 mit Obd. 17; Joel 4, 10 mit Jes. 2, 4 u. Mich. 4, 3; Joel 4, 16 mit Amos 1, 2 etc.; Wolff 10f). Das aus der prophetischen Tradition (Zeph. 1f; Jes. 13; Hes. 30; Obd.; Mal. 3) übernommene Hauptthema seiner Verkündigung ist der nahe bevorstehende Tag Jahwes (Joel 1, 15; 2, 1. 11; 3, 4; 4, 14), der zunächst in seiner gerichts-, dann aber auch in seiner heilsprophetischen Dimension vorgestellt wird. Als Einstieg in den gerichtsprophetischen Teil (ebd. 1, 2/2, 17) dient J. eine aktuelle Naturkatastrophe (Heuschreckenplage u. Dürre ebd. 1, 4/12; vgl. M. Weber, Art. Heuschrecke: o. Bd. 14, 1237f), die ihm zusammen mit der aus ihr resultierenden wirtschaftlichen Not Anlaß zum Buß- bzw. Umkehraufruf gibt (Joel 1, 13/20). Diese aktuelle Notlage wird im folgenden als Vorankündigung der eschatologischen Katastrophe vorgestellt, die am Tag Jahwes in Gestalt eines von Jahwe selbst angeführten Heeres fremder Völker über Juda hereinbrechen werde (ebd. 2, 1/11). In dieser Situation ruft J. das Volk erneut zu Umkehr u. Buße auf. Die Wendung zum heilsprophetischen Teil (2, 19/4, 21), der in einem doppelten Erweiswort entfaltet wird (H. W. Wolff, Die Botschaft des Buches J. [1963] 7), bringt Joel 2, 18: Zunächst wird dem Volk die Erhörung seiner Klage durch Jahwe u. die Rettung aus der vorläufigen Notlage zugesagt (ebd. 2, 19/27). Aber Jahwes Erbarmen u. Heilszusage reichen noch weiter. Er wird seinen ‚Geist ausgießen über alles Fleisch‘ (3, 1), u. auch die eschatologische Katastrophe wird abgewendet werden. Der Tag Jahwes wird nicht zur Vernichtung, sondern zur Rettung für Juda (3, 5); die feindlichen Völker dagegen werden vernichtet (4). Indem J. die gerichts- u. die heilsprophetische Dimension der Jahwe-Tag-Prophetie miteinander verbindet, steht er am Beginn der *Apokalyptik (Wolff 15f; *Johannes-Apokalypse). Die ‚nahezu vollendete Symmetrie der beiden Teile‘ um die Achse Joel 2, 18 (Wolff 6), eine Orientierung am zweigliedrigen Schema der Klageliturgie eines Fasttages, das in doppeltem Kursus durchlaufen wird (Jeremias 93), die Verwendung der prophetischen Tradition sowie vielfältige interne terminologische Bezüge (vgl. Joel 1, 14 mit 4, 9; 1, 15 u. 2, 1b/2a mit 4, 14; 2, 1b mit 3, 4b; 2, 3 mit 3, 5; 2, 10a mit 4, 16a; 2, 10b mit 4, 15; 2, 11a mit 3, 4b; 2, 16 mit 4, 11; 2, 17 mit 4, 2) erweisen das J.buch als eine kunstvolle literarische Komposition. J. aktualisiert mit dieser ‚gelehrten Prophetie‘ (Wolff 12) alte prophetische Verkündigung u. will aus selbstgefälliger ‚Tora-Genügsamkeit aufschrecken‘ (ders., Botschaft aO. 8). – Zur unterschiedlichen Kapiteleinteilung von hebräischem Text, LXX u. Vulg. E. Nestle: ZAW 24 (1904) 122/7. Die Verse 3, 1/5 werden zT. noch dem 2. Kap. zugeschlagen. – Zur arab. J.übersetzung Merx 209/15.

II. Frühjudentum. In den rabbin. Schriften wird das Wirken J.s unterschiedlich datiert. Mehrfach (Midraš Sam. 1, 6 [45 Buber]; Ruth Rabbah 4, 3 zu Ruth 2, 1 [nach H. Freedman / M. Simon (Hrsg.), Midraš Rabbah 8, 1³ (London 1961) 51f; dt.: Wünsche, BR 3, 3, 32]; Midraš Ps. 80, 1 [361 Buber; dt.: Wünsche, Midr. 2, 32]) findet sich die Identifizierung des Propheten mit J., dem Sohn Samuels (1 Sam. 8, 2), bzw. die Identifizierung Petuels (Joel 1, 1) mit Samuel (Num. Rabbah

10, 5 zu Num. 6, 2 [9, 249f Mirkin; dt.: Wünsche, BR 4, 1, 219]; vgl. L. Ginzberg, The legends of the Jews 6[5] [Philadelphia 1968] 229_{46}). Seder ʻOlam 20 nennt J., Nahum u. Habakuk als Zeitgenossen des Manasse (nach Ginzberg aO. 314_{56}. 373_{100}; vgl. Wünsche 8; Merx 2), u. Pesiqta R. Kahana 16, 8 (1, 274 Mandelbaum) werden J., Amos, Zephanja, Haggai, Sacharja, Maleachi, Ezechiel u. Jeremia als die acht nachexilischen Propheten bezeichnet; eine andere Lesart nennt statt J. u. Jeremia Micha u. Habakuk (Ginzberg aO. 314_{56}). Möglicherweise deutet bTaʻanit 5a auf eine Datierung J.s in die Zeit der siebenjährigen Hungersnot unter Joram (2 Reg. 8, 1/3; vgl. Wünsche 18); dieser zeitliche Ansatz findet sich explizit in einer von Ginzberg aO. 4[6] (1954) 190f mitgeteilten jüd. Legende. Von einigen Ausnahmen abgesehen wird Joel 1/2, 17 in den rabbin. Schriften wörtlich oder historisch verstanden, ebd. 2, 18/4, 21 dagegen auf das messianische Zeitalter gedeutet. Ebd. 1, 4 wird in bTaʻanit 5a auf eine wirkliche Heuschreckenplage bezogen, die zusammen mit einer Dürre eine *Hungersnot hervorruft (zu einer Beschreibung der Heuschreckenarten [Joel 1, 4; 2, 25] in der rabbin. Literatur Ginzberg aO. 6[5], 314_{56}); diese wird jedoch durch eine wunderbare Beschleunigung der Getreidereifung, bedingt durch reichen Regen (Joel 2, 23), abgewendet. In jŠeqalim 6, 2, 50a; jTaʻanit 1, 2, 64a wird der gleiche Wunderbericht, jedoch ohne Verwendung von Joel 1, 4, als Vorausdeutung auf eine übernatürliche Fruchtbarkeit in messianischer Zeit interpretiert, ähnlich Joel 2, 22 in jŠebiʻit 4, 10, 35c (Strack / Billerb. 4, 2[5], 950). Lev. Rabbah 5, 3 (1, 56 Mirkin; dt.: Wünsche, BR 5, 1, 34) deutet Joel 1, 6: ‚denn ein Volk ist eingefallen in mein Land‘, auf das Heer Sanheribs. Joel 2, 20 wird in bSukkah 52a auf die messianische Zeit bezogen (Wünsche 219f; Rahmer 633 nr. 11). Auch die Verheißung der Geistausgießung (Joel 3, 1f) geht nach der Vorstellung der rabbin. Literatur im Zeitalter des Messias in Erfüllung, u. zwar immer, wie bei J. selbst, in partikularistischem Sinn (Wünsche 250). Der Geist wird als Geist der Prophetie verstanden, der in dieser Welt nur wenigen, den Propheten, in der zukünftigen Welt aber dem ganzen Gottesvolk zuteil wird (Midraš Ps. 14, 6 [114 Buber; dt.: Wünsche, Midr. 1, 117]; Tanḥuma 34, 16 [2, 66b Zundel]; Num. Rabbah 15, 25 zu Num. 11, 17 [10, 159 Mirkin; dt.: Wünsche, BR 4, 1, 413]; Tanḥuma zu Gen. 41, 1/44, 17 § 4 [1, 2, 192 Buber; dt.: H. Bietenhard, Midrasch Tanḥuma B 1 (1980) 222] u. zu Num. 8, 1/ 12, 16 § 28 [2, 3, 61 Buber; dt.: Bietenhard aO. 2 (1982) 278]). In Dtn. Rabbah 6, 14 zu Dtn. 24, 9 (11, 107 Mirkin; dt.: Wünsche, BR 3, 2, 83) wird der Geist mit der göttlichen Gegenwart (šĕḵînā) identifiziert, die in messianischer Zeit zu Torakenntnis u. Frieden führt. Midraš Lament. 2, 4; 4, 11 (112. 148 Buber; dt.: Wünsche, BR 2, 3, 108. 139f) nennt Joel 3, 1f unter den vier ‚Ausgießungen zum Guten‘ (Sach. 12, 10; Joel 3, 1f; Hes. 39, 29), denen die vier ‚Ausgießungen zum Schlimmen‘ (Jes. 42, 25; Hes. 9, 8; Lament. 2, 4; 4, 11) gegenübergestellt werden. Pesiqta R. Kahana 7, 11 (1, 133 Mandelbaum), Pesiqta Rabbati 17, 8 (90b Friedmann; engl.: W. G. Braude, Pesikta Rabbiti [New Haven / London 1968] 1, 375), Tanḥuma 14, 4 (1, 79b Zundel) u. Tanḥuma zu Ex. 10, 1/13, 16 § 6 (2, 1, 44 Buber; dt.: Bietenhard aO. 1 [1980] 336) deuten die Vorzeichen in Joel 3, 3 als gegen Edom (Rom) gerichtet (Strack / Billerb. 2[5], 615/7; dort weitere Details zu Joel 3 in der rabbin. Literatur); die Zeichen aus ebd. 3, 4 werden in der Himmelfahrt des Moses (10, 5 [492 Rießler]) mit dem Weltgericht in Verbindung gebracht. Joel 4, 13 (Midraš Ps. 8, 1 [73 Buber; dt.: Wünsche, Midr. 1, 74]; Cant. Rabbah 8, 14, 1 [nach Freedmann / Simon aO. 9, 2[3] (1961) 327; dt.: Wünsche, BR 2, 1, 194]; vgl. Strack / Billerb. 4, 2[5], 859f) u. Joel 4, 18 (Gen. Rabbah 51, 8 zu Gen. 19, 34 [2, 224 Mirkin; dt.: Wünsche, BR 1, 2, 244]; Tanḥuma zu Gen. 6, 9/11, 32 § 21 [1, 2, 51 Buber; dt.: Bietenhard aO. 1 (1980) 59]; Lev. Rabbah 12, 5 zu Lev. 10, 9 [1, 136 Mirkin; dt.: Wünsche, BR 5, 1, 83]; Cant. Rabbah 1, 44 zu Cant. 1, 8 [nach Freedman / Simon aO. 64f; dt.: Wünsche, BR 2, 1, 37]; Koh. Rabbah 11, 1, 1 [nach Freedman / Simon aO. 8, 2[3] (1961) 288; dt.: Wünsche, BR 1, 1, 146]; Midraš Ps. 13, 4 [111 Buber; dt.: Wünsche, Midr. 1, 113]; vgl. Strack / Billerb. 4, 2[5], 952) werden ebenfalls messianisch gedeutet u. Midraš Prov. 10 (81 Visotzky; vgl. Wünsche 329) nennt, wie schon Apc. Esr. gr. 3, 6 (129f Rießler), das Tal Josaphat (Symbolname: ‚Jahwe richtet‘ [Joel 4, 2. 12]) als Ort des Weltgerichts. – Zu den jüd. Traditionen im J.kommentar des Hieronymus s. Rahmer; Merx 207. – Vielleicht geht der in der Qumrangemeinde gebräuchliche Titel ‚Lehrer der Gerechtigkeit‘ auf Joel 2, 23 (masoretischer

Text) u. Hos. 10, 12 zurück (C. Roth, The teacher of righteousness and the prophecy of J.: VetTest 13 [1963] 91/5; dagegen Wolff 75f). – Im Targum Jonathan zu J. finden sich nur wenige Abweichungen gegenüber dem masoretischen Text (A. Sperber, The Bible in Aramaic 3 [Leiden 1962] 410/6; vgl. Merx 208f; K. J. Cathcart, J.: M. McNamara [Hrsg.], The Aramaic Bible 14 [Edinburgh 1989] 63/73; Y. Komlosh, The exegetical method in Targum to J.: M. Cogan [Hrsg.], Beer-Sheva 2, Festschr. S. Abramsky [Jerusalem 1985] 131/5). Der Tag Jahwes in Joel 2, 11; 3, 4 u. 4, 14 ist durch den Zusatz ‚der dereinst von Jahwe kommen wird' eindeutig eschatologisch gedeutet (Merx 208). Einen völlig neuen Sinn erhält Joel 2, 14: Im Targum ist nicht mehr von der Reue Jahwes, sondern von der des sündigen Menschen die Rede; die Segensverheißung für das Gottesvolk als Ganzes wird zur Zusage von Sündenvergebung u. Trost für den individuellen Menschen; daß im zweiten Teil des Verses dem Gebet an sich der gleiche Stellenwert zuerkannt wird wie einem mit Opfern im Tempel verbundenen Gebet, deutet auf eine Anpassung an die Zeit nach der Tempelzerstörung, in der die Opfer durch das Gebet ersetzt wurden (Merx 208). Joel 2, 20. 25 wird im Targum so verändert, daß keinerlei Bezug zu einer Heuschreckenplage mehr zu erkennen ist: der ‚Feind aus dem Norden' in Joel 2, 20 wird konkret als ‚das Volk, das von Norden kommt' gefaßt, die vier Heuschreckennamen in Joel 2, 25 werden durch ‚Völker u. Zungen, Herrschaften u. Königreiche' ersetzt (Merx 208f). Schließlich wird in der für Targumim typischen Weise in Joel 4, 17. 21 die einfache Tätigkeit des Wohnens auf Zion nicht von Jahwe direkt, sondern von seiner Gegenwart (šĕḵînâ) ausgesagt. – Zur jüd. J.exegese des MA s. Merx 215/305; G. Widmer, Die Kommentare von Raschi, Ibn Esra, Radaq zu J. (Basel 1945). – Im synagogalen Gottesdienst wurden nach dem Zeugnis des dreijährigen paläst. Lesezyklus folgende Haftarot aus J. gelesen: Joel 3, 3/4, 16 (oder 18) zur Toralesung Ex. 7, 8; Joel 4, 13/21 zu Lev. 23, 9; ein Abschnitt beginnend mit Joel 2, 16 zu Num. 11, 16; zu Num. 25, 1 ein Abschnitt, der mit Joel 4, 18 beginnt u. die ersten Verse des Amosbuchs einschließt (Seder 50. 95. 110. 120 [Ch. Perrot, La lecture de la Bible dans la synagogue (Hildesheim 1973) 62. 71. 75. 79]; vgl. ders., The reading of the Bible in the ancient synagogue: M. J. Mulder [Hrsg.], Mikra [Assen / Maastricht 1988] 142f). Darüber hinaus macht es Pesiqta Rabbati 40f (172a/b Friedmann; engl.: Braude aO. 2, 699/733) wahrscheinlich, daß die Haftara am 1. Tischri, dem Fest Rosch Ha-Schana, mit Joel 2, 1 begann (M. Bergman, The triennial haftarot and the perorations of the midrashic homilies: JournJewStud 32 [1981] 76. 81); Pesiqta R. Kahana 25, 3 (2, 351 Mandelbaum) zitiert Joel 2, 11 ebenfalls zum Fest Rosch Ha-Schana (Perrot aO. 256_3).

B. Christlich. I. Neues Testament. Im NT wurde besonders Joel 3 rezipiert. So ist eine der ältesten Bezeichnungen der Christen wahrscheinlich von Joel 3, 5a LXX: πᾶς, ὃς ἂν ἐπικαλέσηται τὸ ὄνομα κυρίου, σωθήσεται, beeinflußt, wobei κύριος, das die LXX für hebräisch Jahwe setzt, eindeutig auf Christus bezogen wird (Rom. 10, 12; 1 Cor. 1, 2; 2 Tim. 2, 22; Act. 9, 14. 21; 22, 16; vgl. Kerrigan, Sensus 297f; Wolff 83). Indem er πᾶς universal interpretiert, verwendet Paulus Joel 3, 5a LXX als Beleg für die *Gleichheit von Juden u. Griechen (Rom. 10, 12f) u. begründet mit diesem Zitat ‚eine wesentliche Entscheidung der frühen Christenheit' (Wolff, Botschaft aO. [o. Sp. 390] 44); auch er deutet κύριος dabei ausschließlich auf Christus (ebd.). Das ausführliche Zitat von Joel 3, 1/5a LXX in der Pfingstrede des Petrus (Act. 2, 17/21), das in der nicht-westl. Rezension der Apostelgeschichte explizit als J.text gekennzeichnet ist (Act. 2, 16; E. Haenchen, Die Apostelgeschichte = MeyersKomm 3^{16} [1977] 180_{13}), deutet das ekstatische Verhalten der Christen (Act. 2, 6/13) als Erfüllung der Prophetie J. (Haenchen aO. 180). Der Text der Apostelgeschichte zeigt gegenüber der LXX einige charakteristische Abweichungen, zT., um das J.zitat an die aktuelle Situation anzupassen (alle Details ebd. 181). Die in der westl. Rezension das μετὰ ταῦτα (Joel 3, 1) der LXX ersetzende Wendung ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις (Act. 2, 17) ist wahrscheinlich sekundär, denn ‚nach der lukanischen Theologie bricht mit der Geistausgießung noch nicht die Endzeit an' (Haenchen aO. 181; dagegen Kerrigan, Sensus 299f). Act. 2, 33 zeigt Christus als den, der den Geist ausgießt (Wolff, Botschaft aO. 45). Act. 2, 21 ist mit κύριος wiederum Christus gemeint (Haenchen aO.), u. mit dem aus Joel 3, 5bβ u. Jes. 57, 19 zusammengesetzten Zitat in Act. 2, 39 wird auch hier die Verheißung

universalisiert (Wolff 83f). Zur Verwendung von Joel in Act. 2 vgl. auch van de Sandt; zu möglichen Spuren midraschischer Exegese in Act. 2 E. E. Ellis, Prophecy and hermeneutic in early Christianity (Tübingen 1978) 198/205. Darüber hinaus hat besonders die *Joh.-Apokalypse Elemente aus dem J.buch aufgenommen. So verbindet Apc. 9, 1/12 Anklänge an die ägypt. Heuschreckenplage (Ex. 10, 12/20) mit Elementen der Plage bei J. (vgl. Apc. 9, 2 mit Joel 2, 10; Apc. 9, 7 mit Joel 2, 4; Apc. 9, 8 mit Joel 1, 6; Apc. 9, 9 mit Joel 2, 5; vgl. Weber aO. [o. Sp. 389] 1244f; O. Böcher, Art. Joh.-Apokalypse: u. Sp. 617; Bergler 289/92); Apc. 6, 12 nimmt die Vorzeichen aus Joel 2, 10; 3, 4 auf; Apc. 6, 17 orientiert sich bei der Gestaltung des Jahwe-Tag-Themas an Joel 2, 11; 3, 4 (E. Lohmeyer, Die Offenbarung des Joh. = HdbNT 16[3] [1970] 64/7; Bergler 288), u. Apc. 14, 14/20 ist in seiner eschatologischen Ernte- u. Weinlesemetaphorik, ähnlich wie Mc. 4, 29, von Joel 4, 13 beeinflußt (Lohmeyer aO. 127/9).

II. Patristik. a. Frühchristliche Joelkommentare. 1. Bestand u. Einleitungsfragen. Nach dem Zeugnis des Eusebius (h. e. 6, 36, 2 [GCS Eus. 2, 2, 590]) u. des Hieronymus (vir. ill. 75 [TU 14, 1, 41]; ep. 33, 4 [CSEL 54, 255]) verfaßte Origenes einen Kommentar zum Dodekapropheton, der jedoch heute verloren ist; er entstand vermutlich nach 244 (Bardenhewer 2, 144). In POxy. 1601 (Ende 4. / Anfang 5. Jh.; J. van Haelst, Catal. des papyrus litteraires juifs et chrétiens [Paris 1976] nr. 692 mit Lit.), der Joel 1, 6/8 behandelt, fand R. Reizenstein, Origenes u. Hieronymus: ZNW 20 (1921) 90/3 auffällige Parallelen zur Exegese derselben Stelle im J.kommentar des Hieronymus; er glaubte daher, in diesem Papyrus ein Stück der Hauptquelle des Hieronymus-Kommentars gefunden zu haben, u. nahm an, daß es sich bei dieser Quelle um den J.kommentar des Origenes handelt. Folgt man diesen Überlegungen, so ist mit POxy. 1601 ein Frg. des ansonsten verlorenen J.kommentars des Origenes (ClavisPG 1444) erhalten. – Hieronymus vollendete seinen J.kommentar (ClavisPL[3] 589; vgl. Merx 156/68) nicht vor Herbst 406 u. widmete ihn zusammen mit den Kommentaren zu Hosea u. Amos seinem Freund Pammachius, dem Schwiegersohn der Paula (M. Adriaen: CCL 76, V). Vermutlich hat er, wie in einigen Kommentaren zu anderen kleinen Propheten erwähnt (ebd. Vf), auch hier den Kommentar des Origenes als Hauptquelle benutzt. Außerdem finden sich zahlreiche Stellen, an denen Hieronymus jüdische Traditionen verwendet (Rahmer; Merx 207). Er legt seine iJ. 392 entstandene lat. Übersetzung des hebr. J.textes aus (vgl. B. Kedar-Kopfstein, The Hebrew text of J. as reflected in the Vulgate: Textus 9 [1981] 16/35) u. bietet gleichzeitig den Text der LXX in lateinischer Übersetzung (G. Grüzmacher, Hieronymus 3 [1908] 102f; vgl. O. Procksch, Die Septuaginta Hieronymi im Dodekapropheton [1914]). Zum Charakter der Exegese E. Dassmann, Art. Amos: RAC Suppl. 1, 340f. – Der Dodekaprophetonkommentar Cyrills v. Alex. (ClavisPG 5204; vgl. Dassmann aO. 343f; zum J.kommentar Merx 152/5) entstand wohl nach seinen Werken De adoratione et cultu in spiritu et veritate u. Glaphyra, aber vor 429 (Kerrigan, Cyril 13f). Cyrill weist darauf hin, daß er die Werke früherer Kommentatoren ausführlich studiert habe, ohne jedoch Namen zu nennen (in Hos. comm. praef.: 1, 1, 7/13 Pusey). Zu diesen Vorgängern gehörte auf Grund auffälliger Übereinstimmungen u. Ähnlichkeiten wahrscheinlich Hieronymus (zu Parallelen in den J.kommentaren Abel 110. 216f; Kerrigan, Cyril 435/9). Jedoch könnten sich diese Parallelen auch dadurch erklären, daß sowohl Hieronymus als auch Cyrill den Kommentar des Origenes als Hauptquelle benutzt haben (Abel 94). Der Bibeltext Cyrills stimmt weitgehend mit der alex. Textform überein (Kerrigan, Cyril 250/3; J. Ziegler, Beiträge zum griech. Dodekapropheton: NachrGöttingen 1943, 408; ebd. 409f Liste mit Verbesserungsvorschlägen des J.textes gegenüber Puseys Ed.). – Von Hesychius v. Jerus. stammt ein Kommentar zu den zwölf kleinen Propheten (ClavisPG 6558), der bisher nicht genau datiert werden konnte (Y.-M. Duval, Le livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine 2 [Paris 1973] 446). Wie aus dem Prolog (ClavisPG 6556) hervorgeht, bot er den Bibeltext in Sinnzeilen (στίχοι) abgeteilt u. daneben kurze, meist allegorisierende Scholien zur Erklärung schwieriger u. dunkler Stellen (prooem. proph. [PG 93, 1340C/41A]); diese Scholien weisen einige Gemeinsamkeiten mit der Exegese Cyrills u. Hieronymus' auf, was jedoch nicht auf eine direkte Abhängigkeit deuten muß, denn auch hier kann der Kommentar des Origenes als gemeinsame Quelle gedient haben. Ed. der J.-Scholien: M. Stark:

JbAC 37 (1994) 37/44; ausführliche Hss.-Liste: R. Mennes, Hesychius van Jerus., Diss. Gent (1971) 94/108 nr. 224/46. Ob auch die in den Hss. häufig zusammen mit dem Kommentar überlieferten kurzen Inhaltsangaben zu den zwölf Propheten (ClavisPG 6557; zu J.: PG 93, 1348f) von Hesychius stammen, ist umstritten (H. Lietzmann, Rez. M. Faulhaber, Hesychii Hierosolymitani interpretatio Isaiae prophetae: GöttGelAnz 163 [1901] 91/3). Zur sog. ps-hesychianischen Rezension der Vitae prophetarum (ClavisPG 6596) s. Th. Schermann, Propheten- u. Apostellegenden nebst Jüngerkatalogen des Dorotheus u. verwandte Texte = TU 31, 3 (1907) 19/21; vgl. u. Sp. 401. – *Ephraem Syrus zugeschriebene J.-Erläuterungen sind in der iJ. 861 von Severus, einem Mönch des Barbaraklosters bei Edessa, verfaßten Catene des Cod. Vat. syr. 103 (Kopie: Cod. Brit. Libr. Add. 12144; vgl. Merx 141) erhalten, wobei jedoch Quellen u. Echtheit noch unsicher sind (J. Melki, S. Ephrem le Syrien. Un bilan de l'édition critique: ParolOr 11 [1983] 84; R. Murray, Symbols of church and kingdom[2] [Cambridge 1977] 32_2). Der EphrSyrOp S 2, 249/54 edierte J.kommentar (vgl. Merx 142/6) ist aus dem Material dieser Catene zusammengestellt. – Theodors v. Mops. Kommentar zum Zwölfprophetenbuch (ClavisPG 3834; zum J.kommentar Merx 136/41), von dem lediglich ein Widmungsbrief bzw. eine Vorrede verloren zu sein scheint (Bardenhewer 3, 314f; vgl. F. A. Sullivan, The Christology of Theodor of Mops. [Rome 1956] 135/9), ist sein einziges fast vollständig in griechischer Sprache erhaltenes Werk (vgl. Dassmann aO. 342). Theodor beabsichtigt mit diesem Kommentar, der sehr wahrscheinlich unmittelbar nach seinem Psalmenkommentar entstand (J. Quasten, Patrology 3 [Utrecht 1960] 405), ein Muster zu bieten, wie ein Kommentar abgefaßt sein muß, zur Unterweisung nachfolgender Exegeten u. um diejenigen zu widerlegen, die ohne genaue Prüfung die Propheten auslegen (in Hos. comm. praef.: 1, 8/10 Sprenger; vgl. Merx 110). Als Bibeltext verwendet er im Zwölfprophetenkommentar fast ausschließlich die LXX in der lukianischen Rezension, die er für gleichwertig mit dem hebr. Urtext hält (H. N. Sprenger, Theodori Mops. commentarius in XII prophetas = GöttOrForsch 5, 1 [1977] 63. 72. 76). Zur exegetischen Methode Theodors s. Ch. Schäublin, Untersuchungen zu Methode u. Herkunft der Antiochen. Exegese = Theophaneia 23 (1974) 84/123. – Theodoret v. Cyrus hat für seine Ausführungen zum Dodekapropheton (ClavisPG 6208; vgl. Dassmann aO. 343; zum J.kommentar Merx 147/51; Ashby, Approach 47/9), die nach 431 u. nach seinem Hesekiel-, jedoch vor seinem Psalmenkommentar entstanden (ders., Theodoret 11; M. Brok, Touchant la date du commentaire sur le psautier de Théodoret de Cyr: RevHistEccl 44 [1949] 552/6), neben anderen besonders den Kommentar Theodors benutzt. Er wendet sich jedoch ausdrücklich gegen den Vorwurf, lediglich Kompilator zu sein (comm. in XII proph. prooem.: PG 81, 1548B). Als Textgrundlage benutzt Theodoret die lukianische LXX-Rezension, zieht aber, neben gelegentlicher Verwendung des syr. Textes, häufig die Übersetzungen des Symmachus, Theodotion u. Aquila heran (Ashby, Approach 41; ders., Theodoret 13/6). Seine Exegese versucht, zwischen den Extremformen historisch-grammatischer u. allegorischer Methode auszugleichen (ebd. 158). – Von Julian v. Aeclanum, der nach der Vertreibung von seinem Bischofssitz iJ. 418 in den Osten ging u. sich unter anderem bei Theodor v. Mops. aufhielt, ist ein Kommentar zu den Propheten Hosea, J. u. Amos überliefert (ClavisPL[3] 776; vgl. Dassmann aO. 341f; zum J.kommentar Merx 179/84), den er vermutlich nach seiner Rückkehr in den Westen verfaßte (Bouwman 79) u. der früher unter dem Namen Rufins lief. G. Morin, Un ouvrage restitué à Julien d'Eclanum: RevBén 30 (1913) 1/24 gelang die Zuweisung an Julian, die allgemeine Anerkennung fand (Bouwman 8). Julian hatte den Plan, alle zwölf kleinen Propheten zu kommentieren (in Hos. comm. praef.: CCL 88, 115, 23/7), ist jedoch wahrscheinlich nie über Amos hinausgekommen (Bouwman 8). Er benutzte für seinen Kommentar den des Hieronymus (in Hos. comm. praef.: aO. 116, 48/53), dem er, trotz gelegentlicher antihieronymianischer Polemik (Merx 172), fast alles entnimmt, was er an historischen, topographischen u. realienkundlichen Nachrichten bietet (Bouwman 131); außerdem gibt er an, Joh. Chrysostomos u. Origenes gelesen zu haben (in Hos. comm. praef.: aO. 116, 43/8). Als textliche Grundlage des Prophetenkommentars benutzte Julian die Vulgata (ebd. [115f, 28/33]; vgl. L. De Coninck: CCL 88, XXVIII/XXX; Bouwman 61). Zur exegetischen Methode Julians ebd. 124/

35. – F. Diekamp, Analecta patristica = OrChrAnal 117 (Rom 1938) hat 95 Catenen-Frg. eines Hypatius zum Dodekapropheton zusammengestellt (ClavisPG 6807 [2]). Aus der großen Anzahl der überlieferten Bruchstücke schließt er, ‚dass es einen Kommentar zu den zwölf Propheten unter Hypatius Namen gegeben hat' (Diekamp aO. 122). Die Identifizierung des Autors mit Hypatius v. Ephesus (ebd. 122f) ist umstritten; als andere mögliche Vf. werden Hypatius v. Nicäa u. ein mit Theodoret v. Cyrus befreundeter Hypatius genannt (Duval aO. 444f). Die zehn zu J. erhaltenen Frg. beziehen sich auf Joel 1, 1/3 (4); 2, 10f. 13f. 18/20 u. 4, 4f (Diekamp aO. 134/7). – Um die Mitte des 9. Jh. verfaßte der Ostsyrer Išoʿdad v. Merv Kommentare zum AT u. NT in syr. Sprache (I. Ortiz de Urbina, Patrologia Syriaca[2] [Roma 1965] 217f; G. J. Reinink, Art. Ischoʿdad: LThK[3] 5, 612; zu dem von Išoʿdad benutzten Bibeltext s. C. Van den Eynde: CSCO 304/Syr. 129, XXIf). Entgegen nestorianischer Tradition nahm er dabei in die atl. Exegese auch allegorisierende Elemente auf. Als Hauptquelle seiner Interpretationen diente ihm Theodor v. Mops., den er zT. über längere Passagen hin exzerpiert. In seinem kurzen Kommentar zu J. (ebd. 98/103) erscheinen acht wörtliche Zitate aus Theodor, mindestens dreimal interpretiert er dem Sinn nach gleich (Diettrich LVII). Außerdem benutzte er im J.kommentar Ephraem Syrus, Ḥenana v. Adiabene u. Gabriel Qaṭraya (ebd.; vgl. Van den Eynde aO. IXf). – Hingewiesen sei noch auf den bisher weitgehend uned. Kommentar des Basileios v. Neopatrai (vermutl. 10. Jh.) zu sämtlichen Propheten (Cod. Patmiac. 31; Cod. Vat. gr. 1687; vgl. A. Rahlfs, Verzeichnis der griech. Hss. des AT = Mitt. Septuag. Untern. 2 [1914] 430; Prolog des Basileios: PG 111, 412/6; Prooemium eines Anonymus u. einige Exzerpte, jedoch nicht zu J.: A. Mai, Nova patrum bibliotheca 7, 1 [Roma 1854] VII/XII), mit dem er die Arbeit der Väter in der Erklärung der Propheten weiterführen u. Jesu Messianität gegenüber den Juden nachweisen wollte (vgl. Krumbacher[2] 131; G. Podskalsky, Art. Basileios v. Neopatrai: LThK[3] 2, 71 [Lit.]). – Zu weiteren, heute verlorenen Dodekaprophetonkommentaren Merx 111_1; zur J.auslegung des lat. MA sowie der Reformatoren ebd. 190/204. 296/444.

2. Inhaltliche Aspekte. Die frühchristl. Kommentatoren rechnen J. zu den ältesten Propheten. Diejenigen unter ihnen, die eine Datierung J.s vornehmen, ordnen ihn, zumeist auf Grund der Stellung im hebr. Kanon, als Zeitgenossen Hoseas bzw. Hoseas u. Amos' ein (Theod. Mops. in Joel comm. praef.: 79, 28/30 Sprenger; Theodrt. in Joel comm. praef.: PG 81, 1633A; Hieron. comm. in Joel 1, 1 [CCL 76, 161, 34/7]; Cyrill. Alex. in Joel comm.: 1, 287, 4/8 Pusey; Išoʿdad Meruens. in Joel comm. praef. [CSCO 304/Syr. 129, 98, 10f]). Auch Julian v. Aeclanum nennt diesen zeitlichen Ansatz des Propheten, empfiehlt aber eine Überprüfung (in Joel comm. praef.: CCL 88, 227). Hypatius, dessen zum J.buch erhaltene Frg. keine ausdrückliche Datierung bieten, greift vielleicht mit der Erwähnung der Hungersnot unter Joram (2 Reg. 8, 1/3) im Zusammenhang mit der Heuschreckenplage in Joel 1, 4 auf eine jüd. Tradition zurück (in Joel comm. frg. 2 [135 Diekamp]; vgl. o. Sp. 391). – Als Thema des J.buchs geben die Kommentare der Antiochener die assyr. u. babyl. Einfälle an (Ephr. Syr. comm. in Joel 1, 1 [EphrSyrOp S 2, 249]). Bei Theodor v. Mops. (aO. praef.: 79, 26/80, 4 Spr.) u. Theodoret v. Cyrus (aO. praef.: 1633AB) wird dies ergänzt durch den Kampf skythischer Völker, die mit Gog identifiziert werden, gegen die jüd. Restauration. Auch die übrigen Kommentatoren beziehen, sofern sie historisch deuten, die Prophezeiungen J.s vorwiegend auf die assyr. u. babyl. Einfälle. Die historischen Erklärungen des Hieronymus deuten Joel 4 im wesentlichen auf den röm.-jüd. Krieg unter Vespasian u. Titus. – Eine Deutung der vier Heuschreckennamen (Joel 1, 4; 2, 25) nach dem Literalsinn begegnet bei Theodoret v. Cyrus (aO. 1, 4 [1636C]), Cyrill v. Alex. (aO. 1, 1, 4 [1, 291, 14/6 P.]; vgl. ebd. 2, 4f. 15/7 [316, 4/17. 325, 10/2]), Julian v. Aeclanum (aO. 1, 4 [229]) u. Hypatius (in Joel comm. frg. 2 [135 D.]). Hieronymus bezeichnet die wörtliche Interpretation als jüdische Tradition, bezweifelt aber ihre Zulässigkeit, da sich darüber keine Nachricht in den Geschichtsbüchern finde (aO. 1, 6 [167, 227/34]; vgl. Rahmer 629 nr. 6). Außerdem werden die Heuschrecken auf Feindheere, die gegen Israel ziehen, bzw. auf deren Anführer bezogen. Dabei lassen sich zwei Reihen unterscheiden, eine antiochenische: Tiglatpileser, Salmanassar, Sancherib u. Nebukadnezar (Ephr. Syr. aO. 1, 4 [249]; Theod. Mops. aO. 1, 4 [81, 5/14]; Theodrt. aO. 1, 4 [1636BC]; Išoʿdad Meruens. aO. 1, 4

[98f]), u. eine alexandrin. Reihe: Salmanassar, Nebukadnezar, Antiochus Epiphanes (Cyrill v. Alex., Hesychius) bzw. Assyrer u. Babylonier, Meder u. Perser, Makedonier u. Diadochen (Hieronymus) u. Römer (Hieron. aO. 1, 4 [163, 96/112]; vgl. Rahmer 628 nr. 5; Cyrill. Alex. aO. 1, 1, 4 [1, 292, 15/293, 9 P.]; Hesych. Hieros. in Joel 2, 25 [Stark aO. (o. Sp. 396f) 42]). Auch diese Erklärung wird von Hieronymus als jüdische Tradition bezeichnet; er selbst bevorzugt jedoch eine Deutung besonders auf die Babylonier u. Chaldäer (aO. 1, 6 [167, 236/43]; vgl. Rahmer 629f nr. 6). Darüber hinaus werden die Heuschrecken von Hieronymus (aO. 1, 4 [164f, 127/77]), Cyrill v. Alex. (aO. 1, 1, 4 [293, 10/28]) u. Julian v. Aeclanum (aO. 2, 4/11 [240f]) im sensus moralis auf die die Seele heimsuchenden Leidenschaften bezogen, u. Hesychius v. Jerus. interpretiert die Heuschreckennamen als ἡ ἰουδαικὴ ἀσέβεια, ἡ ἁρπαγή, ἡ γαστριμαργία u. ὁ τῶν ἡδονῶν σκώληξ (aO. 1, 4 [Stark aO. 38]); eine ähnliche Deutung findet sich Greg. M. moral. 33, 37, 65f (CCL 143B, 1728f). – Der ‚Feind aus dem Norden' (Joel 2, 20) wird entweder auf wirkliche Heuschrecken gedeutet (Cyrill. Alex. aO. 2, 2, 18/20 [327, 10/3]; Iulian. Aeclan. aO. 2, 19f [244]; Hieron. aO. 2, 18/20 [187, 404/10] bietet die Beschreibung einer wirklichen Heuschreckenplage [vgl. Weber aO. (o. Sp. 389) 1245]) oder auf assyrische bzw. assyrische u. babylonische Feindheere bezogen, zT. in Kombination mit Gog u. Magog (Hieron. aO. 2, 18/20 [186/8]; Cyrill. Alex. aO. 2, 2, 18/20 [327, 8/10. 328, 10/329, 9]; Hesych. Hieros. aO. 2, 20 [41]; Ephr. Syr. aO. 2, 20 [252]; Hypat. aO. frg. 8 [136 D.]; Išoʿdad Meruens. aO. 2, 20 [101]). Bei Hypatius (aO. frg. 8 [136]) u. Cyrill v. Alex. (aO. 2, 2, 18/20 [329, 10/24]) findet sich neben der Feindheerinterpretation auch eine Deutung auf den Satan. – Bei der Interpretation von Joel 3 kommt kaum einer der frühchristl. Kommentatoren an einer Deutung auf das Pfingstfest vorbei, die durch das Zitat in Act. 2, 17/21 (vgl. o. Sp. 394) vorgegeben ist (Hieron. aO. 2, 28/32 [192f, 615/30]; Cyrill. Alex. aO. 2, 2, 28f [335, 4/336, 9]; Theod. Mops. aO. 2, 28/32 [96, 14/97, 9]; Theodrt. aO. 2, 28f [1653A]; Iulian. Aeclan. aO. 2, 28/31 [247f, 394/432]; Išoʿdad Meruens. aO. 3, 1 [102, 10/4]); lediglich bei Ephraem (aO. 2, 28 [252]) u. Hesychius (aO. 3, 1 [42]) fehlt ein Hinweis darauf. Von Hieronymus (aO. 2, 28/32 [196f, 760/7]), Cyrill (aO. 2, 2, 28f [339, 10/340, 4]) u. Hesychius (aO. 3, 1f [42]) wird der universale Charakter der Geistausgießung betont. Cyrill bietet zu Joel 3, 1f einen kurzen Abriß der Heilsgeschichte von Adam über den Sündenfall u. Christus als den zweiten Adam bis zum Pfingstfest, an dem der erhöhte Christus den Geist ausgießt (aO. 2, 28f [337, 10/339, 10]; vgl. R. L. Wilken, Judaism and the early Christian mind [New Haven 1971] 139/41). Darüber hinaus geben einige Kommentare auch historische Interpretationen von Joel 3, 1f. Die Zeichen aus ebd. 3, 3f werden historisch gedeutet oder auf die erste bzw. zweite Parusie bezogen. Für die Rettung in 3, 5 finden sich historische, ekklesiologische u. eschatologische Deutungen. Für Hieronymus ist die Chronologie von Joel 3 problematisch: deutet man durchgehend auf die erste Parusie, gerät die Reihenfolge von Auferstehung u. Pfingsten durcheinander, interpretiert man alles eschatologisch, so ist der durch Act. 2, 17/21 bezeugte Bezug auf das Pfingstfest aufgegeben (aO. 2, 28/32 [196, 732/9; 198, 799/807]). Theodor v. Mops. entwickelt zu Joel 3 seine Theorie von den Schatten im AT: Das Gesetz ist ein Schatten (σκιά) aller zukünftigen Dinge; vieles im AT ist metaphorisch oder hyperbolisch, als Rätsel (ὡς αἰνίγματος), gesagt, dessen Wahrheit (ἀλήθεια) seine Verwirklichung (ἔκβασις) in Christus findet (aO. 2, 28/32 [96, 14/26]). – Joel 4 wird von Theodor v. Mops., Theodoret v. Cyrus, Cyrill v. Alex., Julian v. Aeclanum u. Išoʿdad v. Merv vorwiegend historisch gedeutet, Ephraem interpretiert in erster Linie eschatologisch, bietet aber auch einige historische Deutungen, Hieronymus liefert zu vielen Stellen sowohl historische als auch eschatologische Erklärungen, u. Hesychius v. Jerus. bietet im wesentlichen eschatologische, ekklesiologische u. christologische Deutungen. – Der Schluß des J.buchs (Joel 4, 17 [18]/21) wird von den frühchristl. Kommentatoren häufig ekklesiologisch interpretiert (Hieron. aO. 3, 18/21 [206/9]; Cyrill. Alex. aO. 2, 3, 17/21 [359/65]; Ephr. Syr. aO. 3, 18 [253f]; Theodrt. aO. 3, 20f [1661D/4A]; Iulian. Aeclan. aO. 3, 17/9 [257f]); einige Elemente ekklesiologischer Deutung finden sich auch bei Hesychius (aO. 4, 18/21 [44]). – Darüber hinaus bieten die Kommentare zu einzelnen Stellen immer wieder christologische, ekklesiologische, häresiologische oder moralische Erklärungen.

b. Schwerpunkte der Joelauslegung. 1. Vorbemerkungen. Datierung u. Person. In der Frühzeit finden sich nur geringe Spuren einer J.rezeption. Bei den Apostolischen Vätern fehlen eindeutige J.zitate ebenso wie im Barnabas- u. Diognetbrief. Von den frühchristl. Apologeten zitiert nur Theophilus v. Ant. Joel 2, 16f in einer Passage über die Gerechtigkeit (ad Autol. 3, 12, 6 [PTS 44, 112]), u. einmal benutzt Justin Joel 3, 1f im Dialog mit dem Juden Tryphon (dial. 87). Einen ähnlichen Eindruck vermitteln auch die apokryphen Schriften des 2. u. 3. Jh. Lediglich in der Ascensio Isaiae (2, 9; 4, 22; 6, 7 [Hennecke / Schneem.[5] 2, 550. 553f]) u. in 5 Esr. 1, 39 (ebd. 584) wird J. zusammen mit anderen Propheten erwähnt. Irenäus u. Tertullian benutzen J. bereits häufiger. Dennoch bleibt für die gesamte patristische J.rezeption festzustellen, daß es sich bei den in den Editionen annotierten Zitaten häufig nur um vage Anspielungen, die zT. auch auf andere Bibelstellen zurückgehen können, oder um wenig spezifische u. nicht sehr aussagekräftige Verwendungen handelt, die oft auf bloßen Wortassoziationen beruhen. – Auch die frühchristl. J.rezeption außerhalb der Kommentare bietet nur spärliche Informationen über Person u. Zeit des Propheten. Mehrfach findet sich eine Datierung J.s in die Zeit Jotams, des Sohnes Usijas, wo er als Zeitgenosse Hoseas, Michas u. Jesajas gewirkt haben soll (Clem. Alex. strom. 1, 118f; Hippol. chron. [GCS Hippol. 4, 98f]; Chron. pasch. 104 [PG 92, 280]; vgl. Aug. civ. D. 18, 27; Isid. praef. test. 64 [PL 83, 170]; dagegen wird J. Isid. orig. 5, 39, 14 zZt. Asas gleichzeitig mit Achias, Amos, Ieu [u. Azarias] angesetzt); auch die Chronik des Eusebius (in der Bearbeitung des Hieronymus) nennt J. als Zeitgenossen Hoseas u. Jesajas (GCS Eus. 7, 87a). Die Prophetiae ex omnibus libris collectae stellen fest, daß im J.buch Angaben zur Datierung fehlen (PL Suppl. 1, 1740). Hieronymus bietet im Liber interpretationis Hebraicorum nominum etymologische Erklärungen der Namen Petuel u. J.: Fathuhel latitudo dei vel aperiens deus. Iohel incipiens vel est deus vel dei (CCL 72, 124; vgl. comm. in Joel 1, 1 [76, 160f]; Rahmer 625/7 nr. 2f); die Etymologie zu J. findet sich ähnlich auch bei Isidor v. Sevilla (orig. 7, 8, 11). Die anonyme Schrift De inventione nominum unterscheidet ausdrücklich zwischen J., dem Propheten, u. J., dem Sohn Samuels (PL Suppl. 4, 2, 909). Nur die verschiedenen Rezensionen der apokryphen Vitae Prophetarum, die in ihrem Grundbestand vermutlich auf eine jüd. Quelle zurückgehen, bieten einige wenige Anmerkungen zur Person J., zT. verbunden mit Exkursen über den Inhalt seiner Prophetie. Danach soll J. in Betheron (andere Lesarten: Schermann aO. [o. Sp. 397] 50) im Gebiet des Stammes Ruben geboren sein, wo er auch starb u. begraben wurde (ebd. 48/50). Ähnliche Angaben finden sich auch bei Ephraem (in Joel comm. praef. [EphrSyrOp S 2, 249]) u. Isidor v. Sevilla (ort. et obit. 42 [PL 83, 144]; PsIsid. ort. et obit. 19 [ebd. 1279f]). Eine Tradition im ‚Bienenbuch‘ des Salomon v. Baṣra (13. Jh.), nach der J. von Ochozias mit einer Keule erschlagen wurde, beruht wahrscheinlich auf einer Verwechslung mit Amos (Schermann aO. 50f).

2. Umkehr, Fasten u. Buße (Joel 1, 13/5; 2, 12/7). Im Zusammenhang mit Umkehr, Fasten u. Buße sowie in bezug auf das Erbarmen Gottes wird J. häufig zitiert, ohne daß sich jedoch eine über den Literalsinn der Stelle hinausgehende Auswertung zeigt. Umkehr-, Fasten- u. Bußaufrufe erfolgen häufig mit Versen aus Joel 1, 13/5; 2, 12/7 (Lucif. reg. apost. 12 [CCL 8, 160f]; Greg. Naz. or. 16, 13 [PG 35, 952f]; PsAug. serm. Mai 171, 2 [PL Suppl. 2, 1267]; Cyrill. Alex. ep. pasch. 1, 2 [SC 372, 156]; Fulg. Rusp. ep. 4, 9; 7, 14 [CCL 91, 233. 250]; serm. 7, 5 [91A, 934]; Sever. Ant. hom. cath. 62 [PO 8, 271]; Eugipp. vit. Sev. 12, 2 [CSEL 9, 2, 29]). Die Worte des Propheten sind Anleitung zum gottgefälligen Fasten, das nicht Selbstzweck sein, sondern ‚geheiligt‘, d. h. mit guten Werken, Enthaltsamkeit von Lastern, Vergnügungen u. geschlechtlichem Umgang verbunden werden soll (Didym. Caec. in Sach. comm. 2, 122f; 4, 267f [SC 84, 476/8; 85, 942]; Athan. ep. pasch. 1, 4 [CSCO 150/Copt. 19, 3f]; Hieron. in Jes. comm. 16, 58, 3f [CCL 73A, 662f]; Joh. Chrys. virg. 30, 2 [SC 125, 190/2]; stat. 3, 4 [PG 49, 52]; Sever. Ant. hom. cath. 87 [PO 23, 84f]; Greg. M. hom. in ev. 1, 16 [PL 76, 1138B]; reg. past. 3, 19 [77, 82CD]). Im Westen findet sich Joel 2, 12f vom 5. Jh. an mehrfach zur Einleitung von Fastensermones, was auf eine liturgische Verwendung der Stelle hindeutet (Leo M. serm. 88, 1 [CCL 138 A, 546]; Faust. Rei. serm. 16 [CSEL 21, 284f]; Caes. Arel. serm. 198, 1 [CCL 104, 799]; PsAug. serm. Caillau-Saint-Yves 1, 20, 1. 66, 1 [PL Suppl. 2, 944.

1013]; serm. Casinensis 1 [ebd. 1313]; vgl. u. Sp. 411). – Für Cyprian zeigt Joel 2, 12f Langmut u. Erbarmen Gottes u. ist im Streit mit Novatian ein wichtiger Beleg dafür, daß bereute Sünden vergeben werden können (ep. 55, 22 [CSEL 3, 2, 640]; laps. 29. 36 [CCL 3, 237. 241f]; pat. 4 [3A, 119f]; PsCypr. ad Novat. 9, 1 [4, 143f]; vgl. M. A. Fahey, Cyprian and the Bible [Tübingen 1971] 245f). Ebenso argumentiert in der Folge auch Pacian mit Joel 2, 12f gegen die Novatianer (ep. 1, 5; 3, 21 [PL 13, 1055f. 1078]).

3. Heuschrecken (Joel 2, 25). Nach dem Zeugnis des Athanasius benutzten die Arianer die LXX-Version von Joel 2, 25, in der die Heuschrecken als ἡ δύναμίς μου ἡ μεγάλη bezeichnet werden (masoretischer Text: ‚mein großes Heer'), um den abgeschwächten Sinn des christologischen Hoheitstitels δύναμις τοῦ θεοῦ exegetisch zu begründen u. damit gegen die Gottheit Christi vorzugehen. Sie argumentierten: ‚Es gibt viele Kräfte, u. die eine ist Gott von Natur eigen u. ewig; Christus ist aber wieder nicht die wahre Kraft Gottes, sondern auch eine der sog. Kräfte, von denen eine, die Heuschrecke u. die Raupe, nicht bloß eine Kraft, sondern eine große Kraft genannt wird, die andern aber in großer Anzahl vorhanden u. dem Sohne ähnlich sind, von denen auch David in seinen Psalmen singt: 'Der Herr der Kräfte" (Athan. or. adv. Arian. 1, 5 [PG 26, 21BC]; Übers. A. Stegmann). Dieser Argumentationsgang, der offenbar nicht in der ‚Thalia' des Arius stand (vgl. die Einleitung des Zitats: ἐν ἑτέροις αὐτῶν συγγράμμασιν [PG 26, 21B]), wird von Athanasius (or. adv. Arian. 2, 37. 40 [ebd. 225/8. 232A]; synod. 18 [2, 1, 45f Opitz]) dem Asterius zugeschrieben (vgl. decr. Nicaen. 20 [ebd. 16f]); ob aus dieser Zuweisung quellenkritische Schlüsse gezogen werden können, bleibt noch zu prüfen (anders R. Lorenz, Arius judaizans? [1979] 191f). Immer wieder kommt Athanasius in seinen Schriften auf diese Verwendung von Joel 2, 25 LXX zurück (neben den oben genannten Stellen: ep. ad episc. Aeg. et Lib. 12 [PG 25, 565B]; or. adv. Arian. 2, 38 [26, 228B]; synod. 39, 4 [2, 1, 265 Op.]; ep. Afr. 5 [PG 26, 1037D/40A]; vgl. R. P. C. Hanson, The search for the Christian doctrine of God [Edinburgh 1988] 13. 20. 35. 838f). Ähnlich beschreiben die Verwendung von Joel 2, 25 LXX bei den Arianern auch Cyrill v. Alex. (thes. 16 [PG 75, 300C]; vgl. in Joel. comm. 2, 2, 26f [334, 1/5 P.]) u. Severus v. Ant. (hom. cath. 123 [PO 29, 135/7]; vgl. W. Kinzig, In search of Asterius [Göttingen 1990] 129). Die Pneumatomachen scheinen den Vers in ähnlicher Weise gegen die Gottheit des Hl. Geistes eingesetzt zu haben (Didym. Caec. trin. 2, 3, 23 [54 Seiler]).

4. Joel 3. Die weitaus meisten Väterzitate aus dem J.buch (ca. ein Drittel) entstammen Joel 3, wobei noch einmal ein Schwerpunkt bei v. 1(f) liegt. Häufig wird diese Passage in der durch einige charakteristische Abweichungen vom LXX-Text unterschiedenen Textgestalt von Act. 2, 17(f) zitiert (vgl. o. Sp. 394), so daß dann von einer sekundären Rezeption J.s gesprochen werden muß (eine ausführliche Exegese des J.zitats in Act. 2 bieten Joh. Chrys. in Act. hom. 5 [PG 60, 49/56] u. Beda expos. Act. 2, 17/21 [CCL 121, 18/20]). Im Zusammenhang mit Joel 3, 1 nehmen die Väter immer wieder die durch die ntl. Verwendung der Stelle vorgegebene Universalität der verheißenen Geistausgießung auf, wenn sie ‚alles Fleisch' durch ‚die (ganze) Menschheit', ‚alle Völker' u. ähnliches erklären u. auf den bibl. Sprachgebrauch ‚Fleisch' im Sinne von ‚Mensch' verweisen (Iren. haer. 3, 12, 1 [SC 211, 178]; demonstr. 89 [SC 62, 157]; Tert. adv. Marc. 5, 17, 4 [CCL 1, 713]; Orig. princ. 2, 7, 2 [GCS Orig. 5, 149]; frg. 113 in Joh. 1, 5 [ebd. 4, 565]; Eus. in Jes. comm. 2, 58 zu Jes. 66, 23 [GCS Eus. 9, 410]; comm. in Ps. 64, 2f [PG 23, 624CD]; Hieron. in Jes. comm. 18, 66, 23 [CCL 73A, 796f]; Athan. or. adv. Arian. 3, 30 [PG 26, 388C]; expos. in Ps. 64, 3 [27, 284B]; Hilar. Pict. in Ps. 64 tract. 4 [CSEL 22, 235]; Didym. Caec. comm. in Gen. 6, 12 [SC 244, 62]; Fulg. Rusp. ep. 17, 2. 62 [CCL 91A, 574. 611]). Häufig wird betont, daß ‚alles Fleisch' keinesfalls die Tierwelt einschließt (Hippol. [?] in Valentinian. frg. 7 [J. B. Pitra, Analecta sacra 4 (Paris 1883) 70. 336]; Method. Ol. res. 3, 20 [GCS Method. 417f]; Athan. ep. Epict. 8 [PG 26, 1064A]; Didym. Caec. comm. in Gen. 3, 20; 6, 3 [SC 233, 248; 244, 26]; comm. in Ps. 37, 4 [4, 148 Gronewald]; Hieron. in Sach. comm. 1, 2, 13 [CCL 76A, 769]; Cyrill. Alex. in Joel comm. 2, 2, 28f [339, 17/21 P.]). Athanasius, Epiphanius u. Cyrill v. Alex. benutzen Joel 3, 1, wiederum mit Verweis auf den bibl. Sprachgebrauch, um zu zeigen, daß Joh. 1, 14 (‚u. das Wort ist Fleisch geworden') die vollkommene Menschwerdung des Logos bezeichnet (Athan. or. adv. Arian. 3, 30 [PG 26, 388C];

ep. ad Epict. 8 [ebd. 1064A]; vgl. A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche 1[2] [1982] 553; trin. 4, 5 [PG 28, 1256CD]; Epiph. haer. 77, 10, 4 [GCS Epiph. 3, 424]; Cyrill. Alex. Chr. un. 736 c/e [SC 97, 376]; in Joh. comm. 1, 9 zu Joh. 1, 14 [3, 138 Pusey]; Pulch. 3 [ActConcOec 1, 1, 5, 27]; ep. 55 [PG 77, 304AB]; resp. 383A [5, 588f P.]; vgl. hom. incert. frg. 8 [ebd. 463f]). Die Erfüllung der Prophetie in Christus markiert die Ablösung des alten Gottesvolks durch das neue, die Kirche aus den Völkern (Iustin. dial. 87; Didasc. apost. 23 [TU 25, 2, 119f]; Tert. adv. Marc. 5, 8, 4/6 [CCL 1, 687]; Novat. trin. 29, 1f [4, 69]; Orig. in Mt. comm. 10, 18 [GCS Orig. 10, 24]; Aphraat. demonstr. 16, 5 [PSyr 1, 1, 775]). Umgekehrt dient Joel 3, 1 in der Auseinandersetzung mit Markion aber auch als Beleg für die Kontinuität zwischen altem u. neuem Bund: Der Gott des AT ist auch der des NT (Iren. haer. 3, 12, 1 [SC 211, 178]; vgl. ebd. 4, 33, 15 [SC 100, 842/5]; Tert. adv. Marc. 5, 11, 4. 17, 4 [CCL 1, 696. 713]). – Die Formulierung ἀπὸ τοῦ πνεύματος bzw. de spiritu wird als Hinweis darauf verstanden, daß die Welt oder der Mensch nicht in der Lage ist, die Fülle des Geistes zu empfangen (Ambr. spir. 1, 8, 92 [CSEL 79, 54f]; vgl. Fulg. Rusp. ep. 14, 27 [CCL 91, 417]; Eus. Gallic. serm. 34, 4 [CCL 101, 389f]); es handelt sich nur um ein Unterpfand des Geistes (Didym. Caec. comm. in Ps. 44, 1 [5, 188 Gronewald]). Joh. Chrysostomos meint, ein kleiner Tropfen genüge für die Welt (expos. in Ps. 44, 2f. 9 [PG 55, 186. 198]). Gleichzeitig zeigt das Verb ἐκχεῖν bzw. effundere die Größe der Geistesgabe Gottes an (Cyrill. Hieros. catech. 17, 19 [2, 274 Reischl / Rupp]; Didym. Caec. comm. in Ps. 34, 3 [3, 306 Gronewald]; in Sach. comm. 4, 246 [SC 85, 930]; Hieron. in Sach. comm. 3, 12, 9. 10 [CCL 76A, 867]; ep. 120, 9 [CSEL 55, 495]). – Das Wort von der Ausgießung des Geistes (Joel 3, 1[f]) fand auch in trinitätstheologischem Zusammenhang Verwendung. Dabei ist nicht immer deutlich zwischen innertrinitarischer ‚processio' des Geistes u. seinem ‚heilsökonomischen' Erscheinen unterschieden (vgl. H. Crouzel, Art. Geist: o. Bd. 9, 542), wenn vom Verhältnis des Geistes zu Vater u. Sohn die Rede ist (PsAthan. dial. trin. 1, 6; 3, 5 [PG 28, 1125B. 1209BC]; Maced. dial. 1, 10 [ebd. 1304D/5A]; incarn. et c. Arian. 9 [PG 26, 997AB]; Basil. c. Eunom. 5, 1 [PG 29, 761B]; Greg. Nyss. ref. conf. Eunom. 122 [GregNyssOp 2, 364]; Didym. Caec. trin. 2, 5, 17 [90 Seiler]; Ambr. spir. 1 prol. 18 [CSEL 79, 24]; Epiph. anc. 67, 7 [GCS Epiph. 1, 82]; Cyrill. Alex. in Joh. comm. 11, 10 zu Joh. 17, 18f [4, 718 P.]; ebd. 12, 1 zu Joh. 20, 22f [5, 134]). Eine Anspielung auf Joel 3, 1f ist auch in den dritten Artikel des von Theophronius v. Tyana der Synode v. Ant. vJ. 341 vorgelegten Symbolums eingeflossen (Symbol. Antioch. 3: Athan. synod. 24 [2, 1, 250 Op.]). Joel 3, 1 dient, häufig in Verbindung mit anderen Schriftzitaten, als Beleg für die Gottheit des Hl. Geistes im Kampf gegen die Pneumatomachen (PsAthan. haer. 5 [PG 28, 512A]; dial. trin. 1, 7 [ebd. 1128A]; Maced. dial. 1, 8 [ebd. 1302]; Epiph. haer. 74, 4, 7 [GCS Epiph. 3, 319]; Didym. Caec. trin. 2, 2, 8. 10f [20. 22 S.]: ἐκχεῖν bezeichnet den wesensgleichen Hervorgang [ὁμοουσίως ἐκπορεύεσθαι]; spir. sanct. 11 [PG 39, 1043f]; Ambr. spir. 1, 7, 85. 8, 92 [CSEL 79, 51. 54]; später auch Fulg. Rusp. frg. c. Fabian. 28, 5 [CCL 91A, 808]; Eus. Gallic. serm. 34, 4 [ebd. 101, 389f]). – Clemens v. Alex. führt Joel 3, 1 an, um die Überlegenheit des Christentums gegenüber der heidn. Philosophie zu zeigen. Die heidn. Philosophen betrachten zwar die Vernunft als dem Menschen durch göttliche Zuteilung gegeben, die Christen erhalten jedoch zusätzlich den Hl. Geist (strom. 5, 88). – Die Verwendung von Joel 3, 1f in der Passio Perpetuae et Felicitatis (1, 3/5 [106 Musurillo]), wo die Geistausgießung auf visiones novas bezogen wird, spiegelt möglicherweise eine Interpretation der Verse in montanistischem Kontext (vgl. Atkinson; ebd. 13/5 ein Überblick über die Verwendung von Joel 3, 1f bei Tertullian). – Die Zeichen am Himmel u. auf der Erde (Joel 2, 10; 3, 3f) werden in erster Linie eschatologisch gedeutet (Hippol. cap. c. Gaium [bei Dionys. bar Ṣalibi in Apc. 8, 8. 12 (CSCO 60/Syr. 20, 8f)]; consumm. 37 [GCS Hippol. 1, 2, 304]; Tert. res. 22, 4/6 [CCL 2, 948]; Lact. inst. 7, 16, 9 [CSEL 19, 636]; epit. 66, 5 [ebd. 757]; Orig. in Mt. comm. 48f [GCS Orig. 11, 101. 104]; Eus. comm. in Ps. 71, 6/8 [PG 23, 804AB]; Cyrill. Hieros. catech. 15, 3 [2, 158 R. / R.] mit einer Spitze gegen die Manichäer, die die Himmelskörper für Götter halten; Basil. hex. 6, 4 [SC 26, 346]; Sever. Ant. hom. cath. 108 [PO 25, 729]). Tertullian verwendet Joel 3, 3f zusammen mit Lc. 21, 27f, um anhand derselben eschatologischen Vorstellungen die Kontinuität zwischen AT u. NT aufzuzeigen (adv. Marc. 4, 39, 9/11

[CCL 1, 652f]). – Die zahlreichen Erwähnungen des ‚Tags des Herrn' in der patristischen Literatur können kaum eindeutig auf J. zurückgeführt werden. Joel 3, 5a wird häufig sekundär über Rom. 10, 13 rezipiert. So benutzt zB. Augustinus gegenüber nur drei Erwähnungen von Joel 3, 1f u. nur einem weiteren sicheren J.zitat 19mal Joel 3, 5a, immer jedoch auf dem Umweg über Rom. 10, 13 (Liste der J.zitate in den Schriften Augustins A.-M. La Bonnardière, Biblia Augustiniana. AT. Les douze petits prophètes [Paris 1964] 21f).

5. Tal Josaphat (Joel 4, 2. 12). Das Tal Josaphat wird mehrfach als Ort des Weltgerichts genannt (Orig. in Jes. hom. 1, 1 [GCS Orig. 8, 243]; in Rom. comm. 9, 41 [PG 14, 1241BC]; Pachom. reg. 33 [CSCO 159/Copt. 23, 13]; Hieron. in Hes. comm. 11, 38, 1/23 [CCL 75, 533]; ep. 18A, 3 [CSEL 54, 77]; Cassiod. exp. Ps. 97, 9 [CCL 98, 881]; Brev. de Hieros. b 7 [CCL 175, 112]; auch in einem Stauros-Text aus Nubien [F. L. Griffith, The Nubian texts of the Christian period = AbhBerlin 8 (1913) 44. 48], dessen schriftliche Überlieferung zwar erst auf das Jahr 972/73 datiert wird, der aber älteres Gut enthält [vgl. Grillmeier aO. 2, 4 (1990) 293_{100}]). Ausdrücklich gegen eine eschatologische Interpretation wendet sich Cyrill v. Alex. (in Joel comm. 2, 3, 1/3 [349, 22/350, 3 P.]). – Die topographische Identifizierung des Tales Josaphat mit dem östlich von Jerusalem gelegenen Kidrontal begegnet zuerst bei Eusebius (onom.: GCS Eus. 3, 1, 118, 18f; vgl. Hieron. onom.: ebd. 119) u. findet sich auch in vielen frühchristl. Pilgerberichten (Itin. Burdig. 594, 1 [CCL 175, 17]; Eucher. itin. 9 [ebd. 238]; Theodos. itin. 10 [ebd. 119]; Brev. de Hieros. b 7 [ebd. 112]; Anton. Plac. itin. 17. 21. 24 [ebd. 137. 140. 142]; Adamnan. loc. sanct. 1, 1, 3; 12. 12, 1; 13; 15, 1; 25, 9 [ebd. 185f. 195. 205]; Beda loc. sanct. 5, 2 [ebd. 261]). Die Gleichsetzung des Tales Josaphat mit dem Geennon bei Eucherius u. Beda geht vermutlich auf Eus. onom. zurück (GCS Eus. 3, 1, 170, 8/10; vgl. Merx 197_1). Gegen eine solche Gleichsetzung argumentiert Joh. Chrysostomos (in Rom. hom. 31, 4 [PG 60, 673]; advent. 4 [59, 625]). – Die Vorstellung vom Weltgericht im Kidrontal wurde vom Islam übernommen (H. Donner, Pilgerfahrt ins Hl. Land [1979] 238_{32}).

III. Liturgie u. Ikonographie. a. Liturgie. Neben der häufigen Verwendung der Perikope Joel 3, 1/5 am Pfingstfest u. in seinem Umkreis, die auch sekundär bei jedem Vortrag des Pfingstberichts aus Act. 2 (vgl. o. Sp. 394) verlesen wird, wurden Lesungen aus dem J.buch im Gottesdienst der Spätantike, wohl bedingt durch den Aufruf zu Buße u. Fasten (Joel 1, 13/5; 2, 12/7), vorwiegend in der Quadragesima u. an anderen Fasttagen gelesen. So bezeugt das in armenischer Übersetzung erhaltene Jerusalemer Lektionar vom Anfang des 5. Jh. eine Bahnlesung aus Joel am Mittwoch der 1. bis 5. Fastenwoche (Lect. Hieros. arm. 18. 22. 25. 27. 29 [PO 36, 239. 243. 247/51]; Perikopenübersicht: ebd. 377). Dieselbe Praxis findet sich auch im jüngeren Lect. Hieros. iber. (344. 381. 416. 451. 499 [CSCO 189/Iber. 10, 49. 54. 59f. 65. 71]). Einen Zusammenhang mit der Jerusalemer Leseordnung zeigt das quadragesimale Lektionssystem des kopt. Ritus, das am Mittwoch der 1. u. der 3. bis 5. Fastenwoche ebenfalls eine Bahnlesung aus Joel aufweist, jedoch lassen sich Alter u. Art dieses Zusammenhangs nicht genau bestimmen (A. Rahlfs, Die atl. Lektionen der griech. Kirche: NachrGöttingen 1915 [1916] 90f; Perikopentafel: ebd. 68f; vgl. A. Baumstark, Die quadragesimale atl. Schriftlesung des kopt. Ritus: OrChrist 25/26 [1928/29] 38/45). Die durch Cod. Brit. Libr. Add. 14528 (6. Jh.) repräsentierte syr. Leseordnung des Gebiets um Edessa bietet Joel 2, 1/4, 21 am Sonntag des Fastenanfangs u. zum Ende des Mittagsgottesdienstes am Montag der mittleren Fastenwoche sowie Joel 1, 1/2, 22 am Mittwoch der Karwoche (F. C. Burkitt, The early Syriac lectionary system: ProcBrAc 10 [1921/23] 301/39; Perikopenübersicht: ebd. 329). Schließlich ist auch im melkitischen Lektionssystem eines syro-paläst. Lektionars eine Bahnlesung aus Joel belegt: am Mittwoch der 1., am Freitag der 3. u. 4. u. vermutlich auch der 5. Fastenwoche (A. S. Lewis, A Palestinian Syriac lectionary [London 1897] 42/6. 49f. 64f; Perikopenübersicht ebd. CXXXIV). In Kpel wird gemäß einer frühestens um 630 entstandenen Perikopenordnung, die jedoch erheblich ältere Züge enthält (Rahlfs, Lektionen aO. 111f), am Mittwoch der Butterwoche Joel 2, 12/26; 4, 12/21 gelesen (ebd. 34). Die ostsyr. Ordnung des Oberen Klosters von Mossul sieht am Mittwoch des Ninivitenfastens Joel 1, 1/3, 4 als Lesung vor (A. Baumstark, Nichtevangelische syr. Perikopenordnungen des 1. Jtsd. =

LiturgQuellForsch 15 [1921] 62). Auch in den erst verhältnismäßig spät greifbaren Lektionssystemen des Westens sind Lesungen aus dem J.buch außer in der Pfingstzeit bevorzugt in der Quadragesima bezeugt. Der Wolfenbütteler Palimpsest-Cod. Weissenburgensis 76 (5./6. Jh.) belegt für das altgallische Liturgiegebiet Joel 2, 12/4 als Lesung eines nicht mehr näher zu bestimmenden Tages der Fastenzeit (A. Dold, Das älteste Liturgiebuch der lat. Kirche [1936] LXI. 43). Am Aschermittwoch wird im altgallischen Ritus nach dem Lectionar. Scelestadiense (Hs. um 700) Joel 2, 11/4 gelesen (G. Morin, Un lectionnaire mérovingien avec fragments du texte occidental des Actes: RevBén 25 [1908] 162), in Rom Joel 2, 12f (Alkuin-Comes 32 [A. Wilmart, Le lectionnaire d'Alcuin: EphemLiturg 51 (1937) 152]; Hs. des 9. Jh.). Das ambrosianische Sacramentarium Bergomense (Hs. des 10. Jh.) nennt als Lesung für die Messe ‚in tempore ieiunii' Joel 2, 12/21 (338 Paredi). Für die altspan. Liturgie bezeugt der Liber commicus (Hs. des 11. Jh.) die Lesung von Joel 2, 12/8 am Montag u. Joel 2, 15/7 am Mittwoch der 3. Fastenwoche jeweils zur Non (1, 220. 241 Pérez de Urbel / Ruiz-Zorrilla). Außerdem wurde J. im span.-gallischen Raum häufig an Tagen gelesen, an denen *Bittprozessionen stattfanden u. an denen ebenfalls gefastet wurde (vgl. R. Arbesmann, Art. Fasttage: o. Bd. 7, 521/3; Zusammenstellung der J.-Lesungen: Baumstark, Perikopenordnungen aO. 64). – Darüber hinaus wird im syr. Lektionssystem des Cod. Brit. Libr. Add. 14528 auf Ostern Joel 2, 21/3, 2 u. am Gedenktag eines Bischofs Joel 2, 21/4, 21 vorgetragen (Burkitt aO. 329). Die ostsyr. Perikopenordnung des Oberen Klosters von Mossul bietet Joel 2, 15/26 am Sonntag nach Pfingsten (Baumstark, Perikopenordnungen aO. 50). In Rom ist die Perikope Joel 2, 23/7 über die Verheißung des Erntesegens am Quatemberfreitag der Pfingstwoche u. Joel 2, 21/6 ‚pro aeris temperantia' vorgesehen (Alkuin-Comes 130. 223 [Wilmart aO. 158. 163]), u. im altgallischen Ritus wurde Joel 2, 21/7 ‚ad missam de novos fructus' gelesen (Lectionar. Luxoviense 65 [1, 187 Salmon]; Hs. des 7. Jh.). – Das Fest J.s wird im Osten am 18 bzw. 19. X. (G. Garitte, Le calendrier palestino-géorgien = Subs. hag. 30 [Bruxelles 1958] 98; Synax. Cpol. 19. X. [149 Delehaye]: Μνήμη τοῦ ἁγίου προφήτου Ἰωήλ), im Westen am 13. VII. (Martyrol. Rom. vetus bei Ado v. Vienne [PL 123, 163f]: Esdrae et Joel prophetarum) begangen. – Die Tradition eines J.grabs im dalmatinischen Zadar kann nur bis ins 17. Jh. zurückverfolgt werden (ASS Iul. 3, 451).

b. Ikonographie. Aus spätantiker Zeit sind nur wenige eindeutig identifizierbare J.-Darstellungen bekannt. Der Rabbula-Cod. v.J. 586 (Florent. Med. Laur. Plut. I, 56) zeigt J., eine Schriftrolle haltend, links oberhalb einer Kanontafel (fol. 5a), nimbiert, mit dunklem Haupthaar, in Tunika mit grünen Clavi, Pallium u. Sandalen (C. Cecchelli / G. Furlani / M. Salmi, The Rabbula Gospels [Olten 1959] 39. 56 Abb. f. 5a). Auch auf der Abb. im Cod. Paris. syr. 341 fol. 175r (vermutlich Ende 6./Anfang 7. Jh.) hält J. eine Schriftrolle u. ist mit Tunika u. Pallium bekleidet, trägt jedoch keinen Nimbus; sein Haupt- u. Barthaar ist fast weiß (R. Sörries, Die syr. Bibel von Paris [1991] 13. 16. 41 Abb. 13; zur Datierung ebd. 10). Nur noch zu erschließen ist eine Darstellung J.s in der alex. Weltchronik des PGoleniščev 310 (ClavisPG 5540); der Text von Joel 3, 3 ist noch zu rekonstruieren (A. Bauer / J. Strzygowski [Hrsg.], Eine alex. Weltchronik = DenkschrWien 51, 2 [1905] 31/6 Taf. IIIv; zur Art der Prophetendarstellung ebd. 149/51; zur Datierung [5./7. Jh.] van Haelst aO. [o. Sp. 395] 225 nr. 631 mit Lit.). Die älteste bekannte monumentale Darstellung zeigt J. unnimbiert mit dunklem, kurzem Haupt- u. Barthaar in einem Mosaikmedaillon-Zyklus von Prophetendarstellungen aus dem 6. Jh. in der Kirche des Katharinenklosters auf dem Sinai (G. Forsyth / K. Weitzmann, The monastery of St. Catherine at Mount Sinai [Ann Arbor 1965] 13 Taf. CXXXVIf. CLXVIII A; zur Datierung ebd. 11). Auf einem stark beschädigten Fresko an der Südwand der Kapelle nr. 12 des Apollon-Klosters in Bawit ist J. zwischen Hosea u. Amos dargestellt. Er ist nimbiert u. mit einer Tunika bekleidet, die Rechte zum Sprechgestus erhoben; in der Linken hält er eine geöffnete Schriftrolle, auf der der kopt. Text von Joel 3, 1 zu erkennen ist (J. Clédat, Le monastère et la nécropole de Baouît 1 [Le Caire 1904/06] 53. 57 Taf. XXXIII, 1; zur umstrittenen Datierung der Fresken von Bawit E. Dassmann, Zu den Davidszyklen im Apollon-Kloster von Bawit: Tesserae, Festschr. J. Engemann = JbAC ErgBd. 18 [1991] 128f). Bildliche Darstellungen von Szenen aus dem

J.buch finden sich erst um 1000 in der Rodabibel, Cod. Paris. lat. 6, III fol. 77v (W. Neuß, Die katalanische Bibelillustration um die Wende des 1. Jtsd. u. die altspan. Buchmalerei [1922] 94 u. Taf. 36 Abb. 112). – Zu Prophetendarstellungen in byzantinischen Codices, die zT. auf spätantike Vorlagen zurückgehen, J. Lowden, Illuminated prophet books (London 1988).

F.-M. Abel, Parallélisme exégétique entre s. Jérôme et s. Cyrille d'Alex.: Vivre et penser 1 (1941) 94/119. 212/30. – G. W. Ashby, The hermeneutic approach to the OT of Theodoret of Cyrrhus with special reference to certain prophets: Papers read at the 13./14. (1970/71) meeting of Die Ou-Testamentiese Werkgemeenskap in Suid-Afrika (Pretoria 1975) 41/53; Theodoret of Cyrrhus as exegete of the OT (Grahamstown 1972). – P. C. Atkinson, The Montanist interpretation of Joel 2:28, 29 (LXX. 3:1, 2): Studia Evangelica 7 = TU 126 (1982) 11/5. – S. Bergler, J. als Schriftinterpret = BeitrErforschAT-AntJud 16 (1988). – G. Bouwman, Des Julian v. Aeclanum Kommentar zu den Propheten Osee, J. u. Amos = AnalBibl 9 (Rom 1958). – R. Bultmann, Die Exegese des Theodor v. Mops. (1984). – R. Devreesse, Essai sur Théodore de Mops. = StudTest 141 (Città del Vat. 1948). – G. Diettrich, Išô'dâdh's Stellung in der Auslegungsgeschichte des AT an seinen Commentaren zu Hosea, J., Jona, Sacharja 9–14 u. einigen angehängten Psalmen veranschaulicht (1902). – J. Jeremias, Art. J., J.buch: TRE 17 (1988) 91/7. – A. Kerrigan, St. Cyril of Alex. interpreter of the OT = AnalBibl 2 (Rom 1952); The ‚sensus plenior' of Joel 3, 1–5 in Act. 2, 14–36: Sacra Pagina 2 (1959) 295/313. – A. Merx, Die Prophetie des J. u. ihre Ausleger (1879). – W. O. E. Oesterley, The old Latin text of the minor prophets 5. J.: JournTheolStud 6 (1905) 67/70. – L. Pirot, L'œuvre exégétique de Théodore de Mops. (Rome 1913). – M. Rahmer, Die hebr. Traditionen in den Werken des Hieronymus 2, 2. J.: MonatsschrGeschWissJud 41 (1897) 625/39. 691f. – P. Sevrugian, Prophetendarstellungen in der frühchristl. Kunst: FrühmittelalterlStud 26 (1992) 65/81. – M. Simonetti, Note sul commento di Cirillo d'Aless. ai profeti minori: VetChr 14 (1977) 301/30; Note sull'esegesi veterotestamentaria di Teodoro di Mops.: ebd. 69/102. – F. A. Specht, Der exegetische Standpunkt des Theodor v. Mops. u. Theodoret v. Kyros in der Auslegung messianischer Weissagungen (1871). – A. Straub, Die exegetische Methode des Hieronymus im Kommentar zum Zwölfprophetenbuch (Uznach 1978). – H. van de Sandt, The fate of the gentiles in Joel and Acts 2: EphemTheolLov 46 (1990) 56/77 – H. W. Wolff, Dodekapropheton 2. J. u. Amos = BiblKommAT 14, 2³ (1985) 1/104. – A. Wünsche, Die Weissagungen des Propheten J. (1872).

Marcus Stark.

Johannes Cassianus.

A. Leben. Die Biographie des J. C. ist bis heute nicht vollständig u. widerspruchslos rekonstruiert. Die Selbstaussagen sind nicht eindeutig, die Fremdzeugnisse, von Gennadius (vir. ill. 62 Rich.) abgesehen, belegen nur einzelne Phasen u. Aktionen des Lebens. Als Lebenszeit gilt ca. 360 bis ca. 435. Das Geburtsjahr dürfte eher später liegen. – Name: Bevorzugt ist Cassianus. Die hsl. Überlieferung läßt auch den Doppelnamen zu. In inst. 5, 35 (CSEL 17, 108, 3f) u. conl. 14, 9 (ebd. 13, 408, 11) läßt er sich Johannes nennen. Selbstgewählter Beiname aus Verehrung des *Joh. Chrysostomus? – H.-I. Marrou möchte Cassianus als Herkunftsbezeichnung verstehen: ‚Jean le Cassien' (La patrie de Jean Cassien: ders., Patristique et Humanisme [Paris 1976] 345/61, bei entschiedener Verteidigung der skytischen Herkunft Cassians; alle Argumente dafür bei T. Damian, Some critical considerations and new arguments reviewing the problem of St. John Cassian's birthplace: OrChristPer 57 [1991] 257/80). – Nach Gennadius war J. C. ‚natione Scytha' (vir. ill. 62). Danach wird die Dobrudscha, das Gebiet zwischen unterer Donau u. Schwarzem Meer, als seine Heimat angegeben (W. Speyer, Art. Gallia II: o. Bd. 8, 946). Dieser weit verbreiteten Auskunft wird jedoch auch widersprochen u. das südl. Gallien (Provence / Marseille) mit ernsten Gründen als Heimat J. C.' behauptet (u. a. K. Zelzer, Cassianus natione

Scytha, ein Südgallier: WienStud 104 [1991] 161/8). J. C. nennt c. Nest. 7, 31 (CSEL 17, 390, 4f) die Bewohner Kpels ‚durch die Liebe zur Vaterstadt meine Mitbürger'. Das kann im Sinn einer geistlich-kirchlichen Heimat verstanden werden, nachdem Aufenthalt u. Bindung an die dortige Kirche unter Joh. Chrysostomus gesichert sind (s. u. Sp. 416). – Die Herkunft aus christlicher u. wohlhabender Familie darf festgehalten werden, auch wenn conl. 24, 1 (674, 15. 675, 8) nicht autobiographisch gedeutet werden kann. Nach inst. 11, 18 (203, 14) hatte J. C. eine leibliche Schwester. Gute schulische Ausbildung kann aus seinem Werk erschlossen werden. Das Werk läßt auch Kenntnis des Griechischen annehmen; mindestens war er mit der griech. Fachsprache des asketisch-geistlichen Lebens vertraut (mit dem ägypt. Abbas Joseph will er sich griechisch unterhalten haben; conl. 16, 1 [439, 5/8]). – Nach eigenen Aussagen trat er in seiner Jugendzeit (inst. praef. 4 [4, 26]: pueritia nostra) in ein Kloster in *Bethlehem ein (inst. 4, 31 [70, 24/6]; conl. 17, 5 [468, 4]: ‚in der Nähe der Geburtsgrotte'). Dort will er Germanus als treuen Gefährten gefunden haben (ebd. 1, 1; 16, 1 [7, 16f. 439, 9/15]). J. C. nennt ihn ‚Abbas' u. will ihn dadurch als den Älteren unter den beiden Freunden verstanden wissen (vgl. ebd. 14, 9 [408, 12]). Von dort brach J. C. (mit Germanus) nach Ägypten auf, um das Leben der Anachoreten kennenzulernen. Er begründet den Aufbruch (unmittelbar veranlaßt durch die Begegnung mit Abbas Pinufius; inst. 4, 32 [71]; conl. 20 [553/70]) mit dem Verlangen nach höherer Vollkommenheit, zu der nur die anachoretische Lebensweise führen könne. Wie lange J. C. sich in den ägypt. Mönchssiedlungen aufgehalten hat, kann nicht genau ermittelt werden. Seine topographischen Angaben beziehen sich nur auf das Nildelta, die Sketis u. Nitria u. lassen kein genaues Itinerar rekonstruieren. J. C. will den Eindruck eines möglichst langen Aufenthaltes erwecken. Nach conl. 17, 30 (499, 5/17) sollen es zunächst sieben Jahre gewesen sein, dann ein kurzer Besuch in Bethlehem, um erneut nach Ägypten zurückzukehren. Möglicherweise ist dieser Schlußsatz späterer Zusatz (Chadwick, John 17 auf Grund des hsl. Befundes). Deshalb ist mit einer genauen Zeitangabe vorsichtig umzugehen; vielleicht müssen gegen die biographischen Angaben in conl. 17 grundsätzliche Bedenken erhoben werden. – Nach ebd. 10, 2 (287, 3/9) war J. C. im Frühjahr 399 noch in Ägypten (Osterfestbrief Theophilus' v. Alex. gegen die Anthropomorphiten). Er läßt an dieser Stelle gefährliche Spannungen unter den ägypt. Mönchen erkennen, ohne sie genau zu benennen. Vom Streit um Origenes berichtet er nichts. Auch erwähnt er den 399 verstorbenen *Evagrius Ponticus nicht. Im Zusammenhang mit diesen Unruhen verließ J. C. Ägypten (wohl im Gefolge origenistisch gesonnener Mönche; vgl. Hieron. ep. 92, 1 = Synodalbrief des Theophilus). – Zu Beginn des 5. Jh. hielt sich J. C. sicher in Kpel auf, wo er von Joh. Chrysostomus zum Diakon geweiht wurde (inst. 11, 18 [203, 14/5]; c. Nest. 7, 31 [389, 23f]; Pallad. vit. Joh. Chrys. 3 [SC 341, 76]). Nach der Verurteilung des Joh. Chrysostomus kam J. C. mit einer Delegation nach Rom zu Innozenz I (ebd.). Für die nächsten zehn Jahre weist die Biographie eine Lücke auf, die nur mit Hypothesen gefüllt werden kann: Längerer Aufenthalt in Rom (dann könnte der ‚compresbyter noster Cassianus' in Innocent. I ep. 19, 1; 20 [PL 20, 541A. 543A] mit C. v. Marseille identifiziert werden, was jedoch nicht erwiesen ist; Chadwick, John 33 ablehnend); Rückkehr nach Kpel oder gar Bethlehem; Antiochien. Sicher kam er im 2. Jahrzehnt des 5. Jh. (um 415) nach Marseille. Der Aufenthalt, der bis zu seinem Tode dauerte, kann am einfachsten mit der Rückkehr in die Heimat erklärt werden. Im anderen Fall können nur Vermutungen angestellt werden: Bischof Lazarus v. Aix, einer der Ankläger des Pelagius auf der Synode v. Diospolis iJ. 415, nahm J. C. mit nach Südgallien (dann muß J. C. sich wieder im Osten aufgehalten haben); Bischof Proculus v. Marseille, bekannter Förderer der asketisch monastischen Bewegung (Hieron. ep. 125, 20), wirkte als anziehende (u. einladende) Persönlichkeit. Ob J. C. in Rom oder in Marseille zum Priester geweiht wurde (Prosp. c. coll. 2,1), muß offen bleiben. Nach Gennadius (vir. ill. 62) gründete J. C. in Marseille zwei Klöster, eines für Männer (St. Victor) u. eines für Frauen (nach der Lokaltradition St. Salvator); sollte es für seine eigene Schwester mitbestimmt gewesen sein? Inst. 11, 18 (203, 14f) gesteht J. C., daß er sich von seiner Schwester nicht habe trennen können. Der Gründungsanteil (condidit duo monasteria) wird nicht erklärt. J. C. starb in Marseille u. fand sein Grab in St. Victor. In Mar-

seille wird sein Gedächtnis am 23. VII. begangen. Während sein Name im Röm. Martyrologium fehlt, steht er im griech. Heiligenkalender (28. oder 29. II. [Synax. Cpol. 28. II. nr. 7 (495 Delehaye)]); der Gedenktag am 29. II. führte zu einer Schaltjahrlegende um J. C. (O. Loorits, Der hl. Kassian u. die Schaltjahrlegende [Helsinki 1954], reiches Material aus der griech., slaw. u. russ. Tradition).

B. Das literarische Werk. Das gesamte Œuvre entstand in Marseille. Gennadius (vir. ill. 62) bringt ein vollständiges Schriftenverzeichnis, das sich mit dem überlieferten Bestand identifizieren läßt. – Gesamtausgaben: CSEL 13. 17 Petschenig; PL 49 (inst. u. conl.; Abdruck der Ausg. von A. Gazaeus [1616] mit reichhaltigem Komm.) u. 50, 9/272 (c. Nest). Einzelausgaben: conl.: SC 42. 54. 64 Pichery (CSEL-Text mit geringen Verbesserungen); inst.: SC 109 Guy (CSEL-Text mit einigen Verbesserungen).

I. De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis. Auftraggeber u. Empfänger ist Bischof Castor v. Apt (Bonifat. I ep. 4 vJ. 419 [PL 20, 760B/761B]), der um monastische Belehrung für eine Klostergründung gebeten hat. Das Werk zerfällt in zwei Teile: a) Buch 1/4: Ordnung des gemeinsamen Lebens im Kloster (Gennad. vir. ill. 62 sondert Buch 4 ab: Liber institutionum, womit er den Inhalt richtig wiedergegeben hat); b) Buch 5/12: Die Acht Hauptlaster u. ihre angemessene Bekämpfung. Das Werk scheint 419/26 geschrieben worden zu sein.

II. 24 Conlationes patrum. Die asketisch-monastische Doktrin wird in Form von Unterredungen (conlationes) mit ägyptischen Mönchsvätern vorgelegt. Das umfangreiche Werk erschien in drei Folgen: 1/10; 11/7; 18/24. Jeder Folge ist ein eigenes Vorwort vorangestellt, in dem die jeweiligen Adressaten genannt werden. Die Anregung ging danach wiederum von Castor v. Apt aus, der inzwischen verstorben war. Der erste Teil ist Bischof Leontius (v. Frejus?) u. einem Bruder Helladius (einem ‚erfahrenen Anachoreten': conl. 1/10 praef. [CSEL 13, 3, 17/22], in den beiden anderen praefationes ist er Bischof) gewidmet, der zweite Teil Honoratus (v. Lérins, ab 426/27 Bischof v. Arles) u. Eucherius, dem späteren Bischof v. Lyon (conl. 11/7 praef. [311, 1/15]). Conl. 18/24 praef. (503, 6f) nennt ‚die hl. Brüder Jovinianus, Minervius, Leontius u. Theodorus' als Empfänger. Es sind sonst unbekannte Männer (ein Theodor war Nachfolger des Bischofs Leontius in Frejus), aber J. C. hebt ihren Einsatz für das asketisch-monastische Leben in Südgallien hervor. Nach conl. 11/7 praef. (312, 8/10) können es Mönche auf den Îles d'Hyères gewesen sein. – Die Conlationes wurden wohl 425/29 geschrieben. Sie stehen in engem Zusammenhang mit inst. 2, 1. 9. 18; 5, 4 (18, 4f; 24, 10f; 32, 3; 84, 15/8); conl. 9, 1 (250, 6f); conl. 11/7 praef. (311, 6f) u. bilden eine inhaltliche Einheit. Der Adressatenkreis steht dafür ein, daß J. C. in Marseille rasch zu Ansehen gekommen ist, als Autorität in Fragen des asketisch-monastischen Lebens gegolten hat u. sich in den Kreis derer einfügte, die diese Lebensform im südgallischen Raum förderten. – Die lange Bearbeitungszeit führte zu Wiederholungen u. Widersprüchen. In Teil II u. III sind die Conlationes uneinheitlicher strukturiert als in Teil I. – Erst in conl. 24, 1 (674, 3/7) begründet J. C. die Zahl der Conlationes mit Apc. 4, 4. Zu Wort kommen jedoch nur 15 Väter, denen teils zwei (Moses: conl. 1f; Serenus: ebd. 7f; Isaac: ebd. 9f; Nestor: ebd. 14f; Joseph: ebd. 16f) oder drei Reden (Chaeremon: ebd. 11/3; Theonas: ebd. 21/3) in den Mund gelegt werden.

III. De incarnatione Domini c. Nestorium. Nach Gennadius (vir. ill. 62) auf Bitten des röm. Archidiakons Leo (des späteren Papstes) als letztes Werk geschrieben; J. C. bestätigt diese Angabe in der Praefatio (CSEL 17, 235, 6/13). Die Arbeit wurde im ersten Halbjahr 430 geschrieben. J. C. hatte aus Rom Material über Nestorius erhalten. Nestorius war für J. C. Häretiker, den er nur zu widerlegen hatte. J. C. insistiert vor allem auf dem Titel *Gottesgebärerin für Maria u. auf der Einheit Christi. Ohne sie begrifflich genau zu erfassen oder zu begründen, gelingen ihm einige wichtige Formulierungen zur Idiomenkommunikation (c. Nest. 1, 5; 5, 9; 6, 22 [243, 26/244, 1. 316, 7/9. 348, 3/349, 23]: Einheit in der Passion u. Leiden Gottes; der Begriff selbst kommt nicht vor). J. C. gehört damit trotz einiger Unzulänglichkeit in die Vorbereitung der christologischen Formeln von Ephesus u. Chalcedon. – Die vielfach inkriminierten dogmatischen Schwächen des Werkes u. die massive Polemik setzen dieses Werk von den beiden anderen Schriften ab. Sie sind jedoch durch eine gemeinsame Methode untereinander verbunden. J. C. will

treuer Zeuge u. Wahrer der Tradition sein. Was in den monastischen Schriften die Autorität der Mönchsväter war, sind hier die Hl. Schrift, das Glaubensbekenntnis der Kirche u. ihre großen Lehrer; 7, 24/31 (382/9): Hilarius, Ambrosius, Hieronymus, Rufinus, Augustinus, Gregor v. Naz., Athanasius, Joh. Chrysostomus (30f mit bes. eindringlicher Erinnerung). Insofern sollte es als das Werk eines monastischen Lehrers angesehen werden. J. C. hat selbst eine Verbindung hergestellt: In den monastischen Werken kam er nur in das Heiligtum des Tempels, jetzt soll er unter der Führung u. mit Hilfe Leos in das Allerheiligste eindringen (praef. [236, 1/3]). – P. Cazier, Cassien auteur présumé de l'épitomé des Règles de Tyconius: RevÉtAug 22 (1976) 262/97 möchte J. C. als Autor dieses Textes vorschlagen.

C. Der monastische Lehrer. I. Allgemeines. J. C. schrieb seine monastischen Werke als Programmschriften für das südgallische Mönchtum, indem er die Praxis u. die bewährte Erfahrung des östlichen, vor allem des ägypt. Mönchtums vermittelte. Die ‚norma orientis' wurde von ihm als Leitstern u. Zuchtrute aufgestellt. Eine angemessene Akkomodation konnte er zugestehen (inst. praef. 9 [CSEL 17, 7, 2/9]; 1, 10 [15, 1/12]: Kleiderfrage), u. sicher ist manche Frage überhaupt nur im Blick auf das lat. Mönchtum behandelt worden (zB. conl. 13; vielleicht auch ebd. 17). Da J. C. nur Praxis u. Lehre des östl. Mönchtums vermitteln wollte, setzte er seiner Darstellungsart Schranken. Er kann nur beschreiben u. erzählen (inst. 1/4) u. die geistliche Erfahrung der Mönchsväter weitergeben (Beispiele u. Aussprüche der Väter ebd. 5/12). Am deutlichsten zeigt sich diese absichtliche Bindung in den Conlationes. Die klass. Literatur kannte die Conlatio als Vergleichsrede (conlatio est oratio rem cum re ex similitudine conferens: Cic. inv. 1, 49; Quint. inst. 8, 3, 72; in dieser Tradition bezeichnet Gennad. vir. ill. 19 mit einigem Recht die Martinusdialoge des Sulpicius Severus als conlatio). Diese Definition trifft für J. C. jedoch nicht zu. Seine Conlatio (er spricht im Text auch von disputatio, quaestio, narratio) steht in der Nähe zum *Dialog. Die dialogischen Elemente sind jedoch erheblich verkümmert. Die einzelne Conlatio besteht im wesentlichen aus dem sprachlich einwandfrei formulierten Vortrag des Mönchsvaters, der ganz knapp eingeführt u. vorgestellt wird. Die Gesprächspartner, Germanus u. Cassian, regen mit ihrer Frage die Väterrede an u. haben dann nur noch einzelne Zwischenfragen zu stellen, die meist von Germanus vorgebracht werden. Der Frageanteil ist in den einzelnen Conlationes unterschiedlich vertreten, so daß die Erinnerung an den Dialog mal stärker (zB. conl. 17), mal schwächer ist. Daß die Unterredungen so nie stattgefunden haben, liegt auf der Hand. J. C. hat das, was er dem südgallischen Mönchtum als monastische Doktrin vorlegen wollte, in die von ihm entwikkelte Form gebracht: Die Väter erscheinen inkarniert in ihre Unterweisungen u. sogar in der lat. Sprache redend (ipsos quodammodo suis institutis incorporatos et quod maius est Latino disputantes eloquio: conl. 1/10 praef. [CSEL 13, 4, 28/30]). Das literarische Genus ist als ‚fiktive Mündlichkeit' zu bezeichnen. Sie entspricht dem Anliegen des monastischen Lehrers am besten, denn seine Lehre gründet im Selbsterlebten u. Selbsterfahrenen (magistra experientia, vgl. inst. praef. [CSEL 17, 5, 7]: totum namque in sola experientia usuque consistit). – Diese fiktive Mündlichkeit ist deshalb auch in De institutis coenobiorum u. selbst in De incarnatione Domini c. Nestorium zu bemerken. – Der redaktionelle Zusammenhang beider Werke ist o. Sp. 418f erwähnt worden. Der inhaltliche wird conl. 1/10 praef. (5, 13/5) kurz angesprochen: Vom äußeren, sichtbaren Verhalten des Mönches (ab exteriore ac visibili monachorum cultu) will er zur unsichtbaren Haltung des inneren Menschen (ad invisibilem interioris hominis habitum) kommen. Der homo exterior wird in inst. 1/4 beschrieben. Die Bücher 5/12 beschreiben schon den inneren Kampf nach dem Schema der *Achtlasterlehre. – Er ist Gegenstand der vita actualis (πρακτική), während die vita contemplativa (θεωρητική) in den Conlationes behandelt wird. Da letztere nie ohne die erstere zu haben ist (conl. 14, 2 [399, 4/8]), bleibt die vita actualis auch Thema der Conlationes (conl. 5 nimmt zB. wieder den Lasterkampf auf). Die vita contemplativa wird verdichtet dargestellt in conl. 9/10 (248, 5/308, 24) (Gebet) u. 11 (Vollkommenheit). Voraussetzung der Vollkommenheit ist die durch die vita actualis zu erreichende Reinheit des Herzens (puritas cordis). Im Gebet kann die Schau Gottes (contemplatio Dei) erreicht werden. Diesen Zustand beschreibt J. C. mit mystischem

Vokabular: rapi (conl. 4, 5; 9, 15 [100, 16. 263, 16]), raptus (ebd. 19, 4 [537, 17]), excessus (ebd. 4, 5; 10, 11; 19, 4 [100, 16. 306, 1. 538, 3/7]). Solches ekstatische Erleben ist nur punktuelle Erfahrung. Sie wird aber nur dem Mönch zuteil, der in beständigem u. ununterbrochenem Gebet aushält, das deshalb als Ziel des Mönchslebens bestimmt wird (ebd. 9, 2: iugis atque indisrupta orationis perseverantia [250, 19f]).

II. Einzelthemen. Conl. 2: *Discretio; sie wird mit 1 Cor. 12, 10 als göttliche Gabe bestimmt (2, 1 [CSEL 13, 39, 21]) u. ‚Mutter, Bewahrerin u. Führerin aller Tugenden' genannt (2, 4 [44, 12f]). Als angemessener Rat äußert sie sich in zweifacher Weise: Unterscheidung der Geister (ebd. 1, 22f [33/6] u. a.) u. Beachtung des rechten Maßes (ebd. 2, 2; via regia [41, 24]); vgl. W. Dürig, Art. Discretio: o. Bd. 3, 1232f. – Conl. 13: De protectione Dei, nimmt zur augustinischen Gnadenlehre Stellung. J. C. vertritt die voraugustinische, bes. östl. Tradition. Pelagius gilt auch für ihn als Häretiker (c. Nest. 1, 3 [CSEL 17, 239, 23] u. ö.). J. C.' Aussagen zur *Gnade (conl. 13 darf nicht isoliert gelesen werden) sind von seiner Herkunft u. dem Adressatenkreis seiner Schriften zu verstehen. Der Leserkreis wird immer wieder auf seine Erfahrung angesprochen (zB. ebd. 13, 18: experientia duce; palpabili experientia conprobatur [394, 14. 20]). Diese Erfahrung zeigt, daß Gott jetzt mit dem freien Willen des Menschen wirkt, dann wieder Gnade ohne das Wollen des Menschen gewährt, die Wollenden aufnimmt, die Widerstrebenden zwingt usw. Gnade u. Freiheit sind nicht (wie bei Augustinus) identisch, sondern voneinander abgesetzt, womit genug Raum für das asketische Bemühen gegeben ist. Vgl. A. Schindler, Art. Gnade: o. Bd. 11, 432/4. – Prosper v. Aquitanien hat J. C.' Lehre angegriffen: Liber c. collatorem (Aug. ep. 22, 5). Er sah in J. C. mit Recht einen der Wortführer der ‚Massilienses', wie die südgallischen Gegner der augustinischen Gnadenlehre genannt wurden. Diese Gnadenlehre wurde später Semipelagianismus genannt, u. conl. 13 gilt als sein wichtigstes literarisches Zeugnis. – Conl. 14: Scientia spiritalis. Unter diesem Titel bringt J. C. eine Anleitung zum rechten Verständnis der Hl. Schrift. In guter Tradition unterscheidet er ebd. 14, 8 (404, 8f) einen zweifachen Schriftsinn: historica interpretatio u. intelligentia spiritalis (mit Prov. 31, 21). Dem geistlichen Sinn ordnet er drei Genera zu: tropologia, allegoria, anagogia (conl. 14, 8 [404, 12f]). Voraussetzung dieser geistlichen Wissenschaft ist die vita actualis (hier: ethica disciplina) mit ihrer körperlichen u. geistigen Askese (vgl. inst. 5, 34 [CSEL 17, 107, 3/23]). Weltliche Wissenschaft ist nicht nötig. In solchem Umgang mit der Hl. Schrift wächst die menschliche Geisteskraft. Gleichzeitig wird die Gestalt der Schrift erneuert, denn die Schönheit der Schrift zeigt sich klarer, je größer der geistliche Fortschritt dessen ist, der die Schrift versteht (conl. 14, 11 [411, 24/7]). – Gregor d. Gr. formuliert dieses Prinzip: Divina eloquia cum legente crescunt (in Hes. 1, 7, 8 [SC 327, 244]; vgl. moral. 20, 1, 1 [CCL 143, 1003]). – Conl. 17: De definiendo, behandelt auf (fiktiv?) biographischem Hintergrund die Frage der Verbindlichkeit eines eidlichen Versprechens u. wird zu einem Traktat über die relative Erlaubtheit der Lüge. Nach J. C. ist für alles menschliche Tun die Absicht (voluntas operantis) u. das Ziel (necessarius ac sanctus finis) entscheidend (conl. 17, 11. 14 [471, 13/24; 474, 8/14]). Mit der Lüge soll man umgehen wie mit der Nieswurz (*Elleborus), die bei tödlicher Gefahr heilend, bei grundloser Anwendung tödlich wirkt (conl. 17, 17 [475, 19/21]). Conl. 17, 21/4 rät zum behutsamen Zurückhalten der Wahrheit, um dem eitlen Ruhm zu entgehen, u. empfiehlt in diesem Fall die Rede in der dritten Person (sub talis figurae colore mentiri [488, 5f]), was mit 2 Cor. 12, 2/4 begründet wird. – Conl. 18: De generibus monachorum. Nach Hieron. ep. 22, 34f ist J. C. der zweite altkirchliche Schriftsteller, der dieses Thema aufgreift. Die tria genera des Hieronymus (Zönobiten, Anachoreten, Remnuoth [bei J. C. Sarabaiten]) erweitert er versteckt zu vier Arten (conl. 18, 8 [516, 15] ohne Namensnennung). Er ordnet sie chronologisch: Die zönobitische Lebensweise begann mit Act. 4, 32. 34f (dazu Act. 2, 45): a tempore praedicationis apostolicae sumpsit exordium (conl. 18, 5 [509, 19f]); inst. 2, 5 (21, 19f) kommt er zum gleichen Ziel, indem er Eus. h. e. 2, 11, 1/24 (Philos Therapeuten) mönchsgeschichtlich interpretiert. Aus der ungebrochenen zönobitischen Tradition kamen die Anachoreten (conl. 18, 6 [511, 15/7]). Die dritte u. vierte Art erklärt er mit einer Depravationstheorie: Sarabaiten = verdorbene Zönobiten; das namenlose quartum genus = verdorbene Anachoreten (ebd. 18, 7f [513, 5/517, 6]).

D. Quellen. Die Quellenfrage ist schon häufig gestellt u. vielfach beantwortet worden. In De incarnatione Domini c. Nestorium nennt J. C. selbst seine theologischen Autoritäten. In De institutis coenobiorum verweist er auf die ‚besseren' monastischen Schriftsteller ‚Basilius u. Hieronymus u. einige andere' (praef. 5 [CSEL 17, 5, 15/7]). In conl. 8, 17 (CSEL 13, 233, 25) u. 13, 12 (380, 26) beruft er sich auf den ‚Hirten' des *Hermas (beide Male auf mand. 6, 2). Inst. 2, 5 (21, 19f) wird auf die ‚Historia ecclesiastica' des *Eusebius verwiesen, ohne daß der Name des Autors genannt wird. Sonst legt er in seinen monastischen Schriften größten Wert auf die unmittelbare Begegnung mit den Mönchsvätern, deren mündliche Tradition er verschriftlichen wollte. Aber der angebliche Prozeß der Verschriftlichung ist in Wirklichkeit Niederschlag eines eifrigen Studiums u. einer intensiven Auseinandersetzung mit der spirituellen Theologie. S. Marsili, Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico. Dottrina sulla carità e contemplazione = StudAnselm 5 (Roma 1936) hat den evagrianischen Anteil aufgedeckt, der nicht nur in der bekannten Achtlasterlehre entdeckt werden kann. A. Kemmer verweist auf Beziehungen zum Messalianismus u. zu *Gregor v. Nyssa (Charisma maximum. Untersuchung zu Cassians Vollkommenheitslehre u. seiner Stellung zum Messalianismus [Löwen 1938]; ders., Gregorius Nyssenus estne inter fontes Joannis Cassiani numerandus?: OrChristPer 21 [1955] 451/66). Origenes ist nicht nur durch Evagrius vermittelt, J. C. hat auch unmittelbaren Zugang zur alexandrinisch-origenischen Tradition gefunden. Olphe-Galliard 225 bemerkte Spuren der irenäischen Theologie. – Wo J. C. das asketisch-monastische Leben Ägyptens beschreibt, beruft er sich weithin auf eigene Erfahrung. Diese war jedoch begrenzter, als er selbst zu erkennen gibt. J. C. hat sicher nie ein Kloster des pachomianischen Verbandes besucht u. schreibt doch von den ‚Tabennesiotes' (inst. 4) u. will auch ihre Regel kennen (die seit 404 in der Übersetzung des *Hieronymus vorhanden war). Eine literarische Abhängigkeit läßt sich jedoch nicht nachweisen. Inst. 2, 4/6 (22, 21/3) beschreibt den ägypt. Brauch von zwei täglichen Gebetszeiten mit je 12 Psalmen, der durch die Erscheinung eines Engels angeordnet worden sein soll. Das erinnert an Pallad. hist. Laus. 32, 1/12 (150/60 Bartelink), wo die Erscheinung Pachomius zuteil wird. J. C. bezieht sich dabei nicht auf pachomianischen Usus, hängt auch nicht von Palladius ab, sondern folgt einer anderen Überlieferung u. stimmt sie auf seinen Zweck ab. Eine weitere Autorität sind die Klöster ‚Palästinas u. Mesopotamiens' (inst. 3, 3; 4, 19 [34, 19; 59, 21/33]). Palästinischen Brauch konnte er aus eigener Anschauung kennen. Mesopotamien hat er nie betreten; er mag damit Klöster unter dem Einfluß des Basilius v. Caes. gemeint haben. Die Kenntnis jenes Basiliustextes (sog. Kleines Asketikon [PG 31, 1051/305]), den Rufinus ins Lateinische übertragen hat (CSEL 86), darf vorausgesetzt werden, auch wenn genaue Zitate schwerlich nachgewiesen werden können. Am nächsten lag J. C. wohl jene ägypt. Geistigkeit, die in den *Apophthegmata patrum faßbar ist. Ihre Aufnahme u. Umarbeitung in sein Werk (formal u. inhaltlich) hat Weber untersucht. Wenn J. C. ‚Mönchsgeschichte' berichtet, ist es immer gedeutete Geschichte, gedeutet im Blick auf seinen Adressatenkreis.

E. Stellung zur Antike. J. C. hat eine gute rhetorische Ausbildung erfahren; sie zeigt sich in seinem Stil. Auf ausdrückliche Zitate klassischer Autoren verzichtet er; immerhin ist ein Zitat von Cicero (c. Nest. 6, 10 [CSEL 17, 338, 7f] = Cic. Verr. 2, 1, 15) u. Persius (c. Nest. 6, 9 [336, 7/9] = Pers. sat. 3, 117f) nachgewiesen, dazu, von ihm selbst genannt, je ein Wort von Socrates (conl. 13, 5 [CSEL 13, 366, 12]) u. Diogenes (ebd. [366, 23]). In conl. 14, 12 (414, 1/14) denkt J. C. mit Unbehagen an die klass. Lektüre u. gesteht, daß die Erinnerung daran ihn beim Gebet stört (eine Anleihe bei Hieron. ep. 22, 30?). Aber die klass.-antike Tradition wirkt auch bei ihm nach; so ist conl. 17 (De amicitia) deutlich von Cicero inspiriert, u. die im spätantiken Reich verbreitete Popularphilosophie ist auch in seinem Werk anwesend. Doch dieses geistige Amalgam rezipierte er als christliche ‚Anschauungen'. Ein Studium klassischer Autoren ist für den Mönch nicht nötig. Mit einer paganen Kultur setzt er sich nicht mehr auseinander. Bezeichnend, daß er das Versagen des Nestorius gesteigert sieht, weil dieser in einer ‚katholischen Stadt' geboren u. groß geworden ist (c. Nest. 6, 5 [330, 13]).

F. Nachwirken. Die fortdauernden Auseinandersetzungen um die *Gnade hielten J. C.' Name u. Werk lebendig. Im Decretum Gela-

sianum (56, 322 Dobschütz) steht er deshalb unter den geächteten Autoren. *Cassiodor empfiehlt seinen Mönchen J. C., mahnt zur Vorsicht wegen der Gnadenlehre u. verweist auf einen african. Bischof Victor Mattaritanus, der einen ‚Cassianus purgatus' verfaßt habe (inst. 1, 29, 2). Das Ansehen des monastischen Autors erlitt dadurch jedoch keinen bleibenden Schaden. Für das südgallische Mönchtum blieb er eine Autorität (bes. nachhaltig bei Eucherius v. Lyon [verlorene *Epitome aus den Conlationes; vgl. I. Opelt: o. Bd. 5, 963]; südgall. Regeln), u. von hier aus fand er weitere Aufnahme in die monastische Literatur. Bleibenden Einfluß sicherte ihm die Benediktusregel, die 42, 3 die Lesung aus den Conlationes verlangt u. 73, 5 dieses Werk generell als weiterführende Lektüre empfiehlt. – Das Nachwirken im MA bedarf genauer Untersuchung. – Die ersten vier Bücher von De institutis coenobiorum wurden als Regula Cassiani zusammengefaßt (H. Plenkers, Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der ältesten lat. Mönchsregeln [1906] 70/83; H. Ledoyen, La Regula Cassiani du Clm 28118 et la Règle anonyme de l'Escorial A. I. 13: RevBén 94 [1984] 154/84) u. führten ein Eigenleben im Bereich der sog. Mischregeln; auch in der Concordia Regularum des Benedikt v. Aniane wurde sie verarbeitet. Knappe Auszüge in Form von Sprüchen gingen in die Apophthegmata patrum ein (Apophth. patr. Cassian. 1/8 [PG 65, 244f]); andere Teile wurden für sich ins Griechische (Phot. bibl. cod. 197, 160b/61b [3,92/4 Henry]) übersetzt, in die ‚Philokalie' des Nikodemos Hagioreites (gest. 1809) übernommen u. damit auch ins Russische übersetzt (Chadwick, John 157f).

O. CHADWICK, Art. Cassianus: TRE 7 (1981) 650/7; John Cassian[2] (Cambridge 1968). – A. GRILLMEIER, Jesus der Christus im Glauben der Kirche 1 (1979) 662f. 666/71. – C. M. KASPER, Theologie u. Askese. Die Spiritualität des Inselmönchtums von Lérins im 5. Jh. (1989). – R. NÜRNBERG, Askese als sozialer Impuls. Monastisch-asketische Spiritualität als Wurzel u. Triebfeder sozialer Ideen u. Aktivitäten der Kirche in Südgallien im 5. Jh. = Hereditas 2 (1988). – M. OLPHE-GALLIARD, Art. Cassien: DictSpir 2 (1953) 214/53. – F. PRINZ, Frühes Mönchtum im Frankenreich[2] (1988). – PH. ROUSSEAU, Ascetics, authority and the church in the age of Jerome and Cassian (Oxford 1978). – M.-A. VANNIER, Jean Cassien a-t-il fait œuvre de théologien dans le ‚De incarnatione Domini': RevistAug 33 (1992) 575/91. – A. DE VOGÜÉ, Le ‚De generibus monachorum' du Maître et de Benoît: RegBenedStud 2 (1973) 1/25; Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité 1, 1 (Paris 1991). – H.-O. WEBER, Die Stellung des J. C. zur außerpachomianischen Mönchstradition. Eine Quellenuntersuchung = BeitrGeschMönchBen 24 (1960) (Lit.).

Karl Suso Frank.

Johannes Chrysostomus I.

A. Leben, ‚Allgemeinbildung' u. rhetorische Schulung. I. Leben. a. Quellen u. Chronologie. Über keinen Lebensgang aus dem griech.-christl. Altertum sind wir so gut unterrichtet wie über den von J. (Baur, J. 1, VIII; Liste der Biographen ebd. XII). Über die Jugend- u. Studienzeit vernehmen wir einiges in Joh. Chrys. sac. 1, 2/4 (SC 272, 66/80); compunct. 1, 6 (PG 47, 403); vid. 1, 2 (SC 138, 120); in Act. hom. 38, 5 (PG 60, 274f). In 1 Cor. hom. 31, 4 (61, 262) notiert J., die Heiden sagten, die Christen hätten einen wunderbaren Lehrer. Ist die Äußerung autobiographisch? Vor allem über das Exil erfahren wir vieles aus seiner Feder: direkt in den Briefen, gerichtet an mehr als hundert verschiedene Adressaten, indirekt in Andeutungen in den beiden Traktaten aus dieser Zeit Quod nemo laeditur nisi a seipso (SC 103) u. Ad eos qui scandalizati sunt (SC 79). Die wichtigste Vita stammt von Bischof Palladius v. Helenopolis (dial.: SC 341f); weitere Angaben bei Socr. h. e. 6, 2/23; 7, 25. 45 (von ihm abhängig Soz. h. e. 8, 2/24. 26. 28); Theodrt. h. e. 5, 27/36; Hieron. vir. ill. 129. Einige Angaben finden sich auch bei Marc. Diac. vit. Porph. (chronologisch unzuverlässig). Interessant ist die J.-Vita des (Ps-)Martyrius v. Ant. (BHG 871; F. van Ommeslaeghe, De lijkrede voor Joh. Chrys., Diss. Leuven [1974]; ders., Valeur; ders., Conflit 149/55). Phot. bibl. cod. 59, 105/13 bringt die Akten der Eichensynode (Conc. Querc.: SC 342, 96/215). Wichtig bleibt S. Lenain de Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles 11 (Venedig 1732) 1/405. 547/626.

b. In Antiochien (349/97). 1. Jugend- u. Studienjahre (349/72). Nach Socr. h. e. 6, 3 hießen die Eltern des J. Secundus u. Anthusa. Der lat. Name des Vaters weist nicht zwingend auf Herkunft aus dem Westen. Secundus war wie seine Vorfahren hoher Funktionär im officium des magister militum per Orientem in Antiochien (*Antiochia am Orontes; A. H. M. Jones, St. John Chrysostom's parentage and education: HarvTheolRev 46 [1953] 171/3; Pallad. dial. 5 [SC 341, 104]). Für das Geburtsjahr schwanken die Angaben zwischen den Extremen 345 u. 354. Richtig ist wohl 349 (R. Carter, The chronology of St. John Chrysostom's early life: Traditio 18 [1962] 357/64). Den Namen J. trug er nach eigenem Zeugnis nach dem Apostel (in Act. hom. 52, 5 [PG 60, 365]). Der Vater starb bald nach der Geburt des Sohnes u. hinterließ Anthusa mit zwanzig Jahren als Witwe (vid. 1, 2 [SC 138, 120]). J. wuchs zusammen mit einer älteren Schwester auf, deren Name nicht überliefert ist. Die Mutter hat ihn emotional stark beeinflußt; das zeigt die Schilderung der versuchten Trennung (sac. 1, 2 [272, 66/72]). J. wird, wie damals üblich, mit fünf Jahren die Elementarschule besucht haben. Über seine weitere Ausbildung macht J. keine näheren Angaben. Prägende Erfahrung vermittelten die achtzehn Monate der Herrschaft *Iulians, die der Kaiser zum größeren Teil in Antiochien verbrachte. In dieser Zeit blühten τὰ Ἑλληνικά; ‚unsere Religion wurde verfolgt' (adv. Jud. 5, 11 [PG 48, 901]; paneg. Bab. 2, 3 [SC 362, 298/300]; paneg. Juv.: PG 50, 573; Jud. et gent. 16 [48, 835]; expos. in Ps. 110, 4 [55, 285]). Auch die höheren Studien absolvierte J. in Antiochien. Socr. h. e. 6, 3 (67, 665): ‚In der Redekunst hatte J. den Sophisten Libanius, in der Philosophie den Andragathius als Lehrer'. Die Frage, ob J. tatsächlich bei *Libanius studiert hat, ist bis heute in Diskussion (P. Petit, Les élèves de Libanios [Paris 1956] 40f; Wilken, John 6; Festugière 409f). Der Unterricht bei Libanius umfaßte ‚Homer, Hesiod u.

andere Dichter, Demosthenes, Lysias u. andere Rhetoren, Herodot, Thukydides u. andere Historiker', wie Libanius selbst in ep. 1036 festgehalten hat. Die von Soz. h. e. 8, 2 überlieferte Anekdote, der sterbende Libanius hätte sich J. als Nachfolger gewünscht, wenn ihn die Christen nicht genommen hätten, spiegelt bereits das hohe Ansehen des Predigers. Aus Pallad. dial. 5 (SC 341, 108) läßt sich schließen, daß J. nach der wohl an Ostern 367 empfangenen Taufe während drei Jahren in der Nähe von Bischof Meletius lebte (als eine Art Assistent?) u. dann von diesem zum Lektor bestellt wurde. Nach Soz. h. e. 8, 2 studierte J. in den Jahren 367/72 die Hl. Schrift u. führte ein Leben nach den Satzungen der Kirche. Er besuchte den Unterricht der damaligen Leiter der Asketerien: Karterius u. Diodor (zum Asketerion Diodors s. Festugière 181/92). Nach Kelly 19f war das Asketerion Diodors nicht ein Kloster, sondern ein Studienprogramm für eine geschlossene Gruppe junger Asketen in Antiochien. Palladius erwähnt die Lehrzeit bei Diodor nicht. J. selbst indes scheint darauf anzuspielen (laud. Diod. 1 [PG 52, 761]). Mit J. studierte Theodor, der spätere Bischof v. Mops. – Exegetische Schulung erhielt J. durch Diodor v. Tarsus (Socr. h. e. 6, 3; Ch. Schäublin, Art. Diodor v. Tarsus: TRE 8 [1981] 763/7; zu Diodor u. Euseb v. Emesa u. ihrem Einfluß auf J. s. Hieron. vir. ill. 91. 119. 129). In diese Zeit fallen seine ersten literarischen Versuche. Der Vergleich zwischen König u. Mönch (PG 47, 387/92; dubium: J. A. de Aldama, Repert. ps-chrysostomicum [Paris 1965] nr. 327) ist möglicherweise noch von Diodor angeregt worden. Die Mahnschrift an den seiner Berufung untreu gewordenen Theodor (PG 47, 277/316) enthält Berührungen mit *Basilius' Ad virginem lapsam (PG 32, 369/81).

2. Johannes als Mönch u. Eremit (372/78). Vermutlich kurze Zeit nach dem Tod der Mutter zog sich J. auf den nah bei Antiochien gelegenen Berg Silpios zurück. Ist J. wegen der Krise im antiochen. Klerus während des Exils von Meletius weggegangen (Meyer 30)? Oder wollte er sich der gerüchteweise bevorstehenden Weihe zum Presbyter entziehen (Kelly 25f; sac. 1, 3 [SC 272, 72/6])? Während vier Jahren oblag J. mit einem alten syr. Mönch asketischen Übungen (Pallad. dial. 5 [SC 341, 110]). Nach dieser Zeit zog er sich für zwei Jahre in eine Höhle zurück. Palladius berichtet: ‚Die meiste Zeit verbrachte er, ohne zu schlafen. Dafür lernte er, um nicht geistig zu verkümmern, die Testamente Christi ganz auswendig' (ebd. 5 [110]; *Auswendiglernen; zur biblischen Bildung von J. s. Baur, Kanon). J. führt in seinen Werken rund 18 000 Zitate aus der Bibel an, 7 000 aus dem AT u. 11 000 aus dem NT. Die Auswahl der Bibelzitate u. die Schwerpunkte entsprachen dem Programm des Asketerions Diodors (H. Sorlin: SC 346, 42f). Auffällig ist, daß J. keine Kenntnisse der Briefe des *Ignatius v. Ant. zeigt. Indes ist eine Lobrede auf ihn erhalten (PG 50, 587/96).

3. Im Dienst der antiochen. Kirche. α. Als Lektor (378-79/81) u. Diakon (381/86). Im Winter 378/79 stieg der Einsiedler als kranker Mann vom Berg Silpios herab u. kam nach sechsjähriger Abwesenheit in die Zeit zurück. Seit diesen Jahren war er häufig krank (Baur, J. 1, 109). Pallad. dial. 5 (SC 341, 110) berichtet, J. habe zunächst zwei Jahre ‚am Altar gedient'. Wahrscheinlich hat er auch sein altes Amt als Lektor wieder aufgenommen. Aus dieser Zeit stammt vermutlich seine Schrift gegen die Feinde des Mönchtums (PL 47, 319/86). Ebd. 3, 11 (366) gibt J. seiner Überzeugung Ausdruck, nur in der Einsamkeit sei das Heil zu finden. Später wird J. schreiben, er wolle lieber ein guter Presbyter denn ein guter Mönch sein (sac. 6, 6f [SC 272, 324]). Die Datierung der ‚Reformschrift' De sacerdotio (SC 272) ist in Diskussion; Dörries, Erneuerung 3 plädiert für 385/86, Kelly 25 für 390/91. Sie zeigt schon klar die Konzeption des Bischofs- u. Presbyteramtes u. die Richtung seiner Erneuerung. Literarisch war *Gregor v. Naz. Vorbild (Lietzmann 1814; A.-M. Malingrey: SC 272, 21; Dörries). Im Frühjahr 381 weihte Bischof Meletius J. zum *Diakon. Diakone waren zuständig für die Ordnung im Gottesdienst. Sie riefen die Gemeinde zur Aufmerksamkeit u. schickten die Katechumenen u. Büßenden vor der Eucharistiefeier weg (in Eph. hom. 3, 4 [PG 62, 29]; in Mt. hom. 82, 6 [58, 744]). Sie waren ferner mit der Verwaltung des Kirchenvermögens u. der Armenpflege betraut (ebd. 85, 3f [761/4]).

β. Als Presbyter (386/97). Im Febr. 386 weihte Bischof Flavian J. zum Presbyter. Die wichtigste Aufgabe war für ihn jetzt die Predigt (*Homilie). Die bei seiner Ordination gehaltene Predigt ist erhalten (ordin.: SC 272, 365/419). Bald folgten die Predigten gegen

die Anhomöer (SC 28bis), zu denen diese ihn aufgefordert hatten (incomprehens. 1, 6f [ebd. 104]), unterbrochen durch die Reden Adv. Judaeos (PG 48, 843/942). J. nahm seine Aufgabe außerordentlich ernst. Er wußte sich für das Heil der ihm anvertrauten Gemeinde verantwortlich (sac. 2, 5 [SC 272, 118]; adv. Jud. 7, 1 [PG 48, 915]; theatr. 4 [56, 270]). Hier lag wohl einer der tiefsten Gründe für den ungeheuren Eifer, mit dem er die Gegner der Kirche bekämpfte (adv. Jud. 7, 3 [48, 920]; sac. 4, 4 [SC 272, 254/6]). Der orthodoxen Hauptgemeinde unter Meletius standen andere orthodoxe Gruppierungen sowie Anhomöer, Marcioniten etc. gegenüber (zu den Messalianern u. den Beziehungen des J. zu ihnen: Staats). In Antiochien waren zwei Kirchen wohlbekannt: Die Palaia, die noch aus den Zeiten der Verfolgungen stammte, u. die neue Große Kirche, deren Bau *Constantin veranlaßt hatte (Eus. vit. Const. 3, 50). Neben diesen beiden Kirchen gab es viele Martyrien (W. Eltester, Die Kirchen Antiochiens im 4. Jh.: ZNW 36 [1937] 251/86; J. Lassus, Antioche à l'époque romaine: ANRW 2, 8 [1978] 54/102; Klöster in oder bei Antiochien: B. Grillet: SC 125, 17). Das erste Jahr des Presbyterats war gekennzeichnet durch den politisch hochbrisanten Säulenaufstand. Steuererhöhungen führten im Febr. 387 zu Empörung u. Schleifung der kaiserlichen Standbilder (stat. 5, 3 [PG 49, 73]; *Herrscherbild). Der Stadtpräfekt, Tisamenos, griff sofort ein. Viele wurden verhaftet, einige hingerichtet. Bischof Flavian versammelte die Gemeinde. In seinem Auftrag hielt J. die später berühmt gewordenen Säulenhomilien. Flavian reiste nach Kpel, um Theodosius mild zu stimmen. In Antiochien zogen kaiserliche Kommissare ein. Als erste Maßnahme wurden Bäder, Theater u. Zirkus geschlossen. Antiochien büßte den Rang einer Metropole ein. Mönche kamen in die Stadt, an ihrer Spitze Macedonius, um Fürbitte für die Schuldigen einzulegen (Theodrt. hist. rel. 13, 7 [SC 234, 486/8]). J. lobte die Mönche u. tadelte die Philosophen, die geflohen waren (stat. 17, 1 [PG 49, 173]). Flavian kam kurz vor Ostern 387 mit einer Amnestie zurück. Olympische Spiele (bezeugt für Antiochien in den J. 380. 384. 388) finden Erwähnung in Jes. 6, 1 hom. 6, 3 (SC 277, 218); adv. Jud. 5, 9 (PG 48, 897); in Hebr. hom. 14, 4 (63, 116; I. Opelt, Das Ende von Olympia. Zur Entstehungszeit der Predigten zum Hebräerbrief des J.: ZKG 81 [1970] 64/9).

c. In Kpel (397/404). 1. Johannes als Organisator von Gesellschaft u. Kirche. Bestimmend für die Wahl von J. zum Bischof der Reichshauptstadt war sicher Eutropius; möglicherweise spielte auch Caesarius mit, der als magister offic. beim Säulenaufstand in Antiochien die Untersuchungen leitete u. dabei J. kennengelernt haben mußte. Er war iJ. 397 Konsul. Beweggrund für Eutropius war wohl der Ruhm des großen Predigers. Dazu mag er sich für seine Auseinandersetzung mit der reichen senatorischen Schicht die Unterstützung der Kirche erhofft u. darum J. gefördert haben, weil er ihm als strenger Kritiker allen mißbräuchlichen Reichtums bekannt war (Albert 151). Theophilus v. Alex. weigerte sich zunächst, die Weihe vorzunehmen, vollzog sie dann aber unter Druck im Dez. 397 oder allenfalls im Febr. 398 dennoch. Erstes Ziel für J. war es, die Bevölkerung der Hauptstadt für den orthodoxen Glauben zu gewinnen. Er stellte dabei dogmatische Auseinandersetzungen zurück u. erwarb sich bald große Beliebtheit (Socr. h. e. 6, 4: ‚Das Volk hing mit Liebe an ihm'). Auch der Heide Zosimus bezeugt: ‚Der Mann besaß die Macht, den törichten Haufen zu gewinnen' (hist. 5, 23). J. hat als Bischof in Kpel oft gepredigt (in Act. hom. 30, 3 [PG 60, 217]).

a. Kirche. J. überprüfte die Rechnungen des bischöflichen Haushalts u. nahm große Kürzungen vor, die den Spitälern zugute kamen. Er erklärte, Kirchengeld dürfe nicht für große Essen oder prunkvolle Bauten ausgegeben werden, das sei ein Sakrileg (ἱεροσυλία: Pallad. dial. 12 [SC 341, 234]). Zwei Diakone, die sich schwerer Vergehen (Mord u. Ehebruch) schuldig gemacht hatten, schloß J. aus dem Klerus aus (ebd. 8 [162]). Er wandte sich gegen das Syneisaktentum, das Zusammenleben von Mönchen u. Nonnen. Das fand seinen Niederschlag in Vorwurf 8 der Eichensynode (SC 342, 102). Die beiden Traktate Contra eos qui subintroductas u. Quod regulares feminae stammen aus antiochenischer Zeit (J. Dumortier, Saint Jean Chrysostome. Les cohabitations suspectes [Paris 1955]; E. A. Clark, John Chrysostom and the subintroductae: ChurchHist 46 [1977] 171/85). Wichtiger Mitarbeiter in Kpel war der Archidiakon Serapion, Verwalter des bischöflichen Palastes u. Hospizes.

Er genoß das Vertrauen von J., war aber ein Scharfmacher (Socr. h. e. 6, 4, 2f [GCS Socr. 315]).

β. Gesellschaft. Der Einsatz von J. muß auch zusammen gesehen werden mit seinem Grundanliegen der Stärkung der sozialen Kohärenz. Darum ist es nicht zufällig, daß J. gerade in den während der Gotenkrise 399/400 gehaltenen Predigten besonders deutlich vor *Habsucht u. der Ungerechtigkeit des Reichtums warnte (Liebeschuetz, Barbarians 187).

γ. Sozialfürsorge. Gegenüber einer fortschreitenden ‚Individualisierung' u. ‚Privatisierung' der Gesellschaft betonte J., daß allen Menschen, die in Not sind, geholfen werden muß: ‚sei er Heide oder Jude; wenn er auch ein Ungläubiger ist, er bedarf der Hilfe' (in Hebr. hom. 10, 4 [PG 63, 88]). J. gründete mehrere neue Spitäler (Pallad. dial. 5 [SC 341, 122]). (Ps-)Martyrius v. Ant. berichtet in seiner J.-Vita, die Entscheidung des Bischofs, auf dem Lande ein Heim für Leprakranke zu errichten, habe die benachbarten Großgrundbesitzer definitiv gegen ihn aufgebracht (vit. Joh. Chrys.: van Ommeslaeghe, Conflit 151).

2. Johannes als Kirchenpolitiker. Als erstes bemühte sich J. erfolgreich um die Beendigung des antiochen. Schismas. Das Konzil v. Kpel iJ. 381 hatte Kpel den Ehrenvorsitz über die Kirchen im Osten zugestanden. J. begann als erster die iurisdiktionelle Oberaufsicht zu realisieren. Er griff 401 in Ephesus ein u. ließ, je nach Quelle zwischen sechs u. sechzehn, Bischöfe wegen Simonie absetzen (Pallad. dial. 13. 15. 20 [SC 341, 272/4. 300. 446]; Soz. h. e. 8, 6; vgl. Joh. Chrys. virg. 24, 2 [SC 125, 170/2]). Die Maßnahmen waren umstritten; der Kaiser hat sie aber offensichtlich unterstützt. Nach Ostern 401 (14. IV.) kam J. nach dreimonatiger Abwesenheit wieder in seiner Bischofsstadt an. Er schloß Häretiker aus der kirchlichen Gemeinschaft aus (Socr. h. e. 8, 11). Unbelehrbaren u. Unbußfertigen drohte er den Ausschluß von der Eucharistie an, hoffte aber, die Drohung reiche, um die Menschen zu gewinnen (theatr. 4 [PG 56, 269]).

3. Johannes u. die Gotenkrise. J. brachte Gainas, den Führer der Goten, von seiner Forderung nach einer Kirche für die Arianer in Kpel ab. Später ging J. als diplomatischer Unterhändler zu den Goten (Lietzmann 1821; Baur, J. 2, 107). Gegenstand der Verhandlungen war wohl die Heimkehr der Geiseln Aurelian, Saturninus u. Johannes. Er hatte Erfolg; die Genannten kamen Herbst 400 zurück. Bei seiner Rückkehr hielt er die Predigt Cum Saturninus et Aurelianus in exsilium acti essent (PG 52, 413/20), in der er die Unsicherheit der Zeit beklagte, aber ähnlich wie früher bei Eutropius auch die Vergötzung des Reichtums durch die Exilierten anprangerte.

4. Johannes u. die kaiserliche Politik. J. machte in seinen Predigten kaum Anspielungen auf Tagespolitik, auch in der Gotenkrise nicht. In seinem Schreiben an eine junge Witwe gab J. allerdings der Klage über die prekäre Lage des Imperiums Raum (vid. 1, 4 [SC 138, 140]). J. war dem Kaiser u. der staatl. Macht gegenüber relativ kritisch (in 2 Cor. hom. 26, 5 [PG 61, 582]; Pagels 211/20; Verosta 175). Das Kaisertum habe zwar die Aufgabe, für die Erhaltung der Ordnung in einer gefallenen Welt zu sorgen (J. interpretierte 2 Thess. 2, 6 entsprechend: in 2 Thess. hom. 4, 1 [62, 485]), es leite aber auch an zu Ungerechtigkeit u. fördere Korruption. Die Zeit des Friedens unter Theodosius lobte J. (in Jes. comm. 2, 5 [SC 304, 120]; vgl. damit Plut. Pyth. orac. 28, 408BC für die Zeit Hadrians). J. konstatierte einen Widerspruch zwischen der staatl. Gesetzgebung u. den göttl. Gesetzen (in 1 Cor. 7, 39 hom. 2, 1 [PG 51, 219]).

5. Neue Akzente der Kpler Zeit. Die Geschichte dieser Entwicklung ist noch nicht geschrieben (Liebeschuetz, Barbarians 179). Er modifizierte sowohl seine Einschätzung der Rolle der *Frauen (s. u. Sp. 474) wie auch die des mönchischen Lebens. Die Polemik gegen Juden u. ‚judaisierende' Christen trat stark zurück. Die Finanzen der Kirche unterzog er nicht mehr der scharfen Kritik wie in der Zeit seines Presbyterats (Brändle, Matth. 114/21; Liebeschuetz, Barbarians 180f). In Antiochien hatte J. vehement dafür plädiert, Arme nicht auf ihre Bedürftigkeit u. Würdigkeit hin zu überprüfen. In Kpel aber ermahnte er Olympias, auf die rechte Weise Almosen zu geben u. die Gaben nach der Bedürftigkeit der Empfangenden zu bemessen (Soz. h. e. 8, 9).

6. Konflikte in Kpel. Im Verlauf dJ. 401 bahnte sich ein Konflikt mit Eudoxia an. Eine Frau klagte, die Kaiserin habe ihr mit Gewalt ihren Besitz wegnehmen lassen (Marc. Diac. vit. Porph. 37). J. soll in der Sache bei der Kaiserin vorstellig geworden sein

u. in diesem Gespräch möglicherweise den Namen der Königin Isebel erwähnt haben. Dagron, Naissance 498/505 sieht den Grund des Konflikts eher im ständig sich vermehrenden Besitz der Kirche, der gegenüber Eudoxia die Rechte des Staates verteidigt habe. K. G. Holum, Theodosian empresses (Berkeley 1982) 70/8 meint, J. habe die selbständige politische Rolle, nach der die Kaiserin strebte, angegriffen. Die antiken Autoren Palladius, Socrates u. Sozomenus stimmen indes darin überein, eine Predigt von J. als den unmittelbaren Anlaß für die nicht überbrückbare Kluft zwischen der Kaiserin u. dem Bischof anzusehen (Pallad. dial. 8 [SC 272, 178]; Socr. h. e. 6, 15; 8, 16; van Ommeslaeghe, Conflit). Bis zur Eichensynode enthielt sich J. politischer Urteile. Als Zeichen der Ungnade, in die J. gefallen war, ist der Umstand zu werten, daß J. den wohl am 10. IV. 401 geborenen Theodosius II nicht getauft hat. Der Konflikt zwischen dem Bischof u. der Kaiserin, beide willensstarke u. hypersensitive Persönlichkeiten, war nicht einzige Ursache der Katastrophe, die über J. hereinbrechen sollte. Im Klerus erwuchsen ihm Feinde. J. hielt in der Verwaltung der ihm anvertrauten Kirche eiserne Disziplin u. erregte durch seine Strenge auch Ärger u. Unwillen (Liebeschuetz, Barbarians 208). Kritiker bezeichneten J. als harten, leidenschaftlichen, verdrießlichen u. arroganten Mann (Socr. h. e. 6, 4). J. konnte von sich selbst sagen, er wirke auf die Predigthörer wie ‚ein lästiger, gehässiger u. mürrischer Mensch' (in 1 Cor. hom. 12, 6 [PG 61, 104]; ähnlich in Col. hom. 12, 6 [62, 389]). Durch Einschränkungen im bischöflichen Haushalt bedingte Entlassungen führten zu Unzufriedenheiten. J. war kein Gastgeber wie seine Vorgänger. Damit verstieß er nicht nur gegen die Gebote der *Gastfreundschaft, sondern verhinderte auch den Aufbau von Beziehungen u. ‚Patronage' (Liebeschuetz, Barbarians 215). Einige der Anklagen auf der Eichensynode sind als Reflexe großer Unzufriedenheit im Klerus zu verstehen (Punkte 5. 8. 25 [SC 342, 102. 106]). Zu den schärfsten Feinden gehörten eine Reihe von Provinzbischöfen, die sich in der Hauptstadt aufhielten. Auch unter den Mönchen, die offensichtlich wieder in großer Zahl in die Stadt gezogen waren, nachdem sie ein Gesetz vom 2. IX. 390 (Cod. Theod. 16, 3, 1) aufs Land vertrieben hatte, formierten sich Gegner (Soz. h. e. 8, 9). Isaak war ihr Führer. Sie wandten sich gegen die Versuche, die städtischen Mönche der Kontrolle des Bischofs zu unterstellen. Isaak trat auf der Eichensynode mit einer eigenen Liste von Anklagen auf. Nach Callinicus (vit. Hypat. 11, 1 [SC 177, 110]) war Kpel von vielen Klöstern umgeben, die je von rund 150 Mönchen bewohnt waren. Die Asketen, die auf der Seite von J. standen, wie Olympias u. ihr Kreis von Frauen, die Langen Brüder aus Ägypten u. die gotischen Mönche, waren alle keine wirklichen Konstantinopolitaner. Als entscheidend für die Zukunft sollte sich erweisen, daß sich auch im Establishment Gegner von J. sammelten. Aurelian, praefectus praetorii im Herbst 399 (Synesius v. Cyrene hat Briefe an ihn gerichtet: ep. 34. 38), der General Saturninus u. der comes Johannes, die an Gainas ausgelieferten hohen Beamten, waren nah verbunden mit Isaak u. sollen nach ihrer Rückkehr Eudoxia gegen J. beeinflußt haben (Zos. hist. 5, 23). Diese Männer wie auch Anthemius, Eutychianus, Simplicius, Optatus gehörten zu der neuen senatorischen Aristokratie Kpels, die ihren Einfluß ausweiten wollte. Auf der Eichensynode sollte dann J. der Vorwurf gemacht werden, er habe das Versteck des comes Johannes verraten (Punkt 11 [SC 342, 104]). Sein Geschick, reiche Damen dazu zu bewegen, ihren Reichtum der Kirche zur Verfügung zu stellen (nach Theodrt. h. e. 5, 39 auch für die Schleifung heidn. Tempel), erregte den Unwillen ihrer Verwandten, die sich um ihr Erbe geprellt sahen. Vorwurf 15 der Eichensynode formulierte: J. empfange Frauen, ohne daß er jemand dabei sein lasse (SC 342, 104). Olympias hatte die Gunst erbeten, für J. das Essen zu besorgen (Vit. Olymp. 8 [SC 13bis, 422]). Die Rolle dieser Frauen im Osten wie im Westen war aber nicht auf Geldspenden u. Hilfeleistungen beschränkt; sie spielten auch eine wichtige Rolle in der Kirchendiplomatie. J. verabschiedete sich bei seinem Weggang von Olympias, Silvina, Pentadia u. Prokla; die drei erst genannten hatten Beziehungen zum Westen (Pallad. dial. 10 [SC 341, 206/8]; Pietri 295f). Vielleicht ist der Sturz von J. auch auf dem Hintergrund der sich vergrößernden Kluft zwischen West u. Ost zu sehen (ebd. 293). J. besaß eine starke Anhängerschaft in der Hauptstadt, auch wenn er alles andere als ein populistischer Agitator war (Liebeschuetz, Barbarians 142/225). Seine Anhänger, die Johanniten, fanden spä-

ter Unterstützung im Westen. Der Osten fühlte sich durch den von Stilicho geplanten Zugriff auf Illyricum bedroht. Honorius schrieb seinem Bruder Arkadius einen Brief in Sachen J. (Pallad. dial. 3 [82/4]).

7. Eichensynode. Erst im Sommer 402 spitzte sich die Lage zu: Arkadius erließ den Befehl, es sei eine Synode einzuberufen, um die gegen Theophilus v. Alex. vorliegenden Klagen zu untersuchen. J. sollte der Synode vorsitzen; aber dieser lehnte ab. Theophilus zögerte trotz der Vorladung sein Kommen hinaus. Im Frühling 403 stellten die Gegner von J. eine Blütenlese aus seinen Predigten zusammen, durchmischten sie mit gefälschten Abschnitten u. ließen das Ganze als gegen die Kaiserin u. andere Personen des kaiserlichen Hofes gerichtet erscheinen (ebd. 6 [126]). Im August 403 kam Theophilus nach Kpel. Er soll bei seiner Abreise erklärt haben: ‚Ich gehe, um den Bischof J. abzusetzen‘ (ebd. 8 [174]). Er versammelte im Landgut Rufinianai eine Synode (Eichensynode). Als Ankläger traten die zwei Diakone auf, die J. gleich nach seinem Amtsantritt wegen Unwürdigkeit abgesetzt hatte (s. o. Sp. 432). Es wurden 29 Anklagepunkte formuliert, die dann zur Verurteilung von J. in contumaciam führten (Liebeschuetz, Fall). Photius hat die Akten der Eichensynode überliefert (s. o. Sp. 428). Das Dokument trug die Unterschrift von 29 ägypt. u. nur sieben nichtägypt. Bischöfen. Der Kaiser unterschrieb die Absetzungsurkunde. J. wurde nachts unter militärischer Bedeckung übers Meer nach Praenetum geführt (ep. ad Innoc. 93/5 [SC 342, 78]). Nur einen Tag später ließ die Kaiserin ihn durch ihren Kammerherrn Brison zurückholen. Ursache sei eine θραῦσις im kaiserlichen Schlafgemach gewesen (Fehlgeburt?: Pallad. dial. 9 [SC 341, 180]). Nach seiner Rückkehr hielt J. in der Apostelkirche die Predigt Post reditum a priore exsilio (1, 2 [3, 507 Montfaucon (graec.); PG 52, 440 (lat.)]). Die Krise sollte sich indes erneut zuspitzen. Im Nov. 403 ließ der Stadtpräfekt Simplicius zu Ehren der Kaiserin eine Porphyrsäule mit silbernem Standbild errichten. Die Basis mit Dedikationsinschrift ist erhalten u. steht heute im Garten des Ayasofya Müzesi in Istanbul (W. Müller-Wiener, Bildlex. zur Topographie Istanbuls [1977] 52f). Die Festlichkeiten bei der Einweihung störten den Gottesdienst. J. drückte seinen Ärger aus. Die Standbildgeschichte gehört in einen größeren politischen Kontext. Im ganzen Imperium sollten Standbilder der Kaiserin aufgestellt werden. Als Arkadius auch den Westen in seine Planung miteinbezog, protestierte Honorius (ep. 38). Die Kritik von J. konnte darum auch als politische Einmischung verstanden werden. Kurze Zeit später beim Fest des Täufers hielt J. die (nicht erhaltene) Predigt, die er mit ‚u. wieder rast Herodias, wiederum verlangt sie das Haupt des Johannes‘ eingeleitet habe (Socr. h. e. 6, 18, 5; unecht ClavisPG 4570). Seine Gegner machten J. zum Vorwurf, daß er nicht die Wiedereinsetzung durch eine neue Synode abgewartet habe. Sie beriefen sich dafür auf einen allerdings umstrittenen Kanon der (arianischen) Synode v. Antiochien iJ. 341. In der Nacht auf Ostersonntag, den 17. IV. 404, trieben neurekrutierte Soldaten aus Thrakien die Neugetauften auseinander (Pallad. dial. 9 [SC 341, 298]; F. van Ommeslaeghe, Chrysostomica. La nuit de Pâques 404: AnalBoll 110 [1992] 123/33). J. wurde zum Gefangenen im eigenen Palast. Am Donnerstag nach Pfingsten gingen die Bischöfe Acacius, Severian, Antiochus u. Cyrinus zu Kaiser Arkadius u. verlangten die Vertreibung des J. Dieser gab den entsprechenden Befehl. J. wurde am 9. VI. 404 über den Bosporus geführt.

d. Im Exil (404/07). In Kpel wurde darauf die Sophienkirche in Brand gesteckt. Zwei Wochen nach der Exilierung des J. wurde Arsacius zu dessen Nachfolger bestimmt. Die Johanniten wurden verfolgt u. in die Verbannung geschickt, so auch Olympias (Soz. h. e. 8, 24; Pietri 289/300). Auf seiner Reise, die über Nicaea, Ancyra u. Caesarea führte, wurde J. von fanatisierten Mönchshorden mit dem Tod bedroht (ep. ad Olymp. 9, 2 [SC 13bis, 224]). Schließlich wurde ihm Kukusus (Armenia secunda), ‚der verlassenste Erdenwinkel‘, als Exil zugewiesen (ep. 234 [PG 52, 739]). Nach einem Jahr wurde er wegen der Einfälle der Isaurier nach Arabissus verlegt. Aus dem relativ nahe gelegenen Antiochien kamen viele Menschen zu Besuch (Pallad. dial. 11 [SC 341, 222]). Im Frühling 407 ordnete ein neuer Befehl des Kaisers die Verbannung nach Pityus am Schwarzen Meer an (O. Lordkipanidse, Art. Iberia II: o. Bd. 17, 82). J. sollte die rund 380 km zu Fuß gehen. Unterwegs starb er indes am 14. IX. 407 bei Komana (Socr. h. e. 6, 21).

II. ‚Allgemeinbildung‘. a. Sprachkenntnisse. J. sprach u. schrieb nur Griechisch. Sy-

risch, die Sprache, die in Antiochiens Umgebung u. auch in der Stadt selbst gesprochen wurde, verstand er nicht (Joh. Chrys. in Mt. hom. 7, 2; 16, 7 [PG 57, 74. 248]). J. konnte kein Hebräisch (in Jes. comm. 7, 8 [SC 304, 330]). J. erwähnte Experten, die er konsultiert habe (mutat. nom. 2, 3 [51, 129]). Große Kenntnisse haben sie ihm aber offensichtlich nicht vermittelt (zu den Sprachkenntnissen des J. resp. seiner Haltung zu anderen Sprachen E. Dekkers, Limites sociales et linguistiques de la pastorale liturgique de s. Jean Chrysostome: Augustinianum 20 [1980] 119/29). Syrisch, aber auch die Sprachen der Ägypter, Inder, Perser, Äthiopier waren für ihn barbarische Sprachen (paneg. Mart. 1 [PG 50, 646]; in Joh. hom. 2, 2 [59, 32]). Er klagte, die Römer verachteten das Syrische u. verschmähten die schöne Sprache der Griechen (in 2 Tim. hom. 4, 3 [62, 622]). Er war sich bewußt, ein Grieche, ein griech. Christ, ein Städter zu sein, u. zeigte gelegentlich die Borniertheit, die sich bei Angehörigen alter Kulturvölker oft findet. In der Kirche wollte er jedoch die Grenzen zwischen Griechen u. Barbaren überschreiten (hom. div. 8, 1 [63, 499/501]).

b. Sprichwörter. J. nahm in seinen Predigten oft Sprichwörter oder sprichwortähnliche Sentenzen auf: ‚man darf die Sprüche (παροιμίαι) des Volkes nicht unterschätzen, wenn sie treffend sind‘ (in 1 Tim. hom. 11, 3 [PG 62, 556]). Es gibt wertvolle Sprichwörter u. solche, die der Teufel in die Welt gebracht hat (expos. in Ps. 4, 13 [55, 59f]; in Mt. hom. 73, 4 [58, 678]). Einige Beispiele: ‚‘Ein voller Bauch weiß nicht, wie es dem Hungrigen zumute ist’, sagt das Sprichwort‘ (in Gen. serm. 5, 3 [54, 603]); ‚Wer Ehre erweist, ehrt sich selbst‘ (in Hebr. hom. 25, 2 [63, 175]); ‚Einem Armen oder Nackten vermögen hundert nichts zu rauben‘ (in Mt. hom. 83, 2 [58, 748]); ‚‘Viel liegt’, sagt das Sprichwort, ‘zwischen Becher u. dem Rand der Lippen’‘ (vid. 1, 7 [SC 138, 156]; vgl. Zenob. 5, 71; Diogenian. 7, 46 [1, 148. 294 Leutsch / Schneidewin]); ‚Müßiggang ist aller Laster Anfang‘ (in 1 Tim. hom. 15, 1 [62, 579]); ‚Krieg ist süß für den, der ihn nicht kennt‘ (vid. 2, 1 [SC 138, 160]; in Act. hom. 4, 5 [PG 60, 40]; vgl. Diogenian. 3, 94 [1, 231 L. / Sch.). ‚Steter Tropfen höhlt den Stein‘ (in Rom. 12, 20 hom. 1 [51, 173f]). ‚Kleine Gewinne ziehen große Verluste nach sich‘ ist ein sonst nicht bezeugtes Sprichwort (in Mt. hom. 62, 5 [58, 602f]). Das gilt auch für: ‚Die Liebe ist umsonst, der Haß aber nicht‘ (in 1 Tim. hom. 3, 3 [62, 518]; in 2 Tim. hom. 7, 2 [ebd. 639]; vgl. in 1 Cor. hom. 44, 3 [61, 378]; sac. 3, 9 [SC 272, 164]; in Job comm. 1, 6; 26 [SC 346, 94. 153]). Weitere Belege bei Coleman-Norton, Poets. Gelegentlich nahm J. auch eine Fabel auf, so in Phil. hom. 7, 5 (62, 236) die von der Krähe u. dem Pfau.

c. Musik. J. McKinnon, Music in early Christian literature (Cambridge 1987) 78/90 hat die einschlägigen Stellen zusammengestellt. Bei J. finden sich Beobachtungen aus dem Alltag: Singen macht die Arbeit leichter (expos. in Ps. 41, 1 [55, 156]; Naegele, Arbeitslieder). Liebeslieder: in 1 Thess. hom. 5, 4 (62, 428); educ. lib. 38 (SC 188, 129). J. wies darauf hin, daß bei weltlichen Festen, auch bei *Hochzeiten, Musik oft schädlich wirke (in Gen. hom. 56, 1 [PG 54, 486]; in Act. hom. 42, 3 [60, 301]), u. forderte dazu auf, unanständige Lieder beim Essen durch Psalmenlieder zu ‚vertreiben‘ (expos. in Ps. 41, 2 [55, 157]). Musik spielt eine bedeutende Rolle in der Metaphorik von J.; so wird zB. der Sünder, der aus der Schar der Gott Preisenden ausgeschlossen ist, mit der falsch tönenden Saite verglichen, die von einem guten Musiker entfernt wird (ordin. 2 [SC 272, 400]).

d. Medizin. (Bachmann.) Die Kenntnisse von J. wie auch die anderer Väter gingen kaum über die eines interessierten Laien hinaus. Krankheiten: Milzkrankheit, Wassersucht (stat. 6, 6 [PG 49, 89]); Freßsucht (in 2 Thess. hom. 1, 2 [62, 471]); Bulimie (in 2 Tim. hom. 7, 2 [62, 639]); *Epilepsie (adh. Stag. 3, 12 [47, 489]); Operationen auf der Agora, wobei die Ärzte aus den Passanten ihr Publikum machten (in Jes. 6, 1 hom. 5, 2 [SC 277, 189]). Die Ärzte arbeiteten mit Messer u. Feuer (virg. 17, 4 [125, 153]). Sie setzten auch Medikamente ein. J. betonte: Wir erwarten von den Ärzten medizinische Hilfe u. nicht Zauberworte (in Col. hom. 8, 5 [PG 62, 358]). Ärzte wurden im Fieberwahn beschimpft, ließen sich aber von Hilfeleistung nicht abbringen. Frauen in Wehen bissen die, die ihnen beistanden (in Mt. hom. 18, 4f [57, 270]). Die Medizin lieferte J. viele seiner Bilder, aus diesem Gebiet hat er ‚beinahe am meisten seine Bilder geschöpft‘ (Degen 63). Schönes Beispiel: in Mt. hom. 88, 3 (PG 58, 779). J. verglich die Tätigkeit der Rhetoren mit der der Mediziner (stat. 6, 1 [49, 81]). Häufig bezeichnete J. den Prediger als Arzt (sac. 1, 7 [SC 272, 94/6]; stat. 6, 1 [PG 49, 81];

adv. Jud. 3, 2 [48, 864]; in Laz. 6, 2 [ebd. 1029]; in 2 Tim. hom. 5, 4 [62, 630]). Märtyrer sind geistliche Ärzte (catech. illum. ser. III 7, 5 [SC 50, 231]). Der Philosoph als Arzt ist schon bei Plato ein wichtiger Vergleich.

e. Naturkunde. J. sprach von der unbewohnbaren Hälfte der Erde (sac. 4, 6 [SC 272, 266], ähnlich Strabo geogr. 2, 3, 5). Er kannte die Namen der verschiedenen Meere u. ihre Tücken (in Mt. hom. 81, 5 [PG 58, 737]). Er polemisierte gegen die Theorie vom Weltkreislauf (ebd. 75, 4 [691]) u. gegen Leute, die behaupteten, der Himmel sei rund u. bewege sich (in Hebr. hom. 14, 1 [63, 111]). Die Erde schwimme vielmehr scheibenförmig auf dem Wasser (stat. 9, 3 [49, 107]). Fische würden erblinden, sobald sie aus dem Meer gezogen werden (mutat. nom. 1 [50, 117f]).

f. Beobachtungsgabe. Die Predigten von J. sind voll von Beobachtungen aus dem Alltag. Im Einzelfall ist kaum zu entscheiden, ob J. damit eigene Beobachtungen wiedergibt oder auf literarische Traditionen zurückgreift. Beispiele: Die präzisen Angaben, was zum Anschirren der Pferde alles nötig ist (laed. 3 [SC 103, 69]). Die antike Geste der Begrüßung mit den Handflächen nach oben (in Jes. comm. 2, 3 [SC 304, 110]). Leute wikkeln sich Hanf oder Fäden um die Finger, um etwas nicht zu vergessen (in Mt. hom. 72, 2 [PG 58, 669]). Zur Mode: Ein kleiner Mann trägt Schuhe mit hohen Absätzen (in 1 Cor. hom. 1, 3 [61, 16]). Beim Coiffeur (in Mt. hom. 4, 8 [57, 49]; in Jes. comm. 3, 8 [SC 304, 188]; educ. lib. 2 [SC 188, 70]) wird ein Chignon erwähnt, wobei dem chignon à la mode des Perses schon bei Aristophanes etwas Pejoratives anhaftet (vesp. 1269). Die Leute wollen wegen ihrer Kleider, Häuser, Maulesel, Wagen u. Säulen, die in ihren Häusern stehen, bewundert werden (in Mt. hom. 4, 10 [57, 51]). Es gibt Frauen, die keine Straße weit gehen, sie lassen sich den Maulesel einspannen (ebd. 7, 5 [79]). Wenn hoher Besuch angesagt ist, eilt man zum Nachbarn, ‚um Türvorhänge, Lehnsessel u. Stühle aus Ebenholz zu leihen‘ (ebd. 83, 4 [58, 750]; in Col. hom. 12, 7 [62, 390]). Anschaulich schilderte J. das Treiben der Schausteller u. Gaukler auf der Agora (stat. 19, 4 [49, 195f]). Handwerk: Weben (in Eph. hom. 12, 3 [62, 92]), Glasfabrikation (in 1 Cor. hom. 17, 2 [61, 142]). Die Gläubigen küssen den Kirchenboden, direkt oder durch Vermittlung einer Hand (in 2 Cor. hom. 30, 2 [ebd. 607]; F. J. Dölger, Der Kuß der Kirchenschwelle: ders., ACh 2 [1930] 156/8). Kinder denken den ganzen Tag an die Aufgaben, die sie zu erledigen haben (in Mt. hom. 5, 1 [57, 55]). Knaben spielen Soldaten (in 1 Cor. hom. 1, 3 [61, 16]). Bräuche bei Beerdigungen: Klagegebärden, strahlende Lampen, Haare raufen, Hymnen (in Hebr. hom. 4, 5 [63, 43]). Wir küssen uns bei der Rückkehr von einer Reise (in 2 Cor. hom. 30, 1 [61, 606]). Diejenigen, die wir lieben, pflegen wir auch oft zu beißen (in 1 Cor. hom. 24, 4 [ebd. 204]). Bei einem Schicksalsschlag hüllen wir uns ein (in Jes. 6, 1 hom. 6, 2 [56, 137]). J. gab auch Gesprächsfetzen wieder, die er auf der Straße gehört hatte (in Rom. hom. 27, 4 [60, 649]; in 2 Cor. hom. 2, 3 [61, 396]). ‚Gib mir das Heute u. nimm mir das Morgen!‘ (ebd. 9, 2 [462]). J. hörte auch sagen: ‚Niemand ist von dort zurückgekommen, um zu berichten‘ (ebd.). Auf der Agora werden Grüße ausgetauscht, Neuigkeiten mitgeteilt (hom. div. 9, 1 [63, 512]). Der eine macht dem Vorgesetzten seine Aufwartung, ein anderer eilt in seine Bude (in 1 Tim. hom. 14, 4 [62, 576]).

g. Irrtümer. Irrtümer unterliefen J. relativ oft bei Zitaten, wobei nicht immer klar ist, ob sie durch Zitieren aus dem Gedächtnis unterlaufen sind oder ob J. bewußt geändert resp. umgestellt hat. Zwei Beispiele: in Jes. comm. 1, 2; 5, 5 (SC 304, 52. 234). Zur Breite der Zitationsweise: Brändle, Matth. 10/74. Offensichtliche Irrtümer: in Tit. hom. 3, 1 (62, 676f) schrieb J. Epimenides Verse des Kallimachos zu; paneg. Bab. 2, 92 (SC 362, 216) führte er Julius Julianus als Onkel väterlicherseits von Julian ein; tatsächlich aber war er ein Onkel mütterlicherseits. In Jes. comm. 1, 1 (SC 304, 48) verwechselte J. offensichtlich Amos von Thekoa u. Amos, den Vater Jesajas. Sac. 4, 7 (272, 272) bezeichnet er Damaris aus Act. 17 als Frau des Dionys. Das taten aber auch andere, zB. Ambr. ep. 63, 22 (PL 16^1, 1247). In adv. Jud. 5, 11 (PG 48, 900) berichtete J. von einer sonst nicht bekannten Rebellion der Juden unter Constantin (Verwechslung mit dem Aufstand zZt. des Gallus?: G. Stemberger, Juden u. Christen im Hl. Land [1987] 133). Nach in Mt. hom. 9, 4 (PG 57, 180) waren Archelaus u. Pontius Pilatus gleichzeitig im Amt. In 1 Thess. hom. 8, 4 (62, 445) verwechselte J. Vater u. Sohn: Charmi statt Achan. In Joh. hom. 64, 4 (59, 360) führte er unter dem Namen Nahum einen

Vers aus Jeremia ein. Erstaunlich ist die Behauptung in 2 Tim. hom. 4, 3 (62, 490), Paulus habe nur Hebräisch verstanden. Hat J. sich vom rhetorischen Schwung zu einer Behauptung fortreißen lassen, von der er wissen mußte, daß sie falsch ist?

III. Rhetorische Schulung. J. wandte sich der Rhetorik zu, um sich für den Dienst am Wort vorzubereiten (Pallad. dial. 5 [SC 341, 106], so die gängige Interpretation der Wendung πρὸς διακονίαν τῶν θείων λογίων). Eine andere Sicht (Staatsdienst) vertritt Jones aO. (o. Sp. 428). Eine Karriere als Jurist hat jedoch J. aller Wahrscheinlichkeit nach nie geplant. Die hellenische Kultur war vor allem eine Sprachkultur, u. die für sie typische literarische Form war die öffentliche Rede (Marrou 369/88). Das galt noch immer für die Zeit des J., die maßgeblich von der zweiten Sophistik geprägt war. Die Kunst, gut zu reden, bestand darin, publikumsorientiert die für die zu propagierende Sache schlagendsten Argumente in der wirkungsvollsten Reihenfolge mit den beeindruckendsten Bildern, Worten u. Wörtern vorzutragen. Diese Kunst wurde nach bewährten pädagogischen Leitlinien vom ersten Schultag an geübt. Rhetorik war das entscheidende Fach der höheren Schulstufe. Wer etwas auf sich hielt, schickte seine Söhne zum besten Lehrer, um ihnen eine Karriere als Staatsbeamte, Politiker oder Juristen zu sichern. Korrekt lesen (die Texte lagen in der scriptio continua vor), die geltende Schriftsprache lernen, das waren die Voraussetzungen für alles weitere. Geübt wurde die in allen Wissenschaften u. Berufen Macht u. Erfolg garantierende Kunst an den großen Gestalten der griech. Literatur, deren Werke einerseits als Vorbilder, andererseits als Steinbrüche benutzt wurden. Die Exegese bestand aus μεθοδική (Analyse der Formen u. der Metrik der Verse, der Bedeutung u. Herkunft der Wörter), ἱστορική (Erklärungen zum mythischen, historischen u. poetischen Umfeld des Textes) u. κρίσις (das Auffinden des Guten u. des Urteils des Dichters). Literatur, speziell alte, verehrte, wurde als universal u. für alle Zeiten gültig betrachtet. Es galt daher als berechtigte Praxis, aus ihr moralisch verbindliche Weisheiten abzuleiten (Young 185/7). Eine Rede zu halten war eine Performance, eine Rede anzuhören eine der ältesten Formen öffentlicher Unterhaltung der griech.-röm. Welt (Liebeschuetz, Barbarians 185). Des weiteren lernten die Schüler die verschiedenen literarischen Genera u. die für jedes geltenden Regeln kennen. Im Blick auf J. interessiert hier das Genus ‚Rede'; denn dazu werden die *Homilien gezählt. Grundsätzlich gab es Gelegenheitsreden u. Wiedergebrauchsreden. ‚Gelegenheitsreden dürfen selten bis nie wiederholt werden', sagt J. selbst (sac. 5, 1 [SC 272, 282. 284]). Unter den Gelegenheitsreden (als solche verfaßte J. seine Homilien) gab es drei Typen in ihren jeweils positiven u. negativen Formen: die damals am stärksten verbreitete Gerichtsrede (Anklage / Verteidigung), die im Zusammenhang mit der verschwundenen Demokratie selten gewordene Beratungsrede (Zu- / Abraten) u. die sehr häufig zu hörende Staatsrede (Lob / Tadel). Bei der Komposition galt es zuerst, die Situation in allen Facetten zu bestimmen, darauf das entsprechende aptum in Form, Inhalt u. Vortrag zu finden, dann folgten die weiteren fünf Arbeitsgänge, nämlich inventio (Auffindung der Argumente), dispositio (Wahl u. Anordnung der verschiedenen Argumente u. Argumentationsweisen), eloquentia (Wahl u. Schmuck der Wort- u. Gedankenfiguren), memoria (Auswendiglernen), pronuntiatio (Vortrag). Zu J. u. Rhetorik grundlegend Wilken, John 95/127; ferner Burns; Hubbell, Chrysostom; Maat; Ryan. Seine persönliche Stellung zur Rhetorik erinnert an diejenige von *Sokrates u. Paulus: Rhetorik wird zwar als menschengefällig u. damit zur Unehrlichkeit verführend abgelehnt, der gekonnte Gebrauch, den er selbst von ihr macht, jedoch als der ‚höheren Wahrheit dienend' gerechtfertigt. Neben vielen negativen Äußerungen hinsichtlich der Rhetorik, zB. sac. 4, 6 (SC 272, 262) u. in Act. hom. 5, 7 (PG 60, 107), finden sich entsprechend auch positive: ‚Die das Reden betreiben, stehen am meisten in Ehren, nicht nur bei den Heiden, sondern auch bei den Christen' (sac. 5, 8 [502]). Welche Menschen wollte J. erreichen u. beeinflussen? Die Tatsache, daß alles, was von ihm überliefert ist, in reinstem Attisch u. in den für die zweite Sophistik typischen Formen gestaltet ist, zeigt, daß er sich an ein anspruchsvolles Publikum richtete. Es umfaßte neben Christen bestimmt auch Heiden, die durch den Ruhm des großen Predigers angezogen wurden, gelegentlich vielleicht auch Juden. Aber auch ganz einfache Leute, Sklaven u. Arme haben

sich zu seinen Predigten eingefunden. Inhaltlich lassen sich zwei Schwerpunkte erkennen: 1) Tadel der Reichen u. des Reichtums. Dieses Thema ist eines der ältesten in der griech. Literatur. 2) die Einheit der Kirche. Hierher gehören die an vielen Stellen schokkierenden acht Reden gegen die Judaisierer u. Juden. – Nachstehend seien mit Schwerpunkt auf diesen acht Reden einige Charakteristika chrysostomischer Rhetorik zusammengestellt. Die Homilien des J. sind gattungsmäßig Beratungsreden, in welche ein Element der sog. Staatsrede ausgiebig eingeflochten ist, nämlich der Tadel (ψόγος): Lausberg, Hdb. § 61, 3b. 1129. 243. 245. Von den klass. Formen unterscheiden sich seine Reden aber dadurch, daß sie nicht wie ein harmonisches Ganzes, gleichsam als bunt möbliertes Gedankengebäude konstruiert sind, vielmehr werden Bilder u. Gedanken in eher lockerer Kette aneinandergereiht. Sie folgen jedoch grundsätzlich dem klass. Muster, das Aristoteles auf die Form ϑέσις (Behauptung, These) u. πίστις (Beweis) gebracht hatte. Vor der eigentlichen These oder Angabe des Themas findet sich zur Einstimmung des Publikums ein Vorspiel (Proömium). Es besteht in unserm Fall zB. aus einer Reihe von Bibelzitaten (so adv. Jud. 1), meist aber aus einem kunstvoll ausgemalten Bild (*Ekphrasis; ebd. 6, 1) oder einem Vergleich (ebd. 8, 1). Nach dem Proömium wird oft der Anlaß zur Rede erwähnt. Darauf folgt die Nennung des Themas, dann die Argumentation. Das Ende bildet in den beratenden Reden eine Aufforderung an das Publikum, das vom Redner Empfohlene in die Tat umzusetzen, in der christl. Terminologie Paränese genannt. Schon in den klass. Handbüchern wird empfohlen, Vorwürfe (διαβολαί), welche die Gegner vermutlich vorbringen würden, im voraus zu entkräften; so sehr deutlich ebd. 5, 2 u. 6, 3. Wie für die paganen Redner Zitate aus antiken Dichtern, Philosophen u. Schriftstellern als unangefochtene Autoritäten zum Beweis einer These gebraucht wurden, benutzte J. Zitate aus der Bibel. Dabei befolgte er offensichtlich die Regeln der antiochen. Schulexegese (Young 187. 190f) u. legte das Schwergewicht auf den letzten Arbeitsgang, die κρίσις; denn hier wurde ja das ‚Gute' im Text gesucht, das Urteil u. die Gesinnung des Autors analysiert u. begutachtet. Als eindrücklicher Gegensatz dazu wurde der Tadel scharf u. nachhaltig geübt. Die Grundtendenz war, daß der zu tadelnde Gegenstand als αἰσχρόν, als schändlich u. häßlich oder überholt erschien. Dabei lag der Schwerpunkt auf der amplificatio, d. h. auf der Vergrößerung u. Übertreibung des Unehrenhaften u. Abstoßenden, u. zwar sowohl in qualitativer als auch in quantitativer Hinsicht. Beliebt, weil äußerst wirksam, waren Mittel wie Halbwahrheiten, Andeutungen, Schuldzuweisung durch Assoziation, aggressive Sprache u. bösartige Vergleiche (Wilken, John 116). Die dazu verwendete Sprache war alles andere als zimperlich. Zusammenfassend lassen sich drei Argumentationsstrategien feststellen: 1) Kritik, die innerhalb einer Gruppe gegenüber gewissen Gruppenmitgliedern laut wird, läßt sich effektvoll von außen auf die ganze Gruppe richten. So nimmt J., wie vor ihm zahlreiche andere, die innerjüd. Kritik der Propheten auf u. richtet sie als Christ gegen alle Juden. 2) Als Gegensatz dazu, das Eigene aufwertend, wird das Christentum als höchste, alle zuvor praktizierten u. geachteten Philosophien übersteigende Weisheit gepriesen. 3) Allgemein gegenüber Gegnern vorgebrachte Vorwürfe werden, phantasievoll variiert, wiederholt, wie etwa, die Gegner seien dumm, primitiv, stur u. ungebildet, sie würden fressen u. saufen, sie trieben Hurerei, seien Theaterfans, Freunde des Okkulten, von Dämonen besessen u. ständen mit dem Teufel im Bunde, sie lebten gegen die Natur, seien asoziale Gesetzesverächter u. die Gemeinschaft der Rechtschaffenen bedrohende Elemente. Qualitativ wurde die Argumentation auf zwei Arten geführt: λόγῳ, d. h. mit logisch geführten Beweisen u. der Autorität von Personen, also mit Zitaten von Dichtern u. Philosophen u. aus der Bibel, u. πάθει, d. h. durch Beeinflussung im emotionalen Bereich (Lausberg, Elemente § 67/70). Beliebt waren folgende Argumentationsweisen: Mittels Assoziation; dabei waren sorgfältig ausgearbeitete Metaphern u. Vergleiche am wirkungsvollsten. Ein Beispiel dafür ist das Proömium von adv. Jud. 4, wo mit den Wölfen, welche die friedlich weidenden Schafe bedrohen, ohne weiteres die Juden assoziiert werden. – Durch Aufdecken von Inkonsequenz, wie zB. ebd. 1, 2: ‚Als es galt, das Gesetz zu beachten, traten sie es mit Füßen, jetzt, wo es außer Kraft ist, beachten sie es'. – Mit Leitwörtern: Oft stehen die für die aktuelle Rede richtungweisenden Begriffe am An-

fang u. am Ende der Homilie; elegant ebd. 3, 1: ἄκαιρος φιλονεικία (unzeitige Rebellion) u. στάσις (Zwist), kombiniert mit dem Leitwort εἰρήνη (Frieden) am Schluß der Rede. – Falsche Analogieschlüsse u. widersprüchliche Behauptungen (ebd. 2). – Die Sprache des J. entspricht der damals üblichen Mode, ist aber im Vergleich mit der der Kappadokier oder auch des Libanius schlichter, weniger künstlerisch u. gekünstelt, aber doch sehr gefällig in Melodie u. Rhythmus (zur Sprache des J. s. Fabricius; Dumortier, Culture; Naegele, Verhältnis). – Sein Stil mag überladen wirken; das hängt jedoch einerseits mit der geforderten augmentatio zusammen u. ist andererseits ein bezeichnendes Merkmal des Asianismus. Wir lesen bei J. denn auch typisch asianisch gestaltete Passagen. Ein eindrückliches Beispiel für die sog. kommatische Variante ist der Beginn der Homilie In Eutropium (1 [PG 52, 391]): Die Beschreibung eines Luxuslebens mit sieben Metaphern in sechs kurzen, parallelen Sätzen mit Homoioteleuta. Andererseits finden sich auch Passagen mit sehr langen Sätzen; sie entsprechen der zweiten Variante des asianischen Stils (Norden, Kunstpr. 141/7). Es lassen sich bei J. auch die drei Stilhöhen erkennen: Der hohe Stil begegnet uns meist am Anfang u. besonders am Ende seiner Reden. Er entspricht der feierlichen Einstimmung u. den nahezu hymnischen Schlüssen. Den mittleren Stil verwendet er meist in den exegetischen Abschnitten u. in Bildbeschreibungen. Der niedere Stil paßt zu allen dialogisch gestalteten Teilen u. für die Paränese. Der Ornatus seiner Reden ist, wie damals üblich, überreich. – Im folgenden soll eine Liste der Wort- u. Gedankenfiguren, welche J. zum Schmuck seiner Reden gegen die Judaisierer u. Juden verwendet, vorgelegt werden (reiches Material aus dem gesamten Werk von J. bieten Ameringer; Sawhill). – Wortfiguren: Metaphern: Die Kirche ist Mutter (adv. Jud. 1, 8; 3, 5f), die Lehre ein Netz (ebd. 2, 1). – Alliteration: ebd. 6, 1: Ἰουδαίους γὰρ μάλιστα μισοῦσιν οἱ μάρτυρες (‚den Juden nämlich gilt der Haß der Märtyrer am meisten‘). – Anapher: ebd. 5, 2 (zweimal); 5, 3 (Anfang); 5, 4 (Ende): πανταχοῦ τῆς οἰκουμένης (‚überall in der Welt‘). – Augmentatio, kombiniert mit Homoioteleuta: 7, 5: ἀποκάλυψον αὐτῶν τὰς μαγγανείας, τὰς ἐπῳδάς, τὰ περιάμματα, τὰς φαρμακείας (‚enthülle [den Betrug] ihrer Magie, ihrer Zaubersprüche, ihrer Amulette, ihrer Zaubertränke‘). – Figura etymologica: 8, 2: ἐβίωσε βίον μακρόν (‚er lebte ein langes Leben‘). – Paronomasie: 1, 7: ὑβρισθέντος - ὑβρίσαντος - τῆς ὕβρεως (‚eines frevelhaft Behandelten - eines frevelhaft Handelnden - des Frevels‘). – Homoioteleuton (sehr häufig): 5, 2: κατώρθωσαν - ἔστησαν - διέσωσαν - ἀνέστησαν (‚sie haben in Ordnung gebracht - sie haben errichtet - sie haben gerettet - sie haben wieder aufgerichtet‘). – Homoiokephalaia: 1, 7: τῇ προαιρέσει τῶν προσαγόντων προσέχων (‚indem er auf die Gesinnung der Darbringenden achtet‘). – Hyperbaton: 2, 1: πρὸς τὴν θήραν ὑμᾶς τῶν ἀδελφῶν τῶν ὑμετέρων, ἀλλ' ἔχοντες τὴν ἀπὸ τοῦ πλήθους τῶν ἡμερῶν εὐρυχωρίαν (damit die Kürze der Zeit euch nicht ein Hindernis sei ‚bei der Jagd auf eure Brüder, sondern damit ihr dank der Menge der Tage viel Zeit habt‘). – Oxymoron: 2, 1: ἡ ἀκάθαρτος νηστεία (‚das unreine Fasten‘). – Polyptoton: 1, 8: γυναῖκες γυναῖκας, ἄνδρες ἄνδρας, δοῦλοι δούλους, ἐλεύθεροι ἐλευθέρους, παῖδες παῖδας (‚Frauen [sollen] nach Frauen, Männer nach Männern, Sklaven nach Sklaven, Freie nach Freien, Kinder nach Kindern‘ jagen). – Chiasmus: 2, 1: ἁλιεῦσιν ἰχθύων καὶ ὀρνίθων θηραταῖς (‚mit Fischern u. Vogelfängern‘). – Beispiel einer Kombination von Alliteration, Anapher u. Polyptoton: 8, 6 (Ende): πῶς - πῶς - ποίῳ - ποίοις - ποίᾳ - ποίαις (‚wie - wie - mit was für einem [Gewissen] - mit was für [Augen] - mit was für [einer Hand] - mit was für [Ohren]?‘). – Gedankenfiguren: Vergleiche u. Metaphern sind sehr verbreitet, vor allem aus dem Umfeld Arzt u. Krankheit (zB. 1, 2. 4f). Beliebte Bereiche sind auch Militär (3, 1f), Sport (1, 1f), Jagd (8, 4), Bank (8, 9). Gerne erscheinen sie der Mode entsprechend als ausführliche ‚Beschreibungen‘ (Ekphraseis), zB. die anmutige Ausmalung einer blumenübersäten Wiese (stat. 1, 2 [PG 49, 17]); das Motiv ist alt, aber daß die Wiese mit der Schrift verglichen wird, ist relativ neu. Ein eher abstoßendes Muster ist der Vergleich eines Märtyrergrabes mit dem von bluttriefenden Waffen behangenen Zelt eines Kriegers (paneg. Barl. 1, 4 [50, 681f]; vgl. stat. 19, 1 [49, 187]). Das Grausige entsprach dem Geschmack der Zeit (zu Ammianus Marcellinus: Auerbach 53/77). – Der Schluß ‚a minori ad maius‘ u. umgekehrt: adv. Jud. 1, 7; 3, 3; 7, 1f; 8, 4f. 7f. – Das Schema ‚einst / jetzt‘: ebd. 1, 6. – Die Umkehrung der Werte: ebd.

1, 1f. – Die Personifizierung von Gegenständen u. Abstracta: ebd. 6, 3. – Einwände mit Zurückweisung, (nicht als solche angezeigte) Wechselreden, Fragen, direkte Reden u. Anreden, typisch für den ‚Diatribenstil' u. überhaupt dialogisch angelegte Texte aktualisieren u. dramatisieren die Wirkung der Rede. – Zur Lockerung u. zur Herstellung eines engeren Kontaktes zum Publikum werden idiomatische Wendungen u. Sprichwörter eingestreut: ebd. 3, 1: ‚zur Mutter flüchten'; 3, 6: ‚zur Mutter zurückkehren' u. ‚zur Mutter zurückführen'; ebd.: ‚Was sitzt du bei der Lampe, wenn die Sonne scheint?'

B. Auseinandersetzungen u. Berührungen mit Heidentum u. Judentum. I. Bildungswesen. J. war der antiken Bildung tiefer verhaftet, als eine flüchtige Lektüre seiner Homilien ahnen läßt. In den frühen Schriften, die sich zT. auch an nichtchristliche Leser wenden, brachte er zahlreiche Exempla aus deren Welt. J. rief οἱ τῶν ἔξωθεν λόγοι als Zeugen an: u. a. heidnische Schriftsteller, die die Geldgier als das schlimmste aller Übel bezeichneten (oppugn. 3, 6 [PG 47, 357]). In Schriften, die sich an Christen wandten, sind solche Verweise spärlich (A. Wifstrand, Die alte Kirche u. die griech. Bildung [1967] 81f). In seiner an eine junge Witwe gerichteten Trostschrift lobte er deren Bildung. Sie kenne Epameinondas, Sokrates, Aristeides, Diogenes, Krates, die alle die Armut erwählt hätten, besser als er (vid. 1, 6 [SC 138, 146/8]). J. rechtfertigte Paulus wegen seiner Benützung heidnischer Literatur: ‚weil wir damit sie (die Heiden) viel empfindlicher treffen, wenn wir aus ihrer eigenen Mitte Zeugnisse gegen sie beibringen' (in Tit. hom. 3, 1 [PG 62, 677]; vgl. in Act. hom. 4, 4 [60, 48/50]). In seinem Panegyrikus auf den Märtyrer Lukian schrieb J., dieser habe an der ἔξωθεν παίδευσις teilgehabt, aber vor dem heidn. Richter habe er statt seiner Rhetorik seinen Glauben, statt der Redegewalt die gottliebende Seele gezeigt (3 [50, 524]). J. verteidigte sich in adv. Jud. 5, 3 (48, 886) wegen seiner Zusammenstellungen heidnischer Autoritäten. Die alte Bildung war auch unter den Predigthörern noch ein Stück weit vorhanden: kurze Anspielungen genügten, um die Geschichte um Minos, Apoll u. die zweimal sieben geopferten Kinder in den Zuhörern aufsteigen zu lassen (in Tit. hom. 5, 4 [62, 692]). J. wollte den profanen Unterricht, die ἔξωθεν παιδεία, nicht beseitigt wissen, aber verhindern, daß man auf ihn allein Gewicht legte (in Eph. hom. 21, 2 [ebd. 150f]; in Joh. hom. 3, 1 [59, 37]; educ. lib. 18 [SC 188, 102]). Die Lektüre der Profanliteratur mache die der Hl. Schrift als Gegengift dringend nötig (in Eph. hom. 21, 1 [PG 62, 150]). Die christl. Bildung stand für J. hoch über der griechischen; preisgegeben indes hat er letztere nie. Die Hellenen warfen den Christen u. vor allem den Aposteln mangelnde Bildung vor. J. wollte das nicht bestreiten, aber diese Apostel sind nach seiner Überzeugung berühmter geworden als alle (in 1 Cor. hom. 3, 4 [61, 28]; paneg. Bab. 2, 16 [SC 362, 112]). Petrus hat die Weisheit der Griechen wie ein Spinnennetz zerrissen (in Jes. 6, 1 hom. 4, 3 [277, 152]).

II. Diskussionen mit Heiden. Zwischen Christen, Heiden u. Juden bestand vor allem in Antiochien ein harter Konkurrenzkampf. Alle drei versuchten, den Glauben der anderen durch Einwände zu diskreditieren. J. wußte, daß viele Ungläubige den Christen wegen des Opfers der Tochter Jephtas Grausamkeit u. Unmenschlichkeit vorwarfen. Er antwortete darauf, Gott habe damit ein höheres Ziel verfolgt, er habe die Menschen hindern wollen, auf Grund von Gelübden ihre Kinder umzubringen (Iudc. 11, 30/40; Joh. Chrys. stat. 14, 3 [PG 49, 147]). Der Bericht vom Kindermord in Bethlehem gab ebenso Anlaß zu dringlichen Anfragen (Mt. 2, 16/8; Joh. Chrys. in Mt. hom. 9, 1 [57, 175f]). Andere wollten von den Christen erfahren, ob es eine Vorsehung gebe (in Eph. hom. 12, 3; 19, 5 [62, 91f. 134]). Interessant ist der Einwand von heidnischer Seite, man teile dem Volk nur das Glänzende u. Herrliche mit, lasse aber das Schmähliche, das Leiden Christi weg (in Mt. hom. 87, 1 [58, 770]). Die Hellenen konstatierten, daß es keine Wunder mehr gebe u. unter den Christen sich keine Liebe finde (in Joh. hom. 72, 4 [59, 394]; vgl. in 1 Tim. hom. 10, 3 [62, 551]). J. sagte seiner Gemeinde: ‚Wir dienen den Heiden zum Gespött, unsere Religion erscheint ihnen als Mythos' (in Col. hom. 7, 5; 8, 5f [ebd. 350. 357f]; nativ. 6 [49, 358f]; in Mt. hom. 8, 1 [57, 83]; W. Speyer, Zu den Vorwürfen der Heiden gegen die Christen: JbAC 6 [1963] 129/35 bzw. ders., Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld [1989] 7/13). J. war sich der Stärke der Christen durchaus bewußt. In Diskussionen mit Heiden verwies er darauf, daß die Kirche, vor allem an den wichtigen

Märtyrerfesten, große Menschenmengen anzuziehen vermochte (paneg. Pelag. Ant. 1, 3 [PG 50, 582]). Der hl. Babylas machte selbst aus hartgesottenen Sündern neue Menschen (paneg. Bab. 2, 72 [SC 362, 188]). Offenbar stellte J. für die Auseinandersetzung mit heidnischen Positionen gewisse Leitlinien auf, zB. in Col. hom. 2, 6 (PG 62, 315). J. ging seinerseits zum Gegenangriff über. Die Tugenden der Heiden seien meist nur Torheiten, u. selbst die übten sie noch aus Eitelkeit (in Joh. hom. 28, 2 [59, 164]; in 1 Cor. hom. 35, 4 [61, 301]; in Hebr. hom. 13, 5 [63, 109]). J. erwähnte die Kritik am Reichtum durch Philosophen wie Epameinondas, Sokrates, Aristeides, Diogenes, Krates. Ihre Verachtung des Reichtums sei aber bedingt durch ihre Ruhmsucht (vid. 1, 6 [SC 138, 147]). Sein Urteil ist hart, Basilius hatte immerhin Diogenes seinen Respekt nicht verweigert (leg. lib. gent. 9 [PG 31, 564/89]). Auf Einwände, die Julian gegen das Christentum formuliert hatte, ging J. vor allem in Contra Judaeos et gentiles u. in den acht Reden Adv. Judaeos ein (48, 813/38. 843/942). Vom Rhetorenedikt Julians u. Martyrien zZt. dieses Kaisers sprach er in seiner Festpredigt auf Juventinus u. Maximinus (paneg. Juv. 1 [50, 573]). Von direkten Aktionen gegen Tempel berichten erst spätere Quellen (Theodrt. h. e. 5, 39; Marc. Diac. vit. Porph. 26).

III. Griechische Religiosität. J. hat die heidn. Religiosität nie systematisch behandelt. Die umfangsreichste Auseinandersetzung steht in De s. Babyla, ferner in Rom. hom. 3, 3 (60, 413f). In vielen anderen Werken finden sich zahlreiche Anspielungen auf die Göttergeschichten, die in der Regel in die längst vertraute Kritik münden: der Ehebruch von Ares mit Aphrodite (paneg. Bab. 2, 110 [SC 362, 242/4]), die Ungerechtigkeit des Zeus (ebd. 111 [244]), der grausame Befehl Apolls, zweimal sieben Kinder zu töten (in Tit. hom. 5, 4 [PG 62, 692]). Zentral für Antiochien u. vor allem für die Villenvorstadt Daphne war Apoll. Sein Heiligtum war von Julian vor seiner Ankunft mit einem prächtigen Peristyl umgeben worden. Der Brand vom 22. X. 362 löste große Diskussionen aus. J. handelte dieses Ereignis in seiner Schrift De s. Babyla contra Julianum et gentiles (paneg. Bab. 2, 93f [SC 362, 218/20]; vgl. paneg. Bab. 1 [ebd. 308]) ausführlich ab u. deutete es als einen Triumph des Christentums über das Heidentum. Die hellenische Götterverehrung war von selbst erloschen (ebd. 2, 13 [108]). Libanius sah im Brand des Tempels ein Zeichen dafür, daß Apoll die Erde verlassen hatte (or. 17, 30). Gegen den Kult der *Sonne, den Julian gefördert hatte, polemisierte J. in paneg. Bab. 2, 83 (SC 362, 204); in Eph. hom. 12, 2; 19, 2 (PG 62, 90. 130). Er gestand zwar zu, daß es auch im Bereich des Ἑλληνισμός viele Lehrer gab, die Schüler hatten u. Wunder wirkten (paneg. Bab. 2, 1 [SC 362, 90]). Aber gegen die Magier, vor allem gegen *Apollonius v. Tyana u. dessen Gleichstellung mit Jesus wandte er sich nachdrücklich (laud. Paul. 4, 8 [300, 198]; adv. Jud. 5, 3 [PG 48, 886]). Er übernahm wie andere christl. Autoren religiöse Begriffe des Ἑλληνισμός u. interpretierte sie neu in christlichem Sinn (Malingrey, Christianisation). Beispiele: ἀναιρέω: das Verb bezeichnete die Erteilung des Orakels; J. verwendete es im Sinn von ‚offenbaren' (sac. 3, 10 [SC 272, 186]); τελετή: die Initiation in die Mysterien bezeichnete neu die christl. Feier (ebd. 3, 4 [146]); μυσταγωγία Taufe u. Eucharistie (laed. 13 [SC 103, 124]; vgl. Plut. Alc. 34). Παννυχίς, ein nächtliches heidn. Fest, wurde zum Terminus für den nächtlichen Gottesdienst (in Jes. 6, 1 hom. 4, 1 [SC 277, 140]); zu φρίκη, θάμβος u. weiteren Begriffen: SC 28, 33/45.

a. Mysterien. J. ging an mehreren Stellen auf die heidn. Mysterien ein (Fittkau 146f), am ausführlichsten in paneg. Bab. 2, 74 (SC 362, 190). Er schrieb über die Opfer u. die ‚schändlichen' Zeremonien u. formulierte in diesem Kontext: οὐδὲν γὰρ αὐτῶν ἕτερον τὰ μυστήρια ἀλλ' ἢ ἔρωτες ἄτοποι. Mit dieser Kritik beschritt er keine neuen Wege, sie findet sich schon bei Heraklit (VS 22 B 14f) u. dann bei verschiedenen christl. Autoren, zB. Greg. Naz. or. 5, 31f. Die Heftigkeit seiner Reaktion hängt möglicherweise mit der Wiederbelebung der Mysterienkulte durch *Jamblich u. ihrer Förderung durch Julian zusammen (P. de Labriolle, La réaction païenne [Paris 1934] 381. 383).

b. Mythologie. J. spielte relativ selten auf griechische Mythologie an. Er setzte aber gewisse Kenntnisse bei seinen Hörern voraus (paneg. Bab. 2, 68 [SC 362, 180/2]; in Tit. hom. 5, 4 [PG 62, 692/4]); das Labyrinth (in Phm. hom. 3, 3 [ebd. 718]), Tantalus u. seine Qualen (subintr. 2 [49 Dumortier]); Pygmalion (ebd. 5 [61]); Achill, der wegen seiner Konkubine stirbt (in Eph. hom. 21, 1 [PG 62,

150]); das Mahl des Thyestes (in Phil. hom. 15, 5 [ebd. 295]). Im großen mythologischen Kapitel in der 5. Homilie zum Titusbrief werden Minos, Apoll u. seine grausame Rache, die bekannten Inzeste erwähnt (5, 4 [62, 692f]). Auf die Expedition der Argonauten kam J. in seiner Erziehungsschrift zu sprechen (educ. lib. 39 [SC 188, 132]). Die Mythen der Griechen waren für ihn πλάσματα, Erfindungen (paneg. Bab. 2, 10 [SC 362, 102]). Er vertrat die Meinung, daß nahezu alle Tragödien u. fast die ganze Mythologie ihren Stoff aus den Königsgeschichten geschöpft hätten (in Phil. hom. 15, 5 [PG 62, 295]). Ein Zeichen seiner bei aller Kritik bestehenden Vertrautheit mit der Mythologie ist sein Vergleich der Armut mit einer schönen Jungfrau, der Habsucht aber mit einem Ungetüm von einem Weibe, etwa der Skylla oder *Hydra, der ihm ohne jede polemische Absicht aus der Feder fließt (in Mt. hom. 90, 4 [58, 791]).

c. Kult u. Brauchtum. J. polemisierte gegen Wahrsagerei (κληδονισμός: in Jes. comm. 2, 6 [SC 304, 126]). In einer Jesajapredigt sprach er von Menschen, die sich merkwürdig drehen u. kehren (in Jes. 6, 1 hom. 1, 2 [277, 50]). Ist an beschwörende Tänze zu denken? An einer Stelle spielte J. möglicherweise auf die Anastenaria an, den Tanz über dem Kohlenfeuer (virg. 27 [125, 177]). Paneg. Bab. 2 zitierte J. Zeilen aus der Antwort des Orakels an den lydischen König Kroisos (80. 88 [362, 200. 210]; weitere Orakel: in 1 Cor. hom. 29, 1 [PG 61, 241]). Nekromantie: paneg. Bab. 2, 1. 79 (SC 362, 92. 198); Th. Hopfner, Art. Nekromantie: PW 16, 2 (1935) 2228.

IV. Philosophie. a. Vorbemerkungen. Im Einzelfall ist oft schwer zu entscheiden, ob J. ein Zitat oder eine Anspielung direkt aus einem philosophischen Text oder einem *Florilegium entnommen hat (Dumortier, Culture 54). Ab u. zu kann die Quelle wahrscheinlich gemacht werden, meist ist es Diogenes Laërtius (knappe Zusammenstellung der zitierten oder erwähnten Autoren bei Danassis 123f). Gemäß J. haben sich von den meisten der Philosophen u. ihren Schulen die Spuren verloren. Erstaunlicherweise aber hatte der Fischer (Petrus) Erfolg (in 1 Cor. hom. 4, 5 [PG 61, 37]). Die Fischer verkündeten die wahre Philosophie (in Mt. hom. 8, 5 [57, 88]). Als Sokrates ins Gefängnis geworfen wurde, flohen seine Schüler. Die Schüler des Paulus aber verkündigten weiter das Evangelium (in Col. hom. 10, 4 [62, 370]; laud. Paul. 4, 19 [SC 300, 224f]). J. teilte mit den meisten Vätern seit *Athanasius (vit. Anton. 72f) die Überzeugung, daß das Christentum resp. das asketische Leben die wahre Philosophie seien. J. sprach von der ,vollkommenen Philosophie', von der ,Philosophie von oben' (in Jes. comm. 3, 9 [SC 304, 190]; sac. 3, 12 [272, 210]; vgl. in Act. hom. 27, 2 [PG 60, 209]; in Mt. hom. 18, 4 u. 19, 4 [57, 269. 279]; ebd. 31, 3 [374]; 62, 4 [58, 600f]; virg. 16 [SC 125, 148]). Die Weisen aus dem Morgenland opferten keine Tiere, ,sie standen eben der ἐκκλησιαστικὴ φιλοσοφία schon viel näher, sie brachten dem Kinde Glaube, Gehorsam u. Liebe dar' (in Mt. hom. 8, 1 [PG 57, 83]). Landleute, die in der Fastenzeit 387 u. am Sonntag nach Ostern 390 nach Antiochien kamen, waren für J. trotz bäurischen Wesens u. barbarischer Sprache wahre Christen u. Philosophen (stat. 19, 1 [PG 49, 187/90; catech. illum. ser. III 8 [SC 50, 247/60]). J. stellte die Frage: Sind die Lehren von Gott bei Platon u. auch *Epikur nicht Kindereien? (in Act. hom. 38, 2 [PG 60, 270, 26]), u. behauptete, daß die Philosophen einander gegenseitig bekämpft hätten (in Rom. hom. 3, 3 [ebd. 414]).

b. Vorsokratiker. Sie haben bei J. kaum Spuren hinterlassen. Er erwähnte die Namen Anaxagoras (laud. Paul. 4, 19 [SC 300, 224/6]), Demokrit, Parmenides (in Eph. hom. 1, 1 [PG 62, 9]) u. Gorgias: J. nahm das berühmte Oxymoron ἔμψυχοι τάφοι mehrmals auf (paneg. Eust. Ant. 2 [PG 50, 600]; stat. 1, 5 [49, 22]; res. mort. 3 [50, 421]; *Grab der Seele). Protagoras: Von ihm wußte J., daß er bei den Griechen in größte Gefahr gekommen war, weil er behauptet hatte, er kenne keine Götter (in 1 Cor. hom. 4, 5 [61, 36]). Von Pythagoras überlieferte J., er habe gelehrt, die Seelen der Menschen würden sich in Tiere verwandeln (in Joh. hom. 2, 2; 66, 3 [59, 30/2. 370]). Er habe seine Schüler verraten u. sei auf elende Weise umgekommen (in Mt. hom. 33, 4 [57, 392]; adv. Jud. 5, 3 [48, 886]).

c. Sokrates. An zwölf Stellen erwähnte J. *Sokrates. Er rühmte ihn, weil er sich dem Verbot des Kritias, weiter junge Menschen in die Philosophie einzuführen, nicht gebeugt hatte (oppugn. 1, 2 [PG 47, 322]). Die Mönche sollten sich an ihm ein Vorbild nehmen u. die ihnen anvertrauten Kinder weiterhin im Glauben unterrichten, selbst wenn deren Eltern dagegen seien. Im 2. Buch fügte J. ein

längeres Zitat aus Plat. Crito 45bc ein, in dem von Sokrates die Rede ist (oppugn. 2, 4 [336]). Im gleichen Werk stellte er paarweise Plato u. Dionys, Sokrates u. Archelaos, Diogenes u. Alexander, Aristeides u. Alkibiades zusammen u. betonte die Überlegenheit der Philosophen (ebd. 2, 5 [339]). Im 3. Buch schließlich folgt nochmals ein längeres Zitat aus Plato, diesmal apol. 17bc (oppugn. 3, 11 [367]). Sokrates war für J. der Philosoph, der am meisten geleuchtet hat durch seinen friedlichen *Humor u. seine Philosophie (in Jes. comm. 2, 5 [SC 304, 122]). Zustimmend erwähnte J. die Kritik, die Sokrates geäußert haben soll, als er sah, wie einer seiner Schüler einen schönen jungen Mann mit Küssen bedeckte (subintr. 2 [49/51 Dumortier]). Positiv nahm J. auch den Ausspruch des Philosophen auf, seine böse Frau sei für ihn eine Schule der Weisheit (in 1 Cor. hom. 26, 8 [PG 61, 224]). Kritisch äußerte J. sich zum Opfer eines *Hahns für Aeskulap (in Rom. hom. 4, 3 [60, 414]). Scharf zurückgewiesen wurde, daß Sokrates, Plato u. andere Philosophen aus der Päderastie etwas Ehrenhaftes hätten machen wollen (paneg. Bab. 2, 49 [SC 362, 154]). – A.-M. Malingrey, Le personnage de Socrate chez quelques auteurs chrétiens du 4[e] s.: Forma Futuri, Festschr. M. Pellegrino (Torino 1975) 159/78.

d. Platon. Ihn erwähnte J. an nicht weniger als 46 Stellen. Er war für J. der größte der Philosophen, aber auch er sei der Macht der Gewohnheit erlegen, indem er wider besseres Wissen die Götterlehre vertreten habe (in Rom. hom. 3, 3 [PG 60, 414]; in 1 Cor. hom. 7, 7 [61, 63f]). *Platon habe viel Zeit darauf verwendet, die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen, sei aber nie zu einer völligen Klarheit der Lehre gelangt (ebd. 4, 3 [34]). J. erwähnte die Reise Platons nach Sizilien (oppugn. 2, 5 [47, 339]) u. mehrfach, daß Platon von Dionys als Sklave verkauft worden sei (ebd. [339]; in Mt. hom. 33, 4 [57, 392]). Verschiedentlich wurden die Worte, die Platon dem Priester von Sais in den Mund gelegt hatte, die Griechen seien immer noch Kinder, zustimmend herangezogen (virg. 8, 1 [SC 125, 117]; paneg. Bab. 2, 108 [362, 240]; in 1 Cor. hom. 4, 6 [PG 61, 38]; in Eph. hom. 12, 3 [62, 92]). Längere Zitate aus platonischen Werken: oppugn. 2, 4 (47, 336f); in Act. hom. 4, 4 (60, 48). Bilder werden aufgenommen: Phaidros 251b (die *Flügel der Seele): in Jes. 6, 1 hom. 6, 3 (SC 277, 218). Der Tod kann wie schon in Plat. apol. 40c/e als migratio verstanden werden (Joh. Chrys. vid. 1, 3 [SC 138, 126]), die Verstorbenen als die Abgereisten (sac. 6, 4 [272, 314]; in 1 Cor. hom. 40, 5 [PG 61, 361]). Besonders dicht sind platonische Reminiszenzen in den Schriften In Jes. comm. (SC 304) u. In Jes. 6, 1 hom. 1/6 (SC 277). Die Comparatio regis et monachi erinnert an Platons Vergleich zwischen Philosoph u. Tyrann im 9. Buch der Politeia (Carter, Use) u. enthält Zitate aus Libanius (Hunter). In De inani gloria (educ. lib.) klingt Platons Seelenlehre nach: die Unterscheidung von θυμός, ἐπιθυμία, λογιστικόν. In seinem im Exil verfaßten Traktat zur Thematik Quod nemo laeditur nisi a seipso nahm J. ein Thema Platons auf (apol. 41d). J. kannte die Respublica. Oft bezog er sich auf Buch 5 u. tadelte den Philosophen, der jenen lächerlichen Idealstaat erfunden habe (in Mt. hom. 1, 4 [PG 57, 18f]). Seine Vorschläge hinsichtlich der Frauen lehnte J. radikal ab u. fand sein Konzept, junge Männer u. Frauen gemeinsam zur körperlichen Ertüchtigung zu führen oder beide Militärdienst leisten zu lassen, höchst gefährlich (in Act. hom. 4, 4 [60, 48]; in Mt. hom. 8, 6 [57, 87]). In einer Homilie zum Tit.-Brief sah J. Frauenmilitärdienst zusammen mit anderen ‚unnatürlichen' Erscheinungen: *Homosexualität u. Kindermord (in Tit. hom. 5, 4 [62, 694]; Clark, Jerome 1/34: dies., Sexual politics in the writings of John Chrysostom: AnglTheolRev 59 [1977] 3/20). – Coleman-Norton, Philosophers; Dumortier, Platon.

e. Aristoteles u. Theophrast. In der Schule Diodors wurde *Aristoteles studiert u. kritisiert. Bei J. finden sich aber nur wenige Stellen, die Aristoteles erwähnen oder aufnehmen: der Vergleich der Seele mit weichem Wachs aus anim. 3, 424a (auch bei Plat. Theaet. 191c) in Joh. Chrys. educ. lib. 20 (SC 188, 104); Sac. 1, 4 (SC 272, 86) ist eine sentenzenhafte Wendung zu lesen, die ähnlich in Aristot. eth. Nic. 6, 2, 1139b zu finden ist. Vom Schüler u. Nachfolger des Aristoteles Theophrast findet sich bei J. (in Jes. 6, 1 hom. 2, 1 [SC 277, 87]) die Wendung: τὸ τῆς ὄψεως ῥεῦμα, aus De sensibus 5.

f. Kynismus. *Diogenes im Faß: Joh. Chrys. oppugn. 2, 5 (PG 47, 339). Nur J. berichtet, Diogenes habe Geld, das ihm Alexander angeboten hatte, zurückgewiesen (ebd. 2, 4 [337]; H. Kusch: o. Bd. 3, 1071). J. erwähnt die Enthaltsamkeit des Diogenes, um sie

gleich zu relativieren (paneg. Bab. 2, 48 [SC 362, 152]; oppugn. 3, 11 [367]). Er tadelte ihn wegen seines anstößigen Verhaltens u. unterstellte ihm, er habe aus eitler Ruhmsucht gehandelt (in Mt. hom. 10, 4; 33, 4 [PG 57, 188. 392]; in 1 Cor. hom. 35, 4 [61, 302]). Diogenes lehrte, daß der Erwerb der Tugend schwierig u. mühsam sei (Kusch aO. 1064). J. wandte sich dagegen (in Eph. hom. 12, 1 [62, 89]). In der 10. Homilie zum Mt.-Ev. verglich J. Diogenes mit dem Täufer (10, 4 [57, 188]). Andernorts goß er scharfen Spott aus über dessen Wunsch nach mehr Sonne (paneg. Bab. 2, 45 [SC 362, 148/50]) u. zeigte damit, daß er Diogenes nicht verstanden hatte. Den Krates lobte J., weil er die Philosophie über die Rhetorik gestellt, das Geld geringgeschätzt u. darum einen Acker weggegeben habe (oppugn. 3, 11 [47, 367]; vid. 1, 6 [SC 138, 146/8]; vgl. Diog. L. 6, 87).

g. Stoa. J. erwähnte Zenon unter den Philosophen, die neue Lehren hätten einführen wollen (adv. Jud. 5, 3 [PG 48, 886]), u. polemisierte gegen das Eingehen von Verbindungen mit den eigenen Müttern u. Schwestern, das Zenon vertreten habe (paneg. Bab. 2, 49 [SC 362, 152]). Unter den späteren Stoikern verwies J. auf Epiktet, Seneca u. Marc Aurel. Ein Epigramm auf Epiktet zitierte J. in Act. hom. 13, 4 (PG 60, 111). J. war in vieler Hinsicht der stoischen Philosophie, vor allem in ihren Spätformen, verpflichtet. Zumal in seiner Sozialethik griff J. auf stoische Elemente zurück. Mit der Stoa teilte J. die Überzeugung, daß allein der weise Mensch frei u. der schlechte ein Sklave sei (paneg. Bab. 2, 31 [362, 130]). Frei ist der Mensch, der sich frei hält von den Leidenschaften (Epict. diss. 3, 24, 71: Joh. Chrys. laed. 2. 7 [SC 103, 67. 95]; educ. lib. 71 [SC 188, 172]). Das stoische Ideal der Ataraxie wurde durch J. zur Metriopathie modifiziert (in Mt. hom. 16, 7 [PG 57, 248]; sac. 6, 9 [SC 272, 334/6]; in Rom. hom. 13, 1 [PG 60, 507]; Meyer 6). Der stoische Begriff προαίρεσις war für J. wichtig. Das gleiche gilt für κατόρθωμα. Der Mensch als λογικὸν ζῷον, eine ebenfalls stoische Wendung (Chrysipp. frg. 390 [SVF 3, 95]; Marc. Aurel. seips. 8, 35; 9, 16; Epict. diss. 1, 6, 12. 9, 4), begegnet bei Joh. Chrys. in Jes. 6, 1 hom. 4, 1 (SC 277, 141). Der Märtyrer war für J. der wahre Stoiker (paneg. Bab. 2, 34/6 [362, 134/6]). Die Philosophen seiner eigenen Zeit bezeichnete J. verächtlich als ‚diese Weltweisen in ihrem Äußern'.

h. Neuplatonismus. J. meinte wohl Porphyr, wenn er ein Buch gegen die Christen erwähnte, ‚geschrieben von einem elenden griech. Philosophen' (in Joh. hom. 17, 4 [PG 59, 113]). Möglicherweise dachte J. ebenfalls an diesen, wenn er ausschloß, die Jünger könnten gelogen haben (paneg. Bab. 2, 16 [SC 362, 110/2]). J. zitierte in 1 Cor. hom. 29, 1 (PG 61, 241) zwei Orakel, ohne eine Belegstelle anzugeben. Aus Eus. praep. ev. 5, 9 wissen wir, daß sie in der von Porphyr zusammengestellten Orakelsammlung standen.

j. Hinweise. Bartelink; Packard; Malingrey, Philosophia; Ameringer; Coleman-Norton, Philosophers; Uleyn. Hilfreich sind die Reg. der SC-Bände.

V. Dichter, Schriftsteller, Rhetoren. a. Vorbemerkungen. J. führte wenige direkte Zitate aus ihren Werken an. Er warf ihnen vor, daß sie Götternamen erfunden sowie lächerliche u. schändliche Göttergeschichten tradiert hätten (expos. in Ps. 4, 11 [PG 55, 56]; in Rom. hom. 3, 3 [60, 414]; in Tit. hom. 5, 4 [62, 693]). Kinder sollten diese Geschichten weder von ihren Ammen noch in den Schulen zu hören bekommen (in 2 Thess. hom. 2, 4 [ebd. 478]; in Eph. hom. 21, 1 [ebd. 150]; vgl. Plat. resp. 3, 378ab; leg. 2, 663d/664b). J. setzte voraus, daß seine Hörerschaft mit den alten Geschichten vertraut war. Zustimmend erwähnte J., daß auch pagane Schriftsteller die Habsucht als die Hochburg alles Bösen bezeichnet haben (in Mt. hom. 73, 4 [PG 58, 608]). Diogenes Laërtius schreibt diesen Ausspruch Diogenes zu (6, 50). Einmal konnte J. sogar die Lektüre paganer Autoren empfehlen, weil sie Beispiele der Ungewißheit des Lebens anführten (in 2 Thess. hom. 2, 1 [62, 472]). In einer anderen Predigt aber führte er aus: ‚Doch das sind Beispiele, die wir aus der Profanliteratur ἔξωθεν kennen ... Wir wollen aber solche, wenn es euch recht ist, aus der hl. Schrift anführen' (in Phil. hom. 15, 6 [ebd. 296]).

b. Homer. J. zitiert zweimal das bekannte Hemistichium τὸ γὰρ λάχομεν γέρας ἡμεῖς aus Il. 4, 49 (expos. in Ps. 49, 4 [PG 55, 247]; in Jes. comm. 1, 5 [SC 304, 66]). Die Wendung von den Monstern u. den auf den Rücken gebundenen Händen (sac. 3, 9 [SC 272, 162]) erinnert an Od. 12, 178, der Ausdruck ‚geliebtes Haupt' (sac. 6, 13 [362]) wahrscheinlich an Il. 8, 281, πολυμήχανος (sac. 3, 13 [216]) an Il. 2, 173. G. J. M. Bartelink, Art. Homer: o. Bd. 16, 138f.

c. Hesiod. In den Frg. zu den Proverbia (15 [PG 64, 705]) führte J. einen Satz auf *Hesiod zurück, der sonst nirgends belegt ist.

d. Tragödien. Aus ihnen sind bei J. nur vereinzelte Anspielungen ausfindig zu machen, wobei erst noch unsicher bleibt, ob er nicht einfach eine sprichwörtlich gewordene Redensart aufnimmt: an Aischylos' Sieben gegen Theben erinnert eine Wendung in Jes. comm. 3, 1 (SC 304, 146); an Sophocl. Trach. 147/9 u. 547 die Schilderung der Mühen der verheirateten Frau virg. 56 (SC 125, 305. 338); an Eur. Bacch. 795 (s. auch Pind. Pyth. 2, 94f u. Aeschyl. Agam. 1624, ferner Act. 26, 14) schließlich die sentenzenhafte Wendung τὰ κέντρα λακτίζων: in Mt. hom. 24, 4 (PG 57, 326).

e. Komödien. Aristoph. Plut. 48f ist erster Zeuge für ein Sprichwort, das J. in Gen. hom. 3, 4 (53, 36) aufgenommen hat. Pax 183 klingt an in Jes. 6, 1 hom. 5, 2 (SC 277, 190), nub. 797 in sac. 6, 12 (272, 344); Cataudella. – Menander: In einer Mt.-Homilie zitierte J. einen ungenannten Dichter: οὐδὲν κακὸν πέπονθας, ἂν μὴ προσποιῇ (80, 4 [PG 58, 729]). Der Vers stammt aus Men. epitr. frg. 9 K.-Th. Der Wortlaut erscheint aber leicht verändert. J. hat möglicherweise eine geläufige Gnome verwendet (PsMen. sent. 594 Jaekel), ohne zu wissen, von wem sie ursprünglich stammte (Coleman-Norton, Poets 216).

f. Plutarch. Die Wendung νόμος ἔμψυχος in Jes. 6, 1 hom. 4, 5 (SC 277, 169) erinnert an Plut. princ. inerud. 2, 780C; τῶν θείων χρησμῶν laed. 14 (SC 103, 131) an Pyth. orac. 5, 396D; προπίνειν in Jes. comm. 3, 3 (SC 304, 162) an vit. Alex. 39. Wohl im Anschluß an PsPlutarchs De liberis educandis hat J. seine Abhandlung De inani gloria et de educandis a parentibus liberis (SC 188) geschrieben.

g. Historiker. 1) Herodot: J. führte einen ausgedehnten Vergleich zwischen dem Menschen u. verschiedenen Tieren an, die uns in je einer Hinsicht übertreffen. Dabei hatte er wohl Herodt. 3, 102/5 im Auge (in Phil. hom. 7, 6 [PG 62, 236f]). 2) Thukydides: Der Satz, eine Stadt werde nicht ihrer Mauern, sondern ihrer Bewohner wegen bewundert (in Jes. 6, 1 hom. 4, 1 [SC 277, 139]), findet sich Thuc. 7, 77, 7 aber auch bei Aeschyl. Pers. 349. Thuc. 3, 39, 5 wird aufgenommen subintr. 11 (86 Dumortier). 3) Xenophon: mem. 4, 2, 17: (bittere) Medizin wird süß verpackt: Joh. Chrys. paneg. Bab. 2, 71 (SC 362, 186). 4) Polybios: In paneg. Bab. 1, 22 (118) nimmt J. den weit verbreiteten Satz auf, daß die Augen zuverlässigere Zeugen sind als die Ohren. Er spielt mit der Sentenz, indem er behauptet, daß das Gehörte genauso glaubwürdig sei wie das Gesehene. Sie findet sich zB. bei Polyb. 12, 27, 1 (s. aber schon Heraklit VS 22 B 101a u. Herodt. 1, 8, 2).

h. Rhetoren. J. führte die bekannten Demosthenesanekdoten an (stat. 7, 5 [PG 49, 97]; in Mt. hom. 17, 7 [57, 263]; in Jes. comm. 2, 5 [SC 304, 122]). Gelegentlich nahm er Wendungen des großen Redners auf (cor. 296: in Jes. comm. 3, 3 [162]; c. Timocr. 8: in Jes. 6, 1 hom. 1, 4 [SC 277, 66]; weitere Stellen bei Dumortier, Culture; Milazzo). – Isokrates: J. erwähnte ihn neben Demosthenes, Thukydides u. Platon sac. 4, 6 (SC 272, 270). – Menander Rhet. 368, 21/369, 2 (76 Russell / Wilson) empfahl die Metapher πέλαγος … κατορθωμάτων, die längst in den Lehrstoff der Rhetorenschulen eingegangen war u. von J. ordin. 3 aufgenommen wurde (SC 272, 404). – Libanius: J. zitierte ausführlich aus der Monodie (paneg. Bab. 2, 68. 98/112 [SC 362, 180/2. 224/50]). Expos. in Ps. 7, 4 (PG 55, 86) nahm er eine sprichwörtliche Wendung auf, die aus der Rede Pro saltatoribus 69 stammt. Weitere Stellen bei Fabricius, Jugendschriften.

j. Übrige. Alkaios frg. 112, 10 Lobel-Page: Joh. Chrys. in Jes. 6, 1 hom. 4, 1 (SC 277, 139); in Jes. comm. 3, 1 (304, 150). – Epimenides: auf ihn führte J. den Tit. 1, 12 erwähnten Dichterspruch von den lügnerischen Kretern zurück (in Tit. hom. 3, 1 [PG 62, 676]). – J. erinnerte an durchwachte Nächte. Das ist ein literarischer Topos, der sich zB. bei Callim. epigr. 27, 4 Pf. findet: in Jes. 6, 1 hom. 1, 1 (SC 277, 48). Traditionell ist auch der Vergleich zwischen Pferd u. Wind: Callim. frg. 383, 9f Pf.: in Jes. 6, 1 hom. 5, 1 (182). – Pindar: J. erwähnte Pindar namentlich u. zitierte sein Wort über die Guten, die Hoffnung hätten, auch wenn sie Schlechtes erleiden (frg. 214 Sn.): oppugn. 2, 10 (PG 47, 347). In Act. hom. 4, 5 (60, 40) zitierte J. die sprichwörtliche Wendung γλυκὺς ὁ πόλεμος ἀπείροις, die auf Pindar frg. 110 Sn. zurückgehen könnte. Die Worte σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος erinnern an Pindar Pyth. 8, 96 (virg. 58, 1 [SC 125, 318]; in Job. comm. 7, 10 [346, 285]). Für weitere Beziehungen zu den Autoren τῶν ἔξωθεν: Coleman-Norton, Poets; Soffray, Chrysostome. Hilfreich sind die Reg. der SC-Bände.

VI. Judentum. Antiochien hatte seit alters eine ansehnliche jüd. Gemeinde. Bei Amtsantritt von J. mochten vielleicht 15% der Einwohner Juden gewesen sein. Die Christen, die ungefähr die Hälfte der Bevölkerung ausmachten, u. die Juden konkurrierten miteinander um die Gunst der Hellenen. Wichtigste Quelle sind die acht ‚Reden gegen Juden' des J. (PG 48, 839/942). J. hatte ein ehrgeiziges Ziel: ‚Mögen sowohl Juden als Heiden erfahren, daß die Christen die Retter (σωτῆρες) der Stadt sind, ihre Beschützer, Vormünder u. Lehrer' (stat. 1, 12 [49, 32]). Zwischen Juden u. Christen fanden öffentliche Diskussionen zu schwierigen Texten wie Gen. 3, 5 statt (adv. Jud. 7, 3 [48, 919]; Genesis Rabba 19, 4). J. wollte denn auch seine Gemeinde für solche Diskussionen ausrüsten (in Jes. comm. 1, 9 [SC 304, 90]). Hellenen, Juden u. Christen lebten miteinander u. teilten die gleichen Vorlieben u. Ängste, saßen nebeneinander im Hippodrom oder Theater. Juden waren geachtet, ihre Religion, auch ihre Moral galt als σεμνός (adv. Jud. 1, 3 [847]). Libanius korrespondierte mit dem Patriarchen der Juden in Tiberias. Unter den Christen, die ja zu einem guten Teil aus Neubekehrten bestanden, wurde zZt. des Presbyterats von J. eine Bewegung stark, die ihr Interesse u. ihre Sympathie für das Judentum deutlich artikulierte. Viele Christen gingen am Sabbat in die Synagogen, hielten die gleichen Fasttage wie die Juden ein u. feierten ihre Feste mit. Die alte Tradition, Ostern zur gleichen Zeit wie das jüd. Passa zu feiern, lebte wieder auf. Die Synagoge als der Ort, an dem die Tora u. die Propheten aufbewahrt wurden, genoß unter Christen hohen Respekt (ebd. 1, 5; 6, 6 [850. 913]). Einem dort abgelegten Eid kam auch in ihren Augen besondere Verbindlichkeit zu (ebd. 1, 3 [847f]). Jüdische Ärzte wurden eifrig konsultiert. Viele Christen wollten die Differenz zwischen Christentum u. Judentum kaum mehr wahrnehmen; einige erwogen gar die *Beschneidung (ebd. 2, 1 [858]). Gegen diese Bewegung nahm J. sofort nach seiner Weihe zum Presbyter den Kampf auf. In zwei Serien hielt er 386 u. 387 seine acht Reden Adv. Judaeos. Er wies mit größtem Nachdruck darauf hin, daß es zwischen dem Judentum u. dem Christentum ein scharfes Entweder-Oder gebe. Er drohte seinen Hörern, wenn sie am jüd. Leben teilnähmen, blieben sie vom Himmel ausgesperrt (ebd. 8, 5 [935]). Aus seiner Sorge um das Heil der ihm anvertrauten Menschen u. um die Einheit der Gemeinde ließ er sich zu ungeheuerlichen Worten hinreißen, die schließlich zu ‚the most vituperative and vindictive attack on the Jews from Christian antiquity' eskalierten (Wilken, Judaism 19). Für seine Rhetorik bediente sich J. der bei Libanius erlernten Mittel einer krassen Schwarzweißmalerei. J. hatte mit seinen Tiraden, auch mit seiner Aufforderung, ihm die ‚judaisierenden' Christen zu melden, wenig Erfolg. Auf jeden Fall klagte er in den gegen Ende seiner antiochen. Zeit gehaltenen Homilien zum Titusbrief, noch immer gebe es Christen, die mit den Juden fasteten u. den Sabbat hielten (in Tit. hom. 3, 2 [PG 62, 679]). Interessant ist, daß in der Auseinandersetzung mit jüdischen Positionen die Geschichte des mißglückten Tempelneubaus unter Julian eine große Rolle spielte. Der Kaiser hatte sehr wohl bemerkt, daß die Zerstörung des Tempels in der Argumentation der Christen wichtig war. Für sie galt: Kult wie Gesetz hatten wohl einmal ihre Geltung, heute aber sind sie ἄκαιρος (J. L. Malkowski, The element of ἄκαιρος in John Chrysostom's anti-Jewish polemic: StudPatr 12 = TU 115 [1975] 222/31). Mit der Wiedererrichtung des Tempels in Jerusalem wollte der Kaiser die Juden für sich gewinnen u. die Position der Christen schwächen (Brändle, Tempelneubauprojekt). Das aus den acht Reden gewonnene Bild ist indes einseitig. A.-M. Ritter hat in seinen Erwägungen mit Recht darauf hingewiesen, daß J. in anderen Schriften vom ‚Adel' des Judentums sprechen u. seinen heilsgeschichtlichen Vorrang hervorheben konnte. Zudem trat die Polemik gegen Juden u. judaisierende Christen in Kpel zurück. Das Judentum war in Kpel sicher weit weniger stark u. attraktiv als in Antiochien. Denkbar ist aber auch, daß die Beziehungen zwischen Christen u. Juden sich in Kpel anders darstellten. In seiner Auslegung zu 1 Thess. 2, 13/6, die in diese Zeit gehört, war J. zurückhaltend. Feinde des Menschengeschlechts waren die Juden in den Augen von J. ausschließlich darum, weil sie die Ausbreitung des Evangeliums behinderten (in 1 Thess. hom. 3, 2 [PG 62, 408]). Im Alltag konnte er betonen, jedem Menschen in Not sei zu helfen, sei er Christ, Heide oder Jude (in Hebr. hom. 10, 4 [63, 88]). Im Brief, den er nach seiner Absetzung an Innozenz I schrieb, erwähnte J., daß auch nicht direkt

Betroffene getrauert hätten, auch die Juden (ep. ad Innoc. 1, 3 [SC 342, 86]). In der Predigt, die er nach der überraschenden Rückkehr aus dem ersten Exil hielt, führte er aus, die Verfolgung habe die Zuneigung zu ihm nur noch gesteigert. ‚Vordem liebten mich nur die Meinen, jetzt aber ehren mich auch die Juden' (p. red. 1, 1 [3, 506 Montfaucon (graec.); PG 52, 439 (lat.)]). Indes halten schon seine Äußerungen zu Rom. 9/11 in seinen Römerbriefhomilien an der ewigen Berufung Israels fest. Von jüdischen Autoren kennt u. zitiert J. *Josephus (Coleman-Norton, Josephus) u. möglicherweise *Philo (scand. 5 [SC 79, 92]). – Simon, Polémique; Malingrey, Controverse; Wilken, John; Smelik; Brändle, Christen; Ritter, Chrysostomus.

C. Werke. I. Überblick. Die Werke u. ihre Ausgaben (bis 1973) sind verzeichnet ClavisPG 4305/5197. Seit 1974 sind erschienen: De sacerdotio, ed. A.-M. Malingrey (SC 272 [1980]); In Isaiam (1/8, 10), ed. J. Dumortier (SC 304 [1983]); Commentarius in Iob, ed. H. Sorlin (SC 346. 348 [1988]); Catecheses ad illuminandos (series prima), ed. A. Piédagnel u. L. Doutreleau (SC 366 [1990]); Contra Anomoeos (VXX-XII), ed. A.-M. Malingrey (SC 396 [1994]). Außerdem: M. Schatkin, St. John Chrysostom's homily on the Protopaschites. Introduction and translation: The heritage of the early church, Festschr. G. V. Florovsky = OrChristAnal 195 (Roma 1973) 167/86; Komm. zu Hiob, hrsg. u. übers. v. U. u. D. Hagedorn (PTS 35 [1990]); Taufkatechesen, übers. u. eingeleitet v. R. Kaczynski (Fontes Christ. 6, 1/2 [1992]); Acht Reden gegen Juden. Eingel. u. erl. v. R. Brändle, übers. v. V. Jegher-Bucher (Bibliothek der griech. Lit. 41 [1995]). Ein großes Problem für die Masse der chrysostomischen Schriften stellt die Textüberlieferung dar. In den letzten Jahren sind immerhin rund 20 kritische Ed. kürzerer Texte erfolgt u. die Hss. weitgehend erfaßt. Die ‚Codices Chrysostomici Graeci' umfassen bis heute 5 Bde (hrsg. v. R. Carter, M. Aubineau, W. Lackner). Ob das Ziel einer kritischen Gesamtausgabe je erreicht wird, ist indes eine offene Frage. – Nach Pallad. dial. 12 (SC 341, 236) können die Werke des J. in drei Gruppen eingeteilt werden: συγγράμματα, ὁμιλίαι, ἐπιστολαί.

II. Συγγράμματα, Abhandlungen. J. hat zahlreiche Abhandlungen asketischen Inhalts vor seiner Weihe zum Presbyter verfaßt (ClavisPG 4305/16). In seine Diakonatszeit fallen wohl: De virginitate; Ad viduam iuniorem (vid. 1); De non iterando coniugio (vid. 2). Aus dem Exil stammen die beiden Traktate Ad eos qui scandalizati sunt u. Quod nemo laeditur a seipso (SC 79 u. 103).

III. Ὁμιλίαι, Predigten: Homilien, Kommentare; Reden; Katechesen. Die Hauptmasse der Predigten des J. (mehr als 700 sicher authentische, sowie drei Kommentare zu biblischen Büchern) entstand in der Zeit seines Presbyterats in Antiochien. Aus dem AT legte J. nur die Bücher Genesis u. *Hiob vollständig aus, unvollständig die Psalmen u. Jesaja. Aus dem NT kommentierte er außer Mc. u. Lc. sowie dem Jakobusbrief u. 1 Petr. alle zu seinem *Kanon gehörenden Bücher. – Ein eigenes Genus bilden die Reden: Dazu zählen die Reden gegen die Anhomöer, die Säulenhomilien, Hom. in princ. Actorum, die Reden gegen die Juden, die Homilien über die Buße sowie die Taufkatechesen, die in verschiedenen Serien vorliegen (PG 49, 223/40; SC 50; 366 [ClavisPG 4631. 4464/74]).

IV. Ἐπιστολαί, Briefe. Unter seinem Namen sind 242 Briefe überliefert, darunter die 17 Briefe an Olympias (zu deren Datierung Klasvogt 229).

V. Chronologie. (Lietzmann; H. F. Clinton, Fasti Romani [Oxford 1850] 454f; Meyer XI/XXXVIII; für die Homilienreihen M. v. Bonsdorff, Zur Predigttätigkeit des J., biographisch-chronologische Studien über seine Homilienserien zu ntl. Büchern, Diss. Helsinki [1922]; G. Rauschen, Jahrbücher der christl. Kirche unter dem Kaiser Theodosius d. Gr. [1897] 495/512. 520/9.) In Antiochien sind die großen Homilienreihen zur Genesis, zu den Psalmen, zu Mt. u. Joh. sowie zu den Briefen des Paulus an die Römer, die Korinther, an Timotheus u. Titus, vermutlich auch zum Hebräer-Brief sowie der Komm. zum Galater-Brief entstanden. Als Bischof hat J. die Predigtreihen zur Apostelgeschichte (wohl 400), zum Phil., Col., 1 u. 2 Thess. u. Phm. verfaßt. Zu neuen Überlegungen hinsichtlich der Einheitlichkeit u. der Datierung der Homilienreihen zu den paulinischen Briefen s. Allen / Mayer.

VI. Inedita. Zahlreiche Texte von J. warten noch auf ihre Publikation. Verzeichnis: ClavisPG 4840/5079.

VII. Verlorenes. In paneg. Bab. 2, 64 (SC 362, 172) zeigte J. an, er werde eine Rede schreiben zum Thema des neuen Glanzes des ewigen Lebens. Diese Rede findet sich nicht

unter den erhaltenen Werken (Überlegungen dazu ebd. 173). Es ist durchaus möglich, daß weitere Werke von J. gefunden werden, sei es in noch nicht genau gesichteten Mss. oder in der Masse der PsChrysostomica.

VIII. Hilfsmittel. Bardenhewer 3, 324/65; J. Quasten, Patrology 3 (Utrecht 1960) 424/82; Altaner / Stuiber, Patrol.[8] 322/33; H. R. Drobner, Lehrbuch der Patrologie (1994) 274/83. Die Indices PG 64, 145/415. Verzeichnis der Incipit ebd. 1327/426. Zu weiteren Indices: SC 346, 42; R. A. Krupp, Saint John Chrysostom. A scripture index (New York 1984); Baur, Jean.

D. Theologie u. Praxis. I. Exegese. a. Bibeltext. Die seit dem 18. Jh. vorausgesetzte lukianische Rezension der LXX geht auf ein Postulat des Hieronymus zurück. Alle Rekonstruktionsversuche gelten indes als gescheitert: ‚Angesichts der textkritischen Probleme ist zu fragen, ob die Suche nach einem antiochen. Text überhaupt mit der Frage nach Lucian als dessen Urheber belastet werden darf.' (H. Ch. Brennecke, Art. Lucian v. Ant.: TRE 21 [1991] 474/9, bes. 478; H. Dörrie, Zur Geschichte der LXX im Jh. Konstantins: ZNW 39 [1940] 57/110; M. Spanneut, La Bible d'Eustathe d'Ant. Contribution à l'histoire de la ‚version lucianique': StudPatr 4 = TU 79 [1961] 171/90). J. bezeichnete an einer Stelle des unter seinem Namen laufenden Jesajakomm., der nur armenisch erhalten ist, eine Lesart ausdrücklich als lukianisch (Dörrie aO. 98/100). In seiner Homilie auf den Märtyrer Lukian (PG 50, 519/26) erwähnte J. keine textkritischen u. exegetischen Arbeiten Lukians. Die Reden adv. Judaeos (48, 843/942) zeigen LXX-Lesarten, die dem hebr. Text näherstehen. Gelegentlich beruft J. sich auf die Lesarten anderer: expos. in Ps. 4, 9 (55, 53). Zu Jes. 6, 13 bringt J. einen Satz, der sich nicht in der LXX findet (in Jes. comm. 6, 6 [SC 304, 284]).

b. Hermeneutik. 1. Allegorie u. Typologie. Bei J. finden sich interessante Äußerungen zu exegetischen Grundsätzen, die bezeichnend sind für die antiochen. Schule (in Job comm. 40, 5 [SC 348, 230f]). Er wisse wohl, daß viele Kommentatoren die Stelle im spirituellen Sinn (κατὰ ἀναγωγήν) interpretierten, aber zunächst gelte es sich um den historischen Sinn zu kümmern (τῆς ἱστορίας ἐπιμεληθῆναι). Wenn der Hörer dann einigen Nutzen daraus gezogen habe, könne man zur spirituellen Deutung weiterschreiten. Zu Ps. 46 hielt J. fest: ‚Mit Recht versteht man den Psalm über den historischen Sinn hinaus anagogisch. Denn, auch wenn sein Anfang u. Ausgangspunkt im Sinnenhaften liegen, so führt er doch den Zuhörer zum Geistigen' (expos. in Ps. 46, 1 [PG 55, 208]; ebd. 9, 4; 43, 3 [126. 171]). Gegenüber der Allegorese war er zurückhaltend, unter bestimmten Umständen aber wendete auch er sie an. Zu Jes. 5, 7 führte er aus: An diesem Vers lernen wir, wann u. bei welchen Stellen der Schrift zur allegorischen Auslegung gegriffen werden muß (in Jes. comm. 5, 7 [SC 304, 222]; ebd. 5, 3; 8, 3 [222. 350/2]; expos. in Ps. 44, 5 [PG 55, 190f]; R. Hill, St John Chrysostom's teaching on inspiration in ‚six homilies on Isaiah': VigChr 22 [1968] 19/37). J. erwies sich damit als Schüler Diodors, der eine Untersuchung geschrieben hat über den ‚Unterschied zwischen Theorie u. Allegorie' u. in frg. 93 prägnant festgehalten hat: ὅτι τοῦ ἀλληγορικοῦ τὸ ἱστορικὸν πλεῖστον ὅσον προτιμῶμεν (Ch. Schäublin, Untersuchungen zu Methode u. Herkunft der antiochen. Exegese = Theophaneia 23 [1974] 156/8; ders., Diodor aO. [o. Sp. 429] 765; G. Rinaldi, Diodoro di Tarso, Antiochia e le ragioni della polemica antiallegorista: Augustinianum 33 [1993] 408/30). Bezeichnend ist für J. die Transformation bildhafter Rede in Aussagen, die im literalen, historischen Sinn zu verstehen sind (zur Bedenklichkeit dieser Methode Simon, Israël 261; Grissom 167. 220). Das AT ist Vorausbild, Schatten (expos. in Ps. 116, 1 [PG 55, 328]). Musterbeispiel für die typologische Interpretation alttestamentlicher Stellen ist die Deutung der Zwillinge von Gen. 38 Perez u. Zerah als Typoi für die Heiden u. die Juden (in Mt. hom. 3, 3 [57, 34f]; in Gen. hom. 62, 2 [54, 535]). Bezeichnend für die Exegese der Antiochener, im besonderen gerade auch für J., ist ihre stark ethische Ausrichtung. Die Verbindung mit dem ‚historisch' verstandenen AT konnte unter Verzicht auf die Allegorie u. bei zurückhaltender Anwendung der Typologie nur durch eine ethische Interpretation aufrecht erhalten werden (Schäublin, Untersuchungen aO. 162 mit Hinweis auf die moralisierende griech. Dichtererklärung). J. schloß beinahe jede Predigt mit einer breit angelegten Paränese ab, dem sog. Ethicon (zB. stat. 16, 2 [49, 164]; J.-M. Leroux, Relativité et transcendance du texte biblique d'après Jean Chrysostome: La Bible et les Pères [Paris 1971] 78). Das hat nach seiner Mei-

nung auch Paulus in seinen Briefen so gehalten (in Gal. comm. 5, 4 [PG 61, 669]). J. konnte auch die Meinung anderer Exegeten anführen, ohne allerdings je einen mit Namen zu nennen (in Gen. serm. 6, 2 [54, 606]; paralyt. 5 [51, 56]; in Mt. hom. 2, 3 [57, 27]). Gelegentlich beging J. Gewaltsamkeiten, um den gewünschten Sinn zu erhalten (ebd. [27f]; 9, 4 [180]).

2. Συγκατάβασις. In der Sicht von J. ist die Zeit des AT die Zeit der Kondeszendenz Gottes. Er stieg zu unserer Schwachheit hinab mit dem Ziel der Erziehung des Menschengeschlechts (in Gen. hom. 3, 2 [PG 53, 34]). Mose u. die Propheten paßten sich dem menschlichen Verstehen an. Darum konnten sie vom Zorne Gottes sprechen oder die Flügel der Engel beschreiben (expos. in Ps. 6, 1 [55, 71]; in Jes. comm. 7, 4 [SC 304, 308]). In seiner συγκατάβασις hat Gott Israel Opfer u. andere im Urteil von J. äußerliche Formen der Gottesverehrung zugestanden (expos. in Ps. 149, 2 [PG 55, 494]). Die ganze Heilsökonomie ist bestimmt durch Gottes συγκαταβαίνειν (in Col. hom. 4, 2 [62, 328]). Der Weg Jesu Christi ist nur mit Hilfe des Gedankens der συγκατάβασις zu verstehen: seine ‚niederen' Worte, das Gebet im Garten Getsemani sind Ausdruck davon (De consubstantiali: c. Anom. 7, 269 [SC 396, 134]; De Christi precibus: c. Anom. 10, 67. 105. 148 [244. 246. 250]). Συγκατάβασις bestimmte auch die Haltung der Apostel, darum duldeten sie die zeitlich begrenzte weitere Beobachtung des Gesetzes (in Gal. comm. 2, 2 [PG 61, 635]; in Gal. hom. 2, 11, 13/6 [51, 382/4]). Συγκατάβασις ist auch jedem Prediger u. jedem Vater geboten, der die Schrift dem Verstehen seiner Zuhörer resp. Kinder nahe bringen will (in Rom. hom. 28, 2 [60, 646]; educ. lib. 46 [SC 188, 144]; in Tit. hom. 3, 2 [PG 62, 678]). Der Begriff ist ‚la clef de voûte du système exégétique de Chrysostome' (Leroux aO. 77f; Brändle, Matth. 310/2; Kaczynski 25/7; P. Moro, La condiscendenza divina in San Giovanni Crisostomo: Euntes Docete 2 [1958] 109/23; M. L. Flanagan, Chrysostom on the condescension and accuracy of the Scriptures [Wellington 1958]; K. Duchatelez, La ‚condescendance' divine: NouvRevThéol 95 [1973] 593/621; F. Dreyfus, Divine condescension as a hermeneutical principle of the OT in Jewish and Christian tradition: Immanuel 19 [1984/85] 74/86; R. Brändle, Συγκατάβασις als hermeneutisches u. ethisches Prinzip in der Paulusauslegung des J.: Stimuli, Festschr. E. Dassmann = JbAC ErgBd. 23 [1996] 297/307). Zur ethischen Dimension s. u. Sp. 485f.

II. Johannes als Prediger. J.' Ruhm gründet mehr in seinem Predigen als in seiner Leistung als Exeget. J. ist der letzte große städtische Rhetor der antiken Welt (Brown, Keuschheit 316). Als Prediger stand er in der Tradition der großen Rhetoren u. verstand es wie diese, seine Zuhörer zu begeistern u. eine enge Beziehung zwischen sich u. ihnen zu schaffen (Liebeschuetz, Barbarians 172). J. sah im Prediger einen Briefboten des himmlischen Königs (in Gen. hom. 44, 1 [PG 54, 406]; in 1 Cor. hom. 22, 2 [61, 183]). Der Prediger mußte dem Volk seine religiösen Pflichten einprägen (τὰ πρακτέα, lat. quae agenda sunt), sonst machte er sich strafbar (in Tit. hom. 1, 2 [62, 667]). Der Prediger sollte unempfindlich sein gegen Lob, gleichzeitig aber ein guter Redner. ‚Wer nicht einen Vortrag bieten kann, der mit Anmut u. Salz gewürzt ist, wird von der Menge geringgeachtet' (sac. 5, 2 [SC 272, 285]). J. war sich seiner Stellung durchaus bewußt: ‚Zu den Juden sprach Gott durch die Propheten, ... durch mich aber spricht er zu euch' (stat. 11, 5 [PG 49, 126]). J. richtete seine Predigt aber auch an sich selbst: ‚das sage ich den Vorgesetzten u. den Untergebenen u. vor allem mir selbst' (in 1 Cor. hom. 6, 4 [61, 54]; vgl. grat. 1 [50, 655]). Die Kirchgänger waren geradezu versessen darauf, ihn zu hören (ordin. 1 [SC 272, 394]); ‚eine Riesenmenge hat sich vor unserer 'Armut' versammelt u. wartet mit offenem Mund, von unserer Seite etwas Großes u. Edles zu hören' (ebd. 1 [390]). Sie standen so dichtgedrängt u. hörten so gebannt zu, daß den Taschendieben ihre Arbeit leicht fiel (incompr. 4, 6 [28bis, 264]). J. predigte leidenschaftlich gern (in Gen. hom. 28, 1; 32, 2 [PG 53, 252. 294]). Er vermeinte im Traum oft, ‚auf der Kanzel zu stehen u. mit euch zu reden' (poenit. 1, 1 [48, 277f]; terr. mot.: 50, 713). Predigen strengte ihn aber auch an: nicht weniger als zwölfmal erwähnt er, er habe aussetzen müssen (Baur, J. 1, 186). Zwischen ihm u. der Gemeinde bestand eine liebevolle Beziehung, die J. sogar mit Worten aus dem Canticum beschrieb (poenit. 1, 1 [PG 49, 277f]; in 2 Tim. 3, 1 hom. 1 [56, 271]). Die Zuhörer waren mit der Bibel vertraut (Laz. 6, 4 [48, 1032]): sie zitierten angefangene Verse aus dem Gedächtnis weiter. J. bereitete sich für seine Predigten sorgfältig

vor: ‚Angestrengtes Studium u. viel Gebet ist notwendig, um den Sinn der vorliegenden Stelle zu verstehen' (in Mt. hom. 6, 1 [57, 61]). In besonderen Fällen kam es allerdings vor, daß er unvorbereitet den Ambo besteigen mußte (terr. mot.: 48, 1027). J. spielte mit der Bildung der Hörer. Er nannte einen bekannten Namen nicht: ‚Ein anderer Philosoph, die Koryphäe der Philosophen' (d. i. Platon) (in Tit. hom. 5, 4 [62, 694]), oder: ‚Ein Redner, der beim Sprechen anstieß' (d. i. Demosthenes) (in Mt. hom. 17, 7 [57, 263]). J. machte als Prediger auch negative Erfahrungen: die Hörer langweilten sich, sogar wenn die Predigt kurz war (ebd. 1, 7 [22]), oder schliefen gar ein (2, 1 [25]). J. machte sich Sorgen über die Wirkungslosigkeit seiner Predigt (in Hebr. hom. 8, 4 [63, 75]; in Gen. hom. 41, 1 [54, 374]). Verschiedene Predigten, auch Reihen, liegen in Doppelüberlieferung vor, zB. die ersten acht Predigten zur Genesis. Die meisten Predigten sind wohl durch Stenogramme festgehalten u. dann niedergeschrieben worden (Lietzmann 1814; Festugière 410; J. Dumortier: SC 304, 12_1 mit Hinweis u. a. auf Socr. h. e. 6, 3; J. Hammerstaedt, Art. Improvisation: o. Bd. 17, 1266f). J. verwies gelegentlich auf veröffentlichte Predigten (Lietzmann 1817). Die Zuhörer waren sozial gemischt (expos. in Ps. 48, 2 [PG 55, 224]). Es waren Sklaven da, Menschen, die die Nacht in der Kirche verbracht hatten, weil sie über keine Unterkunft verfügten (in Jes. 6, 1 hom. 4, 1 [56, 120]; Dumortier, Assemblée). Aber auch Wohlhabende waren anwesend. J. sprach Großgrundbesitzer an u. lud sie ein, auf ihren Ländereien Kirchen zu errichten (in Act. hom. 18, 4f [60, 147f]). Wie früher in Antiochien hielt er seine Predigt vom *Ambo aus, obwohl er als Bischof eigentlich auf der *Kathedra hätte Platz nehmen müssen. Socr. h. e. 8, 5 meint, J. habe mitten unter seinem Volk sein wollen u. darum den Ambo gewählt. Möglicherweise war auch seine schwache Stimme ein Grund dafür (A. Olivar, Über das Schweigen u. die Rücksichtnahme auf die schwache Stimme in der altchristl. Predigt: Augustinianum 20 [1980] 267/74). *Beifall am Schluß u. auch während einer Predigt war im Orient die Regel. Wenn am Schluß kein Applaus ertönte, wurde der Prediger mißmutig u. betrübt (sac. 5, 4 [SC 272, 290]). In einer in Kpel gehaltenen Predigt gestand J., daß der Beifall ihn freute (in Act. hom. 30, 4 [PG 60, 226]). In der gleichen Homilie (ebd. 226/8) bat er, nur am Schluß zu klatschen. J. betonte gelegentlich: Wenn ihr tut, was ich euch sage, ist das der schönste Beifall (in Mt. hom. 17, 7 [57, 264]). Der Beifall konnte sich auch in Verrenkungen des Körpers u. Verdrehungen der erhobenen Arme ausdrücken (in Jes. 6, 1 hom. 1, 2 [SC 277, 50]; weitere Stellen: stat. 2, 4 [PG 49, 38]; diab. 1, 1 [ebd. 245]; in Gen. hom. 4, 1 [53, 40]; sac. 5, 2. 6 [SC 272, 286. 296]; in 1 Cor. hom. 4, 6; 26, 8 [PG 61, 39f. 224]; Krupp 68; J. Zellinger, Der Beifall in der altkirchl. Predigt: Festgabe A. Knöpfler [1917] 403/15). J. neigte zur Weitschweifigkeit; mutat. nom. 3, 1 (PG 51, 131) bekannte er selbst, er mache zu lange Einleitungen (vgl. scand. 7, 34 [SC 79, 129]; stat. 14, 6 [PG 49, 151]). Gottesdienste dauerten bis zu drei Stunden (zur Predigtlänge Baur, J. 1, 182 mit Angabe der Anzahl der Kolonnen u. geschätzter Zeitdauer). Wiederholungen finden sich in den Homilien von J. häufig. Das steht in Kontrast zu seiner Behauptung sac. 5, 1 (SC 272, 282), die Gemeinde toleriere nicht, daß ein Prediger ein Stück aus einer seiner früheren Predigten wiederverwende. Andernorts rechtfertigte J. Wiederholungen (c. Anom. 7, 7 [PG 48, 766]; in Gen. hom. 9, 2 [53, 77]; in Jes. 6, 1 hom. 4, 2 [56, 122]). Sie sind besonders häufig in Texten, die gesprochene Rede enthalten u. vor der Publikation nicht redigiert worden sind (educ. lib. 63 [SC 188, 162]). In seiner Antrittspredigt verteidigte J. Wiederholungen als Ausdruck eines raffinierten Stils (ordin. 1 [272, 394]). J. konnte allerdings auch betonen, daß der Stil der Predigt variiert werden muß (expos. in Ps. 41, 1 [PG 55, 155]). Er lockerte seine Homilien auf durch witzige Bemerkungen: ‚die Kette des Paulus ist lang geworden' (in Eph. hom. 8, 7 [62, 66]), oder spontane Äußerungen (ebd. 9, 2 [71]). J. war sich bewußt, daß seine Worte ‚beißen u. beleidigen' konnten (in Joh. hom. 58, 5 [59, 320]; in Mt. hom. 88, 4 [58, 780]). Er war auch bereit, sich zu entschuldigen (in Gen. hom. 6, 3; 7, 1 [53, 57. 62]; in Col. hom. 8, 1 [62, 351]; in 1 Thess. hom. 6, 3 [ebd. 427]). In seiner Paränese spielte Angst eine große Rolle (educ. lib. 51. 87 [SC 188, 150. 192]; in 2 Thess. hom. 2, 4 [PG 62, 478]; in 1 Tim. hom. 5, 1f [ebd. 527f]; in Phm. hom. 3, 3 [ebd. 718]; Brown, Privatleben 282; E. Boularand, Le sacerdoce, mystère de crainte et d'amour chez Jean Chrys.: BullLittEccl 72 [1971] 1/36).

III. Johannes als Apologet u. Polemiker. J. ist ein ‚anerkannter Meister der historischen Beweise für die Wahrheit des Christentums' (Naegele, Verhältnis 109; Wylie; Verosta 145/57). Er entwickelte eine interessante Geschichtskonzeption: Zur Zt. Abrahams trat das Reich der Kirche (ἐκκλησιαστικὴ πολιτεία) in Erscheinung; dann verschwand es wieder, es kamen das jüd. Volk u. das Gesetz u. erst dann erschien das Volk des neuen Bundes mit seinen neuen Gesetzen. Der Lauf der Geschichte, μαρτυρία πραγμάτων, wird zum Zeugnis für Christus (P. Harkins, Chrysostom the apologist. On the Divinity of Christ: Kyriakon, Festschr. J. Quasten 1 [1970] 440/51; Stockmeier, Theologie 50). Altäre, Tempel, Götterbilder, die alten Riten u. Feste sind vergangen wie der Rauch von einem unreinen Opfer. Neue Altäre sind in der ganzen Welt errichtet worden bis hin nach Britannien (c. Jud. et gent. 12 [PG 48, 830]). Mit der Parusie wird die Geschichte an ihr Ende kommen. Christus wird in seiner Herrlichkeit wiederkommen u. vor ihm wird sein Zeichen, das Kreuz, erscheinen, leuchtender als die Strahlen der Sonne. Darum gilt es, heute sich des Evangeliums nicht zu schämen, damit Christus sich dannzumal nicht unser schämen wird (in Mt. hom. 54, 4 [58, 537]; Stockmeier, Theologie 151/9).

IV. Sozialethik. a. Christliche Humanität. J. formulierte seine Überzeugungen in Anknüpfung an u. unter Abgrenzung von philosophischen Traditionen (Stötzel). Ziel des christl. Glaubens wie auch der antiken Traditionen war das ‚philosophische' Leben. J. zeichnete den Weg des Christen in bewußter Parallelisierung zur philosophischen Tradition als βίος oder πολιτεία. Er vertrat damit ein ‚Selbstverständnis des Christlichen, das nicht geschichtslos ist, sondern für sich reklamiert, das uneingelöste Versprechen der antiken Tradition zu erfüllen' (ebd. 34f). Das ist darum möglich, weil Christus nicht nur mit Worten gelehrt hat, sondern eine neue Lebensweise in die Welt gebracht hat. Ziel seiner Sendung ist die Umgestaltung der ganzen Welt (in Mt. hom. 16, 3 [PG 57, 242]). Dieses neue Leben gestaltete sich aber nicht als Weltflucht, sondern als Bereitschaft, innerhalb der bestehenden Gesellschaft eine humane Alternative zu leben (Stötzel 39). J. interpretierte die alten Begriffe neu, indem er sie mit Adjektiven wie ‚anders', ‚himmlisch', ‚neu' etc. präzisierte. Das zu erstrebende Ziel war jetzt nicht mehr die eigene Glückseligkeit, sondern das Heil der Mitmenschen u. der Wille, Gott zu gefallen. J. nahm ähnliche Themata wie die Philosophie auf, Reichtum u. Armut, Freiheit u. Sklaverei, Leben u. Tod, Kosmos u. Politeia, u. formulierte sie als Inhalt der apostolischen Predigt (in Mt. hom. 1, 4 [PG 57, 18]). ‚Gott will, was uns zum Wohle ist, u. was Gott will, das ist uns zum Wohle (συμφέροντα)' (in Rom. 20, 3 [60, 598]). J. vertrat ein optimistisches Menschenbild: Gott hat uns frei geschaffen u. es unserem Können u. Wollen überlassen, die Tugend zu wählen oder den Weg des Bösen zu gehen (catech. illum. ser. III 8, 22 [SC 50, 259]; in Mt. hom. 4, 8 [PG 57, 50]; in Joh. hom. 15, 3 [59, 101]). Das Vorrecht der freien Selbstbestimmung (προαίρεσις) war für J. wichtig (Brändle, Synergismus). J. identifizierte Menschsein mit Erbarmen u. Philanthropie (in Phil. hom. 4, 5 [62, 212]; in Mt. hom. 52, 4 [58, 524]; vgl. expos. in Ps. 48, 4 [55, 228]; in 1 Cor. hom. 9, 4 [61, 81]). Zentral für die Sozialethik von J. war die Überzeugung, daß Gott die Erde allen Menschen als gemeinsamen Tisch zur Verfügung stellt, daß alle der gleichen Natur teilhaftig sind, über allen die gleiche Sonne scheint. Die Menschen sind letztlich alle gleich. Auf dieser Erde allerdings muß Ordnung herrschen. Darum hat Gott verschiedene Über- u. Unterordnungen vorgeschrieben: Mann u. Frau, Vater u. Sohn, Greis u. Jüngling, Freier u. Sklave, Herrscher u. Untertan, Lehrer u. Schüler (in Rom. hom. 23, 1 [60, 615]). Was die Bindebalken für das Haus sind, das ist die Obrigkeit für die Stadt (stat. 6, 1 [49, 82]). Bei allen Unterschieden galt für J. aber doch, daß Gott die notwendigen Dinge als Gemeingut gegeben hat, ‚damit wir daraus lernen, auch die anderen Dinge gemeinschaftlich zu haben'. Für ihn war darum *Gütergemeinschaft die adäquatere Lebensform als Privatbesitz, sie ist naturgemäß (in 1 Tim. hom. 12, 4 [62, 564]). J. verband damit, ähnlich wie *Basilius, popularphilosophische Traditionen mit Elementen einer biblischen Schöpfungslehre. Interessant ist eine neue Hochschätzung der Arbeit, die J. nicht auf Mönche beschränkt wissen wollte. Vielmehr sollen alle arbeiten u. sich soviel erwerben, daß sie damit Bedürftigen helfen können (in 1 Thess. hom. 6, 1 [ebd. 429f]; in Joh. hom. 44, 1 [59, 249]; in 1 Cor. hom. 20, 5f [61, 168]; Stötzel 214).

b. Männer u. Frauen. Die *Frau nahm für J. den zweiten Rang nach dem Manne ein u. durfte keine volle Gleichberechtigung (ἰσοτιμία) verlangen (in Eph. hom. 20, 4 [PG 62, 141]; vid. 2, 4 [SC 188, 180]). Ohne diese Ordnung kann in der Familie kein Friede herrschen. Xenophon hat in seinem Oeconomicus ähnliche Überlegungen zur Rollenverteilung vorgetragen. In der Auslegung von Gen. 3 konnte J. allerdings sagen, daß Gott Mann u. Frau von Anfang an in gleicher Ehre erschaffen habe. Die Unterordnung der Frau sei Folge der Sünde (in Gen. hom. 17, 7 [PG 53, 143]; Pagels, Politics; Verosta 341/50). Aus 1 Cor. 11, 9 leitete J. vier Vorzüge des Mannes vor der Frau ab (in 1 Cor. hom. 26, 4 [61, 218]; kritisch: Clark, Jerome 1/34). Der Mann war zuständig für die Angelegenheiten auf dem Forum oder im Gericht. Die Frau sollte für Familie u. Haus sorgen, ‚philosophieren', ihren Mann erbauen, wenig ausgehen (in Joh. hom. 61, 3 [PG 59, 340]; Brown, Keuschheit 322). Auffällig ist, daß J. den Frauen jede lukrative Tätigkeit außer Haus verbieten wollte (vid. 2, 4 [SC 138, 182]). Negativ wertete J. wie alle Kirchenväter Putzsucht, Schminken, Parfums (virg. 75, 3 [SC 125, 362]; vid. 1, 6 [188, 146]; sac. 6, 2 [272, 308]; ep. ad Olymp. 12 a. d [SC 13bis, 288. 292]; educ. lib. 54 [188, 154]; paneg. Laz. 1, 8 [PG 48, 973f]; B. Grillet, Les femmes et les fards dans l'Antiquité grecque [Lyon 1975]). J. hat wie die anderen Kirchenväter dazu beigetragen, daß das Christentum in seiner Einschätzung der Frau in schon von vorchristlichem Leben u. Denken fast überwundene Entwicklungsstufen zurückgefallen ist (K. Thraede, Art. Frau: o. Bd. 8, 265). J. konnte allerdings auch die Männer ermahnen, ihre Frauen nicht allzusehr einzuschränken (in Mt. hom. 7, 7 [PG 57, 82]). Im Bereich des Pneumatischen steht die Frau dem Manne gleich (in Jes. comm. 8, 2 [SC 304, 346]; in Eph. hom. 13, 4 [PG 62, 99]). In der apostolischen Zeit konnten die Frauen im Dienst des Evangeliums Reisen machen, ohne in schlechten Ruf zu kommen, führte J. aus. Sie wirkten als Prophetinnen, wurden Jüngerinnen genannt (in Rom. hom. 31, 2 [60, 669f]; in Mt. hom. 73, 4 [58, 677]; in 1 Cor. hom. 25, 1 [61, 213]; in Act. hom. 5, 2 [60, 52]; in Joh. hom. 65, 2; 72, 3 [59, 362. 392]). In der Gegenwart aber sind sie vom kirchlichen **Amt ausgeschlossen. J. äußerte scharfe Kritik an Frauen, die es fertigbrachten, Presbyter nach Belieben ein- oder abzusetzen (sac. 3, 9 [SC 272, 162/4]). In einer Predigt zum Hebr.-Brief ging J. auf mögliche Kritik ein: ‚Vielleicht hört ihr meine Worte mit Verdruß u. sagt ärgerlich: der hetzt die Männer noch mehr gegen die Weiber auf' (in Hebr. hom. 28, 7 [PG 63, 201]; vgl. in Mt. hom. 30, 5 [57, 368]). – Vor der Ankunft Christi war die Menschheit verwildert. J. schilderte die Zustände in grellen Farben: Krieg, Kindermord, Diebstahl. In der Zeit größten Zerfalls hatte Christus die neue Lebensordnung gebracht. J. beharrte auf der Solidarität mit den verwandten Leibern der Armen u. hat einen wichtigen Beitrag geleistet zu einem neuen Verständnis des menschlichen Körpers (Brown, Keuschheit 326. 330). Er betonte die Würde des menschlichen Körpers, der dem Individuum gehört u. nicht der Stadt. Er wandte sich gegen den Auftritt nackter Frauen im Theater. Das Argument, es seien ja Dirnen, ließ er nicht gelten; denn die *Dirne wie die freie Frau hätten die gleiche Natur, denselben Leib (in Mt. hom. 6, 8 [PG 57, 72]). Es gilt die *Gleichheit aller: Unzucht ist Unzucht, ob sie mit einer Sklavin oder mit der Gattin eines Königs geschieht (in 1 Thess. hom. 5, 2 [62, 425]). ‚Das grundlegende Prinzip der christl. Ethik ist 'Gleichheit hinsichtlich der Ehre u. der Achtung"' (in Rom. hom. 1, 3 [60, 399]; in Joh. hom. 10, 2 [59, 75]; H. Chadwick, Art. Humanität: o. Bd. 15, 690). Die scharfen Stellungnahmen von J. gegen Frauen stammen aus der antiochen. Zeit (in Gen. hom. 8, 4; 15, 3; 18, 8 [PG 53, 73. 121f. 144f]). J. hatte in Antiochien mit der Topik klassischer Misogynie operiert (Brown, Keuschheit 328). In Kpel aber änderte J. seine Sicht (Liebeschuetz, Barbarians 180). Eine Reihe von Frauen, allen voran Olympias, wurde wichtig für ihn.

c. Ehe u. Familie. In den ersten Jahren seiner kirchlichen Tätigkeit pries J. die Enthaltsamkeit so hoch u. betonte die Mühsal der Ehe in Weiterführung antiker Topoi so stark (zur antiken Diskussion: H. I. Marrou, Art. Diatribe: o. Bd. 3, 1003; zum Stichwort molestiae nuptiarum: G. Ch. Hansen: Wiss. Zs. der Univ. Rostock 12 [1963] 215/9), daß daneben nur sehr wenig Platz für eine halbwegs positive Sicht der Ehe blieb (virg. 56 [SC 125, 305f]; vgl. Sophocl. Trach. 147/9). Später aber modifizierte er seine Sicht u. konnte auch von der Würde der Ehe sprechen, die ‚sowohl uns als auch den Heiden als

etwas Ehrbares gilt' (in 1 Cor. hom. 12, 5 [PG 61, 103]; Dumortier, Mariage; Scaglione; Brown, Keuschheit 315/31). J. wehrte sich gegen den Vorwurf, er setze die Ehe herab u. erteilte Ratschläge zur Schaffung eines Musterhaushaltes (in 1 Cor. hom. 12, 6 [PG 61, 103]; in Eph. hom. 20 [62, 135/50]). Die Liebe zwischen den Eheleuten siedelte er als φιλία zwischen Leidenschaft u. verwandtschaftlichen Gefühlen an (laud. Max. 5 [51, 233]). In seinen Predigten über Ehe u. Sexualität handhabte J. mühelos eine lange Tradition, die über Plutarch bis zu Xenophon zurückreicht (Brown, Keuschheit 321). J. forderte die Familienväter auf, sie sollten frühzeitig Ehen für ihre Kinder arrangieren (educ. lib. 44. 81 [SC 188, 142. 186/8]; in 1 Thess. hom. 5, 4 [PG 62, 427]; das taten auch Rabbiner: Strack/Billerbeck 3, 368/73; Brown, Privatleben 254f). Die Eheschließung sollte in der Familie stattfinden, ein Presbyter herbeigerufen werden (in Gen. hom. 48, 6 [PG 54, 443]). Die Ehe diente der Verhütung von Unzucht (virg. 19, 4 [SC 125, 156] mit Zitat 1 Cor. 7, 2). Für J. stellte der *Geschlechtsverkehr zwischen Ehegatten kein Problem dar. Er fand für ihre Liebe warme Worte (in Col. hom. 12, 5 [PG 62, 388]; vid. 2, 4 [SC 138, 184]). Es gibt keine süßere Lust auf Erden, als Frau u. Kinder zu besitzen, keinen größeren Trost im Sterben, als Kinder zu hinterlassen (in Mt. hom. 37, 7; 48, 3 [PG 57, 428. 490]; vid. 1, 1 [SC 138, 116]). Die Ehe wurde eingesetzt zur Fortpflanzung unseres Geschlechts (in 1 Cor. hom. 12, 6 [PG 61, 104]). In De virginitate hatte J. allerdings noch erklärt, die Welt sei bereits vollständig bevölkert (19, 1 [SC 125, 158]). J. warnte vor *Homosexualität (oppugn. 3, 8 [PG 47, 360]; Festugière 198/210) u. vor sexuellen Perversionen (in Rom. hom. 9, 4 [PG 60, 472]); die *Abtreibung lehnte er ab (ebd. 24, 4 [626]). Von dem Eingehen einer zweiten Ehe wollte er abhalten (virg. 37 [SC 138, 218/24]; *Digamus). Die christl. Familie schätzte er hoch. Mit dieser Hochschätzung verband er ein konkretes Erziehungsprogramm sowie sein kühnes Konzept des christl. Hauses als Kloster (s. u. Sp. 480f). Dies implizierte eine Abwertung der antiken Stadtgemeinschaft (Brown, Keuschheit 322). In seinen jungen Jahren hatte er versucht, die christl. Eltern zu überzeugen, die Erziehung ihrer Kinder vom Alter von zehn Jahren an den Mönchen anzuvertrauen, die in den Bergen hinter Antiochien lebten, fern von der Welt u. ihren Gefahren (oppugn. 3, 17 [PG 47, 378]; ähnlich Basil. reg. brev. 292). J. hat später in De inani gloria et de educandis liberis (educ. lib.: SC 188; geschrieben wohl 393) auf diesen Vorschlag verzichtet u. dafür als erster christl. Autor konkrete Vorschläge zur *Erziehung der Kinder im christl. Elternhaus gemacht (Marrou 573/99; Danassis; Gärtner). J. wußte sich in Übereinstimmung mit antikheidnischen Erziehungsidealen (dazu wären Musonius, die Abhandlung über die Kindererziehung von PsPlutarch u. die Korrespondenz des Libanius zu konsultieren), wenn er davor warnte, gegenüber jugendlicher Geltungssucht allzu nachgiebig zu sein (C. Andresen, Art. Antike u. Christentum: TRE 3 [1978] 67). Inhaltlich aber entwarf er ein neues Programm christlicher Erziehung. Ziel der Erziehung ist: ϑρέψον ἀϑλητὴν τῷ Χριστῷ oder φιλόσοφον γὰρ τρέφεις καὶ ἀϑλητὴν καὶ πολίτην τῶν οὐρανῶν (educ. lib. 19. 38 [SC 188, 102. 130]). J. gab in dieser Schrift präzise Anweisungen für die Katechese der kleinen Kinder, lieferte ein Programm, nannte biblische Texte, dem Alter entsprechend ausgesucht, er äußerte sich zur Erzählweise u. zu einer kindergerechten Sprache (A.-M. Malingrey: SC 188, 12; zB. Erzählen während des Essens [educ. lib. 40 (136)]). Die Kinder sollten von früh an Psalmen u. Aussprüche der Propheten lernen, die Väter ihre Kinder in die Kirche führen (in Col. hom. 9, 2 [PG 62, 362f]; educ. lib. 41 [138]; in 1 Tim. 5, 9 hom. 10 [PG 51, 330]). J. war sich bewußt, daß im Kindesalter vieles sich entscheidet. Das heranwachsende Kind ist mit einer zu bildenden Statue oder einem zu malenden Bild zu vergleichen (educ. lib. 20 [106]). Die Entwicklung des Kindes sollte täglich beobachtet werden (ebd. [108]). Zu körperlichen Strafen äußerte J. sich sehr zurückhaltend (ebd. 30 [120]), während Libanius dazu ermunterte (Festugière 112). J. gab Anweisungen bis zu Fragen der Kleidung, des Haarschnitts (educ. lib. 57 [156]).

d. Enthaltsamkeit. Bei aller Wertschätzung der Ehe blieb die Enthaltsamkeit für J. zeit seines Lebens das Ideal (in Joh. hom. 57, 3 [PG 59, 315]). J. schrieb in seiner etwa 382 entstandenen Abhandlung De virginitate: ,Die Zeit ist an ihr Ende gekommen; die Dinge der Auferstehung stehen vor der Tür' (73, 1 [SC 125, 350]; Brown, Privatleben 277; Liebeschuetz, Barbarians 188). Die heidn.

Philosophen ließen sich Enthaltsamkeit nicht einmal dem Namen nach träumen (in Mt. hom. 1, 5 [PG 57, 19]). Christus aber ist vom Himmel herabgestiegen, um die Menschen zu Engeln zu machen u. die Lebensweise des Himmels auf die Erde zu verpflanzen (ep. ad Olymp. 8, 7 [SC 13bis, 184]). Die Gläubigen sollten auch in bezug auf ihre Nahrung Zurückhaltung üben. Mönche u. christl. Jungfrauen gaben ein gutes Beispiel: Sie aßen Brot mit Salz, andere nahmen etwas Öl dazu. Schwächeren waren auch Gemüse u. Hülsenfrüchte erlaubt (in 1 Tim. hom. 14, 4 [PG 62, 377]; in Eph. hom. 13, 3 [ebd. 98]; in 2 Cor. hom. 19, 3 [61, 533]). Die Schilderungen lassen den antiken Topos vom einfachen Leben anklingen (Stötzel 161f). Seine Einstellung zur Askese hat sich im Lauf der Jahre verändert: Gegenüber den Frühschriften betonte er schon in seiner ersten Predigt nach seiner Weihe zum Presbyter (ordin.: SC 272, 412f), der ideale Presbyter unterziehe seinen Körper nicht der mortificatio. In Kpel konnte J. dann sogar schreiben, der gesunde Körper sei Voraussetzung für eine Seele, die sich leicht erheben könne (in Act. hom. 27, 3 [PG 60, 210]). Der Körper war für J. der σύνδουλος (sac. 5, 3 [SC 272, 400]; in Gal. comm. 5, 5 [PG 61, 671]; in Eph. hom. 5, 4 [62, 41]). Er soll in guter Verfassung gehalten werden, darin waren sich Philosophie u. Kirchenväter einig. Verschieden war aber die Begründung: für Platon diente der Körper der Philosophie, für Gregor v. Nyssa der Kontemplation; für J. hatte er seine Aufgabe im Rahmen der apostolischen Arbeit (ordin. 3 [SC 272, 412]).

e. Mönchtum. Das Mönchtum blieb für J. wichtig, die Vita Antonii des Athanasius war das einzige Buch, das J. neben der Bibel empfahl (in Mt. hom. 8, 5 [PG 57, 89]). In Predigten, die in Kpel entstanden sind, erwähnte J. gelegentlich Mönche u. ihr Leben in positivem Sinn, aber immer waren es die außerhalb der Stadt lebenden, nie die in der Stadt hausenden Mönche (in Act. hom. 7, 4; 13, 4 [60, 68. 110]; in Hebr. hom. 34, 3 [63, 236]). In Kpel kam es zu Konflikten mit dem Mönchsvater Isaak (Liebeschuetz, Barbarians 210f; Festugière 193; Dagron, Moines). Die Vita Hypatii von Kallinikos (um 450) ist eine Hagiographie, die nach der Rehabilitierung von J. geschrieben worden ist (SC 177). Sie erwähnt den Konflikt zwischen J. u. Isaak mit keinem Wort, sondern widmet vielmehr beiden einen lobenden Abschnitt. In Antiochien konnte J. in idyllischen Tönen das Lob der Mönche singen, die in ihrem Leben die Seligkeit vorwegnehmen u. von Engeln besucht werden (in Mt. hom. 68, 3f; 70, 5 [PG 58, 643/6. 660]; Festugière 346). Sie hatten alles verlassen, lebten in Sack u. Asche, mit schweren Halsbändern behangen, in engen Zellen (in Eph. hom. 13, 3 [62, 97]). Sie stammten vielfach aus einfachen Verhältnissen (in 1 Tim. hom. 11, 2 [ebd. 555]). Sie trugen dunkle Gewänder (sac. 1, 4 [SC 272, 80]). J. verwahrte sich aber dagegen, mit seinem Lob des mönchischen Lebens die in der Welt lebenden Gläubigen herabzusetzen (in 1 Tim. hom. 14, 6 [PG 62, 578]; in Rom. hom. 26, 4 [60, 643f]). Niemandem wollte J. gebieten, die Berge aufzusuchen, aber es gelte, anständig u. ehrbar zu sein, auch wenn man mitten in der Stadt wohne. ‚Denn alles, was Gebot ist, gilt uns so gut wie den Mönchen, ausgenommen die Ehe' (in Mt. hom. 7, 7 [57, 81]). Neben bewundernden Worten finden sich bei J. auch schon aus der antiochen. Zeit kritische Töne gegenüber dem Mönchtum. Ein κοσμικός, der für seine Familie sorgt, ist ihm lieber als ein träger Mönch (Pallad. dial. 19 [SC 341, 384/6]). Sac. 1, 4 (272, 190) hielt J. fest: Mönche sind wenig geeignet, in der Kirche Verantwortung zu übernehmen; ebd. 6, 1 (306) sah er im Mönchtum ein Refugium für Seelen, die zu schwach sind, um den Prüfungen des apostolischen Lebens in der Welt standzuhalten. J. betrachtete im Gegensatz zu Basilius die Mönchsgemeinde nie als die eigentliche Kirche. Das mönchische Leben diente ihm vielmehr als Modell, das auf die Gemeinde in der Stadt übertragen werden konnte (Klasvogt 132).

f. Erziehung des christl. Volkes. Nicht nur Kinder müssen erzogen werden, Erziehung dauert bis zum Lebensende (educ. lib. 18 [SC 188, 100]; vgl. Plat. Prot. 325c). J. betonte zum einen, daß Christus eine neue πολιτεία gebracht habe, war sich aber auch bewußt, daß die Mehrheit der Gläubigen in Antiochien halbe Christen waren, die nach der Taufe leichtsinniger lebten als Ungetaufte (in Mt. hom. 4, 7; 5, 1 [PG 57, 48. 55], ferner adv. Jud. 1, 4 [48, 849]). Sie kannten die Namen der Rennpferde besser als die der Propheten (in Joh. hom. 58, 4 [59, 320]; in Act. princ. hom. 1, 3 [51, 71]). Libanius beklagte sich ähnlich darüber, daß man sich mehr für einen Wagenlenker interessierte als für einen Professor (or. 35, 13; 26, 15). In einer Ho-

milie zum Eph.-Brief gab J. kritische heidn. Stimmen wieder, die er offensichtlich nicht einfach widerlegen konnte. Bei den Christen sei alles voll Eitelkeit, Herrschsucht, Unwahrheit. ‚Nimm ihnen die urteilslose Menge, schneide das Krankhafte weg, nämlich die Verführung des blinden Haufens, so bleibt nichts mehr von ihnen übrig' (in Eph. hom. 11, 5 [PG 62, 86]; W. Daut, Die ‚halben Christen' unter den Konvertiten u. Gebildeten des 4. u. 5. Jh.: ZsMissRel 55 [1971] 171/88). J. verglich seine Christen mit wilden Tieren (in Mt. hom. 4, 8 [57, 48]; 59, 6 [58, 582]; in 1 Cor. hom. 15, 5 [61, 302]; in Act. hom. 29, 4 [60, 220]; in Mt. hom. 73, 3 [58, 677]). Energisch bekämpfte er die verbreiteten Laster der Völlerei (virg. 69 [SC 125, 344]; in Mt. hom. 70, 4 [PG 58, 660]; laed. 8 [SC 103, 101]) u. vor allem des Schwörens (catech. illum. ser. III 1, 42 [SC 50, 130]; stat.: PG 49, 15/222). Den wahren Christen sollte man an allem erkennen, an Gang, Blick, Haltung u. Stimme (in Mt. hom. 4, 7 [57, 48]; vgl. ebd. 1, 5 [19]). Schärfste Kritik richtete J. gegen das Theater (poenit. 6, 1 [49, 314f]; theatr.: 56, 263/70; Liebeschuetz, Barbarians 181; Pasquato, Spettacoli; Theocharidis; Kritik am Theater auch bei Iulian. Imp. misopog. 342B. 345. 354. 365 u. Liban. or. ad Icar. 24; c. Florent. 31; ad Timocr. 7). J. nahm sich vor: ‚ich werde nicht aufhören, als bis ich das Theater des Teufels geleert u. die Versammlung der Kirche gereinigt habe' (in Mt. hom. 7, 7 [PG 57, 82]). Mit einem am 27. VIII. 399 erlassenen Gesetz bestimmte Arkadius, daß an Sonntagen in keiner Stadt Theaterspiele, Pferderennen oder sonstige Schauspiele stattfinden dürften (Cod. Theod. 2, 8, 23). – J. hat Entscheidendes beigetragen zum Übergang der antiken Stadt zur christl. Gemeinde, zur Ausbildung neuer Solidaritäten (Brown, Privatleben 231. 253). Es war sein Ziel, die Gemeinde mit den Grundlehren christlichen Glaubens u. christlicher Ethik vertraut zu machen u. so einen gemeinsamen Referenzrahmen zu schaffen, ähnlich dem, den die klass. Bildung für die Elite bereitgestellt hatte (Liebeschuetz, Barbarians 184). J. bekämpfte die für die antike Welt zentrale Einrichtung des Euergetismus, der liberalitas: die Verpflichtung u. Bereitschaft der Reichen, Spiele zu finanzieren u. zu Ausbau u. Verschönerung ihrer Stadt beizutragen (educ. lib. 4/12 [SC 188, 74/90]; P. Petit, Libanius et la vie municipale à Antioche au 4e s. après J.-C. [Paris 1955]; A. Natali, Eglise et évergétisme à Antioche à la fin du 4e s. d'après Jean Chrysostome: StudPatr 17, 3 [Leuven 1982] 1176/84). Damit aber stellte die Kirche eine der wichtigen Ordnungen der Antike in Frage. J. nahm statt dessen die Reichen neu in die Pflicht: sie müssen nun den Armen helfen (*Armenpflege). Angesichts der offenkundigen Brutalität der Gesellschaft (vid. 1, 4 [SC 138, 132/40]) verfolgte J. sein Ziel einer neuen, auf Solidarität gegründeten Gemeinschaft (Stötzel; Ritter, Gottesherrschaft).

g. Das christl. Haus als Kloster. Basilius u. Gregor v. Nyssa wollten durch das reformierte soziale Leben einer mönchischen Bruderschaft eine christl. Gesellschaft en miniature schaffen, die neben der Gesellschaft existierte (Brown, Keuschheit 314). J. hatte dagegen die Gesamtgemeinde im Blick. Er hoffte, es könne ihm gelingen, Antiochien zu einer Stadt zu machen, die sich mit größerem Recht christlich nennen konnte. In Antiochien wurden die Gläubigen ja zuerst ‚Christen' genannt, hier wohnten die nach seiner Überzeugung zivilisiertesten Menschen (in 1 Cor. hom. 21, 6 [PG 61, 178]). J. hat den Versuch unternommen, das ganze Christentum mit dem profanen Leben der Christen in der Stadt zu vermitteln (Stötzel 24. 44). J. machte einen konkreten Vorschlag: die Christen Antiochiens sollten Bruderschaften (φρατρίαι) u. *Genossenschaften (συμμορίαι) bilden, in denen man sich gegenseitig ermahnen u. Mut zusprechen könne (stat. 11, 5 [49, 126]). In Kpel lud J. seine Hörer dazu ein, ihre Habe zu verkaufen, den Erlös zusammenzulegen u. die Versorgung gemeinsam zu organisieren, was er mit der Frage kommentierte: οὐκ ἂν οὐρανὸν ἐποιήσαμεν τὴν γῆν; (in Act. hom. 11, 3 [60, 97]). Die einzelnen Familien sollten zu einer spirituellen Schule werden (in Joh. hom. 61, 3 [59, 340]; in Gen. hom. 35, 2 [53, 323]). Hier konnte die Bibel gelesen, bei Tisch gebetet, über die Predigt diskutiert u. Spenden in eigens dafür bestimmte Büchsen gelegt werden (in Mt. hom. 5, 1 [57, 55]; in Gen. hom. 6, 6; 10, 8 [53, 61. 90]; expos. in Ps. 41, 2 [55, 157]; in Joh. hom. 3, 1; 18, 3f [59, 37. 118]; in 1 Cor. hom. 43, 4 [61, 373]). In den Häusern fanden sich offensichtlich Bibeln oder doch Teile der Bibel (in Col. hom. 9, 1 [62, 361]; in Eph. hom. 22, 1 [ebd. 150]; in Hebr. hom. 7, 4 [63, 67]; in Gen. hom. 21, 6 [53, 183]; in Joh. hom. 11, 1 [59,

78]). Das Argument: ‚Ich kann nicht in der Welt leben; ich ziehe mich zurück, damit ich nicht zugrunde gehe u. in der Tugend ermatte', ließ J. nicht gelten (in 1 Cor. hom. 6, 4 [61, 53f]; in Mt. hom. 2, 5 [57, 30]). Ihm war wichtig, das christl. Leben von den Bergen wieder in die Städte zu führen, ‚damit die Städte wirklich Städte werden' (in Rom. hom. 26, 4 [60, 644]). Das Tugendbeispiel der Mönche konnte auch in der Stadt nachgeahmt werden (in Mt. hom. 55, 6 [58, 548]; in Rom. hom. 27, 4 [60, 643]). J. wollte es indes seiner Gemeinde nicht zu schwer machen. ‚Bediene dich der Bäder, pflege deinen Leib, nimm Teil am öffentlichen Leben, behalte dein Haus, laß dir von deiner Dienerschaft aufwarten, genieße Speise u. Trank, nur verbanne allenthalben die πλεονεξία' (in Eph. hom. 13, 3 [62, 97]). In catech. illum. ser. III 8, 16/8 (SC 50, 256f) skizzierte J. ein von mönchischer Spiritualität bestimmtes Leben. Die Seligpreisungen haben für alle Christen Geltung, nicht nur für Mönche (in Hebr. hom. 7, 4 [PG 63, 67f]). Alle sind eingeladen u. aufgefordert, ihr Leben zur Verherrlichung Gottes zu führen. Einmal war das große Ziel schon fast erreicht. Während des Säulenaufstands ‚schien die Stadt wie in ein Kloster verwandelt' (stat. 17, 2 [49, 175]). Straßen u. Plätze waren von schlüpfrigen Liedern frei, statt ausgelassenen Gelächters waren Gebete zu hören, ‚unsere ganze Stadt ist zur Kirche geworden' (ebd. 15, 1 [153f]). Nach der Überzeugung von J. wäre es besser, wenn das geschlossene Theater u. das Hippodrom nicht mehr eröffnet würden u. die Agora für immer in Schweigen verfiele (ebd. 15, 1; 17, 2 [153f. 178f]; A. C. Repp, John Chrysostom on the Christian home as a teacher: Concordia Theol. Monthly 22 [1951] 937/48; Brown, Keuschheit 267. 322).

h. Sozialreformerische Ansätze. 1. Arme u. Reiche. J. nahm die Themata der philosophischen Gesellschaftskritik auf u. vertrat sie unter christlichen Vorzeichen mit einigen neuen Akzenten (Stötzel 219). In seiner Sozialkritik führte J. *Basilius weiter. Wie bei diesem wurden stoisch-popularphilosophische Ideen wichtig. Damit verbunden war die Überzeugung, daß Armen u. Kranken geholfen werden muß, weil sie Gottes Geschöpfe sind, ein Gedanke, der der klass. Antike fremd war (Liebeschuetz, Barbarians 187; Brown, Privatleben 266/70; Patlagean 181/96; Zincone, Richezza). Seine Kritik an den Auswüchsen des Reichtums war außerordentlich scharf (in Mt. hom. 89, 4 [PG 58, 786]; catech. τῶν πρώτην [ClavisPG 4464] 4 [49, 237]). Die Situation spitzte sich für die Armen gefährlich zu während der *Hungersnöte u. der ihnen folgenden Teuerungen in Antiochien in den Jahren 382 u. 384. Bettler wurden durch die Hartherzigkeit der Reichen gezwungen, gegen die eigene Würde zu verstoßen (in Eph. hom. 17, 3 [62, 120]). Kinder wurden geblendet, damit sie beim Betteln mehr einbrachten (in 1 Cor. hom. 21, 5 [61, 177]). Reiche Händler trieben die Preise der Lebensmittel in die Höhe (ebd. 39, 8 [344]; in 2 Cor. hom. 17, 3 [61, 522]); die Landbevölkerung wurde ausgeplündert (in Mt. hom. 61, 3 [58, 591f]; Brändle, Matth. 82/93. 101/3). J. kritisierte indes nicht nur die Auswüchse; er stellte vielmehr den Reichtum grundsätzlich in Frage. Reichtum ist in seiner Sicht immer mit Unrecht verbunden, auch wenn dieses in einer weit zurückliegenden Generation geschehen ist (in 1 Tim. hom. 12, 3f [62, 562f]). Auf das Wirken von J. sind viele Sozialeinrichtungen in Kpel zurückzuführen (Liebeschuetz, Barbarians 188). *Almosen waren für J. mehr als eine Variante der Askese (O. Plassmann, Das Almosen bei J. [1961]; Ritter, Charisma 89; Brändle, Matth. 147; Klasvogt 156/8). Die Kirche in Antiochien verwaltete einen Armenfonds u. führte ein Armenregister, dazu auch ein Verzeichnis von 3000 Witwen, die durch die Kirche unterstützt wurden (in Mt. hom. 66, 3 [PG 58, 630]; zur breitgefächerten sozialen Arbeit der Kirche: in 1 Cor. hom. 21, 7 [61, 180]). Die Kirche war wegen des Geizes (μικρολογία) der Christen gezwungen, ihr Besitztum zu wahren (in 1 Cor. hom. 21, 7 [61, 180]; vgl. in Mt. hom. 85, 3 [58, 761f]). Die Verwaltung des Kirchenvermögens verursachte Probleme: Presbyter wurden von ihrer eigentlichen Aufgabe abgehalten (ebd. 85, 4 [763]). Neue Wege beschritt J. in der Begründung der Hilfe für die Armen. Eindringlich lehrte er, im Notleidenden Christus zu sehen. Mt. 25, 31/46 wird zum Kernpunkt seiner Sozialethik (Brändle, Matth.; Klasvogt 164/6). Nach der Überzeugung von J. weihte die ἐλεημοσύνη den Hilfsbereiten zum Armenpfleger, u. die Liebe verlieh ihm die Priesterwürde (in 1 Tim. hom. 14, 3 [62, 574]; in 1 Cor. hom. 43, 1 [61, 368f]). Von den kappadokischen Vätern übernahm J. den Vorschlag, einen Teil seines Vermögens für die

Armen, für Christus u. zugleich für das Heil der eigenen Seele zu bestimmen (in Rom. hom. 18, 6f [60, 581f]; E. F. Bruck, Kirchenväter u. Soziales Erbrecht [1956]). Wer dem Armen gibt, sät in den Himmel (in 1 Tim. hom. 14, 3 [62, 574]; in Rom. hom. 21, 2 [60, 603]). J. machte konkrete Vorschläge: Alle sollen im eigenen Haus einen Gästeraum für Obdachlose, letztlich für Christus, bereithalten, Ärzte ihre Dienste gratis leisten (in Act. hom. 25, 4; 45, 4 [60, 196. 319f]). In Kpel entwickelte J., anknüpfend an das Ideal der Urgemeinde nach Act. 4, 32/7, eine Sozialutopie. Gleich den ersten Christen sollte die ἀνωμαλία der Ungleichheit aus der Gemeinde verjagt werden. Er verfolgte damit Ideen, die angesichts einer schon sehr differenzierten Gesellschaft auf archaische Vorstellungen zurückgriffen (Patlagean 184). Die Reichen reagierten auf die in solchen Vorschlägen liegende Kritik. Einige erklärten, sie gingen nicht mehr zur Kirche, denn wenn J. vom Reichtum rede, schauten die Leute auf sie ([Ps-]Martyr. Ant. vit. Joh. Chrys.: van Ommeslaeghe, Conflit 150).

2. Sklaven. Die Polarisierung der antiken Gesellschaft in Freie u. Sklaven war auch in der Kirche der nachkonstantinischen Zeit vorgegeben. Kleriker u. die Kirche selbst besaßen Sklaven (Cod. Theod. 16, 2, 8 v. 27. VIII. 343; W. L. Westermann, Art. Sklaverei: PW Suppl. 6 [1935] 894/1068). Auch J. ging von dieser Voraussetzung aus (Stötzel 45). In der Einleitung zum Philemon-Brief schrieb er, dieser Brief lehre, daß man am Sklavenvolk nicht verzweifeln solle, ‚auch wenn es ein noch so schlechtes Gesindel ist‘ (PG 62, 703), u. es sich nicht zieme, die Sklaven ihren rechtmäßigen Herren zu entziehen. An mehreren Stellen erwähnte er den Kauf von Sklaven, ohne dieses im geringsten zu problematisieren (stat. 6, 6 [49, 90]; catech. τῶν πρώην [ClavisPG 4464] 5 [PG 49, 239]; poenit. 7, 6 [49, 332]; in Phm. hom. 2, 4 [62, 713]; in Joh. hom. 46, 4 [59, 262]). Sklaven hielten ihrerseits wieder Sklaven (in Mt. hom. 58, 4 [58, 571]). Mit 1 Tim. 6, 2 ermahnte J. die Sklaven, ihre Herren jeglicher Ehre wert zu erachten. Dann würden selbst die Ἕλληνες (*Hellenen) zugeben, daß auch ein dienender Mensch Gott wohlgefällig sein kann. Andernfalls könnten sie dazu kommen zu sagen: ‚Das Christentum hat alle Verhältnisse des Lebens auf den Kopf gestellt; es nimmt den Herren die Diener weg‘ (in Phm. arg. [62, 704]). Diener sollten nicht geschlagen werden; eine Sklavin auszupeitschen sei eine Schande (ebd. hom. 2, 4 [713]; in Eph. hom. 15, 3 [ebd. 109f]; vgl. Demosth. or. 19, 197). Christliche Sklavenbesitzer sollten nicht vergessen, daß ihre Sklaven u. Sklavinnen vor Gott der gleichen Gnade gewürdigt worden sind u. vom gleichen hl. Tisch essen (in Eph. hom. 15, 3 [62, 110]). In der Gemeinde gilt Gal. 3, 28 (in Phm. hom. 1, 1 [705]). Sklaverei ist nicht natürlich (in 1 Tim. hom. 16, 2 [590]; vgl. Cic. off. 1, 1f). Sklaverei ist Folge der Sünde (terr. mot. 7 [48, 1037]; in Eph. hom. 22, 2 [62, 157]; in 1 Cor. hom. 40, 5 [61, 354]). Ihre Ursprünge liegen in Hab- u. Herrschsucht (Laz. conc. 6, 7 [48, 1037]; *Humanität). Christus hat diesen Fluch aufgehoben. Würde das Doppelgebot der Liebe befolgt, gäbe es keine Sklaven u. keine Freien (in 1 Cor. hom. 32, 6 [61, 272]). An einzelnen Stellen erteilte J. den Rat, Sklaven ein Handwerk erlernen zu lassen u. sie dann frei zu geben (ebd. 40, 5 [553f]). Die Hauptrichtung der chrysostomischen Kritik zielte nicht auf die Tatsache der Sklaverei, sondern auf den Umstand, daß die Reichen mit ihrem Sklavenbesitz prunkten; diese Kritik teilte er mit der Popularphilosophie seiner Zeit (in Mt. hom. 15, 9 [57, 235]; 63, 4 [58, 608]; Laz. conc. 1, 11 [49, 979]; expos. in Ps. 4, 9 [55, 55]; in 1 Cor. hom. 40, 5 [61, 353]; Stötzel 45/8; W. Jaeger, Die Sklaverei bei J., Diss. Kiel [1974]).

V. Theologische Schwerpunkte. a. Einleitung. Die Jahre der Wirksamkeit von J. lagen im Windschatten der großen theologischen Auseinandersetzungen. Die Verkündigung des J. war auf die christl. Lebensführung ausgerichtet. Dogmatischen Erörterungen gegenüber war er äußerst reserviert (in Joh. hom. 4, 2 [PG 59, 48]). Seine Vorsicht hatte möglicherweise auch mit der heiklen Situation in Antiochien zu tun: Dort war Bischof Meletius ein persönlicher Freund des semiarianischen Bischofs Acacius. Rom verweigerte ihm die Kirchengemeinschaft u. hielt sich statt dessen an Paulinus.

b. Mysterium. Mit μυστήριον bzw. μυστήρια umschrieb J. eine Fülle seiner wichtigen Anliegen. Bezeichnend ist, daß er damit christologische u. ethische Aussagen verband. Das μυστήριον τοῦ σταυροῦ καὶ τῆς ἀναστάσεως ist Zentrum seiner Theologie (in Mt. hom. 54, 3; 65, 1 [PG 58, 536. 618]; Stockmeier, Theologie 92/141). Bei aller Vorsicht in

Belangen der Lehre hielt J. ohne jede Einschränkung an der vollen Integrität der beiden Naturen in Christus fest (in 1 Tim. hom. 7, 2 [62, 536f]; in Phil. hom. 7, 2 [ebd. 231]). Die Frage nach dem Wie der Verbindung der beiden Naturen ließ J. offen. Danach soll der Mensch auch gar nicht fragen (in Joh. hom. 11, 2 [59, 80]). Durch das Bestreben, die göttliche Natur in Christus nicht mit der Schmach des Kreuzes zu belasten, drohte bei J. die Einheit Christi auseinanderzuklaffen. Die Szene im Garten Getsemani interpretierte J. konsequent von seinem antiochen. Ansatz her. Die Bitte Jesu zeige uns die Schwäche seiner menschlichen Natur an, ‚die nur ungern von dem gegenwärtigen Leben getrennt werden will' (c. Anom. 7, 6 [48, 765]; Vorwurf der Eichensynode: SC 342, 110). Am Kreuz aber enthüllte sich die Erhabenheit der göttlichen Natur. ‚Christus erleidet nicht diesen Tod, er leitet ihn vielmehr' (Stockmeier, Theologie 32). Das Kreuz war für J. Mittelpunkt der Geschichte u. Kern der christl. μυστήρια (in 1 Cor. hom. 7, 1 [PG 61, 55]). Was Gott in seiner οἰκονομία im Verlaufe der bisherigen Geschichte gewirkt hat, wird in Christus zusammengefaßt (in Eph. hom. 1, 4 [62, 16]; *Anakephalaiosis). Der Begriff μυστήριον diente J. auch dafür, die *Initiation, die Taufe (catech. illum. ser. III 2, 17 [SC 50, 143]; in Mt. hom. 16, 9 [PG 57, 251]) u. die Eucharistie zu bezeichnen (ebd. 50, 3 [58, 507f]). Das Mysterium der Präsenz Christi setzt sich in die Gegenwart fort: Mt. 25, 31/46.

c. Die Zuwendung Gottes zum Menschen. Der von J. oft verwendete Begriff συγκατάβασις hat verschiedene Konnotationen. Er ist ein exegetisch-hermeneutisches Prinzip, umfaßt aber weitere Dimensionen. Die Erschaffung der Welt ist ein Erweis der Menschenfreundlichkeit Gottes. Das gilt in noch höherem Maß von seiner Erniedrigung am Kreuz: ἡ διὰ τοῦ σταυροῦ συγκατάβασις (in 1 Cor. hom. 3, 2 [PG 61, 24f]). Gottes κατάβασις wird zur ἀνάβασις für die Menschen (in Mt. hom. 65, 4 [58, 623]). Die συγκατάβασις Gottes macht auch für die Menschen das συγκαταβαίνειν zur höchsten Vollkommenheit (in 1 Cor. hom. 23, 1 [61, 187]). Denn Gott selbst empfängt in der Person des Bettlers das Almosen: ὅτι τοσοῦτον καταβῆναι κατηξίωσε (in Mt. hom. 79, 1 [58, 718]). Christus begnügte sich nicht damit, für uns zu sterben, sondern tut auch nachher noch viel für uns (in Col. hom. 4, 2 [62, 327]). Er leidet heute Hunger u. Durst, um uns für sich zu gewinnen (in Gen. hom. 35, 8 [53, 332]; in 1 Tim. hom. 7, 3 [62, 538]; in Phm. hom. 2, 4 [714]; Brändle, Matth. 326/42); s. o. Sp. 467f.

d. Nächstenliebe. Der Himmel ist wegen des Menschen geschaffen, nicht der Mensch wegen des Himmels (in Jes. 6, 1 hom. 4, 2 [PG 56, 122]). Gott wird nicht durch Dogmen verherrlicht, sondern durch das Leben (ähnlich konnte auch Basilius argumentieren: hom. 23, 4 [PG 31, 597]). ‚Nichts ist unnützer als ein Mensch, der nicht zu lieben weiß' (Joh. Chrys. in 2 Cor. hom. 27, 3 [61, 586f]), u. ‚nichts kennzeichnet den Christen so sehr wie die Barmherzigkeit' (in Hebr. hom. 32, 3 [63, 223]; in Mt. hom. 77, 6; 79, 2 [58, 709. 718f] u. ö.; Brändle, Matth. 63f). Das Gemeinwohl steht im Zentrum (in 1 Cor. hom. 25, 3f [61, 208/12]; in Joh. hom. 15, 3 [59, 101]; paneg. Bab. 2, 47 [SC 362, 150]).

e. Gnade u. Werke. J. hat das Verhältnis der beiden Größen in einer Art u. Weise bestimmt, die ihm in späterer Zeit den Ruf eingebracht hat, er habe einen klass. Synergismus vertreten (Brändle, Synergismus). Als Prediger legte er den Akzent auf die Notwendigkeit der Werke: Rechtgläubigkeit allein rettet nicht (in Joh. hom. 6 [PG 59, 62]). Ohne Demut u. Barmherzigkeit läßt sich das Heil nicht finden (in Mt. hom. 47, 4; 69, 2 [58, 486. 650]). ‚Wir werden gerettet weder durch die Gnade allein noch durch unsere Werke (allein), sondern durch beides' (in Eph. hom. 1, 2 [62, 12]). Die Liebe ist die Schöpferin aller Tugenden (in 1 Cor. hom. 33, 6 [61, 286]). ‚Höre auf Gott in seinen Geboten, damit auch Gott auf dich höre in deinen Gebeten!' (stat. 15, 5 [49, 162]). ‚Der Glaube ohne Werke ist ein Phantom ohne Kraft' (in 2 Tim. hom. 8, 1 [62, 643]; in Phm. hom. 3, 2 [ebd. 716f]). Letztlich hielt J. aber an der Prävenienz der Gnade fest (Ritter, Charisma 46; Brändle, Synergismus 73/89). Die göttliche Gnade tut dem Menschen keinen Zwang an u. hebt das αὐτεξούσιον nicht auf (in Joh. hom. 5, 4 [59, 58]; Ritter, Charisma 49f). Sie geht allem menschlichen Tun voraus, sie ändert den Willen des Menschen, nicht seine Natur (catech. illum. ser. III 4, 14 [SC 50, 190]; Zincone, Visione 63/79). J. konnte zwar durchaus von der paulinischen Rechtfertigungslehre sprechen, sie war aber für ihn nicht das Zentrum paulinischer Theologie. Diese Sicht teilte er mit allen östl. Kirchenvätern, die den Akzent auf

das neue Sein in Christus legten (E. Dassmann, Zum Paulusverständnis in der östl. Kirche: JbAC 29 [1986] 27/39; Hoffmann-Aleith). Dabei ist nicht zu verkennen, daß die paulinische Kreuzestheologie sich ein Stück weit gewandelt hat. Die Torheit des Kreuzes wurde zu einer nur noch scheinbaren Torheit (in 1 Cor. hom. 4, 3 [61, 34]). Paulus blieb aber für J. der herausragende Apostel. J. hat alle seine Briefe ausgelegt u. sieben Lobreden auf ihn verfaßt (SC 300; in Rom. hom. 1, 1 [PG 60, 391]). Eine bezeichnende Anekdote überlieferte Georg v. Alex.: Paulus diktiert J. die Erklärungen zu seinen Briefen (vit. Joh. Chrys. 27 [Subs. hag. 60, 144 Halkin]).

f. Ekklesiologie. Die Kirche hat nach der Überzeugung von J. ihr πολίτευμα im Himmel, sie steht sogar fester gegründet als der Himmel (Mt. 24, 35; Joh. Chrys. in Jes. 6, 1 hom. 4, 2 [SC 277, 144]). Der Hl. Geist erfüllt die Kirche u. beschenkt sie mit seinen Gaben (pent. 2, 1 [PG 50, 463]). J. differenzierte klar zwischen der Frühzeit der Kirche, der Zeit der Wunder u. Charismata, u. der Gegenwart. In der Gegenwart geschehen keine Wunder mehr (in anderen Zusammenhängen spricht J. indes von den Wundern, die die Reliquien der Märtyrer bewirkten; s. u. Sp. 492), u. die Charismata sind erloschen (Ritter, Charisma 32f). J. interpretierte diesen Umstand in zweifacher Weise: zum einen hielt er fest, daß Wunder u. Charismata für den Glaubenden verzichtbar sind, ja, daß Gott gerade durch ihre Abwesenheit unsern Glauben fördern will (pent. 1, 4 [PG 50, 459f]; in 1 Cor. hom. 29, 3 [61, 244]). Zum andern definierte er den Begriff Charisma neu, indem er die Liebe als die Summe aller Charismata bezeichnete (ebd. 32, 3 [268]; in Hebr. hom. 3, 6 [63, 35/8]). Die Kirche erscheint in den Predigten von J. unter verschiedenen Bildern: als hl. Lager (theatr. 4 [56, 258]); als Mutter (adv. Jud. 1 [48, 856]; pent. 1, 1 [50, 453]; catech. illum. ser. III 4, 1 [SC 50, 182]) oder als διδασκαλεῖον πνευματικόν (in Mt. hom. 17, 7 [PG 57, 264]).

1. Ideal der Urkirche. J. betont wie Basilius mit den Summarien in Act. 2/4 die Bedeutung der Urkirche (P. C. Bori, Chiesa primitiva [Brescia 1974] 97/117. 232/41). Nach der Überzeugung von J. fand sich das Leben der ersten Christen in seiner Zeit bei den Mönchen: ‚Man braucht nur vor die Stadt zu gehen, um in den Mönchszellen das Leben der ersten Christen wiederzufinden‘ (oppugn. 3, 11 [PG 47, 366]). Die gegenwärtige Verfassung u. Gestalt der Kirche unterzog J. einer scharfen Kritik (in Act. hom. 24, 3 [60, 189]; in Joh. hom. 59, 4 [59, 320]; in Rom. hom. 32, 1 [60, 675]; in Eph. hom. 10 [62, 75/80]; Stötzel 44; Klasvogt 201/16).

2. Einheit der Kirche. Sie war für J. ein zentrales Anliegen (in Eph. hom. 11, 3. 5f [PG 62, 83. 87f]). Die Einheit der Kirche zu zerreißen ist geistlicher Ehebruch, eine so große Sünde, daß nicht einmal das Martyrium sie zu sühnen vermag (ebd. 11, 5f [87f]).

3. Gottesdienst. Er begann an Sonntagen vor neun Uhr u. dauerte bis gegen Mittag (Joh. Chrys. Philogon. 6, 1 [PG 48, 750]; in Act. princ. hom. 1, 2 [51, 70]; Anna 4, 5 [54, 666]; in Gen. hom. 30, 1 [53, 274]). Die Besucher wuschen sich in einem Wasserbecken im Vorraum die Hände (eleem. 3, 2 [49, 294]; *Cantharus). In der Kirche standen die Leute, in besonderen Fällen während der ganzen Nacht (in Mt. hom. 2, 5 [57, 30]; in Jes. 6, 1 hom. 1, 1 [SC 277, 44]; coemet. 3 [PG 49, 398]). Große Bedeutung hatte der Psalmengesang. ‚Nichts vermag so sehr die Seele zu erheben u. beflügeln, Distanz zum Irdischen zu schaffen, sie von der Erde, von den Banden des Körpers zu befreien u. sie zur Meditation zu führen wie das Zusammenklingen der Stimmen u. die göttliche Melodie, die sich daraus erhebt (expos. in Ps. 134, 1 [55, 387f]; in Joh. hom. 32, 3 [59, 187]). Expos. in Ps. 44, 1f (155/8) gab J. ein förmliches Enkomium des Psalmodierens. Gott hat Singen u. göttliche Wahrheiten miteinander verbunden, um sie so zugänglicher zu machen. Die Musik in den Kirchen war streng auf Gesang beschränkt, Instrumente seien zwar den Juden einmal erlaubt worden, um sie willig zu machen (ebd. 149, 2; 150 [494. 497]), werden aber im christl. Gottesdienst nicht zugelassen (A. Wenger, Homélies patristiques et hymnes mélodiques. Jean Chrysostome et Romanos le Mélode: RevÉtByz 13 [1955] 157/60; P.-M. Deleersnyder, La musique dans la spiritualité de Jean Chrysostome, Diss. Lille [1974]). Hymnengesänge waren wichtig in den nächtlichen Prozessionen, die J. in Kpel gegen die Arianer veranstaltete (Socr. h. e. 6, 7f). Am Abend wurden in der Kirche Lampen angezündet (Joh. Chrys. in Gen. serm. 4, 3 [PG 54, 597]). Wenn die Katechumenen die Kirche verlassen hatten, wurde der große Vorhang zurückgezogen, mit dem der Altar verhüllt war. Alle warfen sich auf die Knie u.

der Diakon rief zum gemeinsamen Gebet (in Eph. hom. 3, 5 [62, 29]). Gebetet wurde Richtung Osten mit erhobenen Händen (in Dan. 6, 10 [56, 226f]; ordin. 4 [SC 272, 418]; vgl. 1 Reg. 8, 22; 2 Macc. 15, 21). Im Gottesdienst wurde Weihrauch verbrannt (in Mt. hom. 88, 4 [58, 780f]). Die Schriftlesung wurde von den Männern mit unbedecktem, von den Frauen mit verhülltem Kopf gehört (in Joh. hom. 53, 3 [59, 295]). J. glaubte, daß der irdische Gottesdienst Teil habe am himmlischen (in Jes. 6, 1 hom. 1, 1 [SC 277, 44]; in Hebr. hom. 14, 2 [PG 63, 111f]; in Col. hom. 9, 2 [62, 362f]). Aus den Predigten von J. erhalten wir interessante Hinweise auf die in Antiochien gebräuchliche Liturgie: Responsorien (expos. in Ps. 41, 1; 144, 1 [55, 155. 464]; in Ps. 145, 2 hom. 2 [ebd. 520f]); gesungenes Gloria (in Mt. hom. 68, 3 [58, 644]); Gloria u. Sanctus (in Jes. 6, 1 hom. 1, 1 [SC 277, 44]); am Morgen u. am Abend wurde Ps. 140 rezitiert, Ps. 62 am Morgen (expos. in Ps. 140, 1 [PG 55, 426f]); täglich kam Ps. 6 vor (in Hebr. hom. 15, 4 [63, 122]); Zwischenpsalmodie (hom. div. 10, 2 [PG 63, 518f]; Kaczynski 89/111). Aus Äußerungen in der ersten Predigt von J. läßt sich schließen, daß Ps. 68 gesungen wurde (ordin. 2 [SC 272, 398]; zu weiteren liturgischen Angaben s. Guillaumin; Kaczynski; van de Paverd, Geschichte). Die Eucharistie wurde drei- bis viermal pro Woche gefeiert (adv. Jud. 3, 4 [PG 48, 867]). J. ermahnte die Gläubigen, nicht unwürdig zur Eucharistie zu kommen (in Mt. hom. 82, 6 [58, 744/6]; in 1 Cor. hom. 27, 4 [61, 230]). Er betonte die Realität des eucharistischen Opfers (sac. 3, 4 [SC 272, 144]; in Mt. hom. 4, 9 [PG 57, 50]; Krupp 120. 131). J. verband die Präsenz Christi in der Eucharistie u. seine Gegenwart in den Armen (Brändle, Matth. 316; Klasvogt 160/4). Die Leute pflegten nach der Kommunion auszuspucken. J. führte darum den Brauch ein, nach der Kommunion einen Schluck Wasser oder einen Bissen Brot zu sich zu nehmen (Punkt 28 der Eichensynode: SC 342, 106). Von der nach ihm benannten *Anaphora reicht vermutlich weit mehr in seine Zeit zurück, als die Forschung lange angenommen hat (R. Taft, The authenticity of the Chrysostom anaphora revisited: OrChrPer 56 [1990] 5/51; G. Wagner, Der Ursprung der Chrysostomusliturgie = LiturgQuellForsch 59 [1973]; ältere Beiträge im Sammelband XPYCOCTOMIKA). Der Gottesdienst hatte auch innerhalb der kirchlichen Disziplin eine Funktion: J. konnte den Ausschluß von der Eucharistie androhen (theatr. 1 [PG 56, 263/5]; in Joh. hom. 5, 17 [59, 512]; in Col. hom. 7, 5 [62, 550/2] u. ö.; *Exkommunikation).

4. Mission. In Kpel lebten viele Nichtgriechen. Den orthodoxen Goten wies J. die Pauluskirche zu, wo sie in ihrer eigenen Sprache Gottesdienst halten konnten. In der Osterzeit 399 hat er in dieser Kirche eine Predigt gehalten, die ins Gotische übersetzt wurde (hom. div. 8 [PG 63, 499/510]). Bei festlichen Prozessionen wirkten viele Chöre mit, welche Psalmen auf lateinisch, syrisch, gotisch u. griechisch sangen (ebd. 2 [472]). J. vertrat den **Barbaren gegenüber eine vergleichsweise offene Haltung. Die Römer waren für ihn nicht besser als die Barbaren (in Rom. hom. 2, 3 [60, 399]; in Mt. hom. 37, 7 [57, 428]). Der christl. Glaube begründete für J. einen Universalismus, der die Grenzen des Reiches überschritt. Sein Interesse an Mission unter den Barbaren war außergewöhnlich (Liebeschuetz, Barbarians 170; P. Andres, Der Missionsgedanke in den Schriften des hl. J., Diss. Münster [1935]; auf der Maur 124/41; Stockmeier, Theologie 140). Theodoret weist auf Missionsbestrebungen von J. in Phönizien, Skythien u. Syrien hin (h. e. 5, 28/31; Joh. Chrys. ep. 221 [PG 52, 733]). Die Briefe an Olympias zeigen, daß J. sich auch im Exil weiter für die Christen in Persien interessierte u. sich Gedanken machte über die Nachfolge des von ihm in Kpel geweihten Gotenbischofs Unilas (9, 5 [SC 13bis, 236/8]).

5. Märtyrer. Martyrien gab es zZt. der Wirksamkeit von J. innerhalb der Grenzen des Imperiums nicht mehr. J. wußte aber, daß in Persien auch in der Gegenwart Christen das Martyrium erlitten (c. Jud. et gent. 1 [PG 48, 814]). Die Erinnerung an die vergangene Zeit war noch frisch. J. kannte Christen, die sich darauf beriefen, daß ihr Vater als Märtyrer gestorben sei (Laz. conc. 3, 10 [ebd. 1005]). Er betonte die Werbekraft, die von Märtyrern u. Märtyrerinnen ausgegangen sei: Ein einfaches Mädchen vermochte nach seinem Tod eine ganze Stadt anzuziehen (paneg. Pelag. Ant. 1, 3 [50, 582]). In Kpel begann J. mit dem Bau einer Kirche für Martyrius u. Markian, zwei Kleriker unter Bischof Paulus I, die bei den Unruhen nach dessen Absetzung umgebracht worden waren (Liebeschuetz, Barbarians 164). J. hielt auf folgende Märtyrer u. Märtyrerinnen En-

komien (PG 50): Ignatius, Lucian, Babylas, Juventin, Maximin, Berenike, Prosdoke, Domnina, Pelagia, Barlaam, Romanus, zudem die Homilien auf die Makkabäer. Er sprach von den Märtyrern in der Weise der griech. Heroenverehrung (M. A. Schatkin: SC 362, 24f). Die Märtyrer wurden um Hilfe angefleht, auch der Kaiser betete darum u. legte dabei seinen Purpur ab (in 2 Cor. hom. 26, 5 [PG 61, 582]). Durch die Kraft der Märtyrer erhielt eine Ehefrau ihren Mann zurück u. wurde das Kind einer Mutter gesund (catech. illum. ser. III 7, 9 [SC 50, 233]). J. sang aber nicht nur das Lob der Märtyrer vergangener Zeiten, er suchte vielmehr das Märtyrerverständnis zeitgemäß neu zu fassen. Die Asketen, aber auch die Mutter, die darauf verzichtete, ihrem kranken Kind ein Amulett umzuhängen, oder der Kranke, der die Anwendung von Zaubersprüchen unterließ, wurden dadurch zu Märtyrern (paneg. Barl. 1, 4 [PG 50, 677. 682]; in Col. hom. 8, 5 [62, 357f]; in 1 Thess. hom. 3, 5 [62, 412]; adv. Jud. 8, 7 [48, 939]).

VI. Volksfrömmigkeit. a. Amulette. Die Predigten des J. geben zahlreiche Einblicke in die Volksfrömmigkeit seiner Zeit. Die weitverbreitete Sitte, *Amulette umzuhängen, duldete J. nicht (zu wiederverwendeten Alexandermünzen als Amuletten am Kopf u. an den Füßen: catech. τῶν πρώην [ClavisPG 4464] 5 [PG 49, 231]; H. Leclercq, Art. Amulettes: DACL 1, 2 [1907] 1789f), aber er ließ es zu, daß Frauen ‚Evangelien' um den Hals trugen, u. erinnerte dabei mit Dtn. 6, 8 an den jüd. Brauch der Phylakterien (in Mt. hom. 72, 2 [58, 669]; stat. 19, 4 [49, 196]). An einer anderen Stelle sprach J. vom ans Bett gebundenen Evangelium (in 1 Cor. hom. 43, 4 [61, 373]; Leclercq aO. 1788; E. Nestle, Evangelien als Amulett am Halse u. am Sofa: ZNW 7 [1906] 96). Sind ganze Evangelien gemeint? Am ehesten wohl Abschnitte, die als besonders wirkungsvoll galten. In einer Homilie zum Col.-Brief kam J. auf Mütter zu sprechen, die ihren kranken Kindern Amulette oder die Namen von Flüssen umhingen (in Col. hom. 8, 5 [PG 62, 357f]; F. Eckstein / J. H. Waszink, Art. Amulett: o. Bd. 1, 407/10). J. riet: ‚Mach das Kreuzzeichen (σφράγισον) u. sprich: 'Dies ist die einzige Waffe, das einzige Mittel, das ich habe.“ (in Col. hom. 8, 5 [357f]; zum Sichbekreuzigen: educ. lib. 23 [SC 188, 108]; in 1 Cor. hom. 12, 7 [PG 61, 106]; Kreuze auf Reisen u. zu Hause: in Phil. hom. 14, 1 [62, 277], Kreuze auf Häusern, an Wänden u. Fenstern, auf Schiffen, an Ruhebetten, auf Mänteln, das Kreuzzeichen wurde mit den Fingern auf Stirn u. Herz gemacht oder auch eintätowiert: c. Jud. et gent. 9 [48, 826]; in Mt. hom. 54, 4 [58, 537]; F. J. Dölger, Kreuz-Tätowierung: ACh 1, 202/11). Es wurde als Brotstempel verwendet (c. Jud. et gent. 9 [48, 826]; F. J. Dölger, Brotstempel: ACh 1, 32f). Frauen wie Männer trugen Partikel vom Kreuz Jesu in Gold gefaßt um den Hals (c. Jud. et gent. 10 [48, 826]; Dölger, ACh 3, 81/116).

b. Prozessionen. J. förderte in Kpel Prozessionen u. war begeistert, daß die Kaiserin einmal teilnahm u. mit eigener Hand das Reliquiar trug (hom. div. 2 [PG 63, 472]). Neu war, daß von Eudoxia gestiftete silberne Kreuze mit Kerzen mitgetragen wurden. Vigilien u. Prozessionen waren zT. als Gegenveranstaltungen gegen die Arianer konzipiert (Socr. h. e. 6, 7f; Pallad. dial. 5 [SC 341, 124]). Frauen sollten allerdings zu Hause bleiben u. tagsüber beten.

c. Reliquien. Ihre Kraft lobte J. an vielen Stellen, mit Nachdruck in paneg. Bab. 2, 81 (SC 362, 200), wo er zum Vorwurf Julians, die Christen beteten Kadaver an, Stellung bezog. Die Märtyrer bewirkten durch ihre Reliquien Wunder (paneg. Bab. 2, 67 [SC 362, 178]); sie brachen die Macht der Dämonen (ebd. 69 [182]; in 2 Cor. hom. 26, 5 [PG 61, 583]). Der Anblick der Reliquien verschaffte Nüchternheit, Tugend, Philosophie (catech. illum. ser. III 7, 1/11 [SC 50, 229/34]). Die Ganzkörpersalbung mit dem Öl der Märtyrer (wohl Öl, das in Lipsanotheken mit Reliquien in Kontakt gekommen war) überwand nach der Überzeugung von J. die Krankheiten der Seele (hom. in martyres [PG 50, 664f]; W. Gessel, Das Öl der Märtyrer: OrChrist 72 [1988] 183/202).

d. Wallfahrten. J. erwähnte sie selten, machte indes auch keine kritischen Bemerkungen wie zB. Gregor v. Nyss. in seinem 2. Brief; Wallfahrten zu *Hiobs Misthaufen nach Arabien (Joh. Chrys. stat. 5, 1 [PG 49, 69]), ins Hl. Land (expos. in Ps. 109, 6 [55, 274]).

e. Brauchtum um Geburt, Hochzeit, Krankheit, Sterben. Bei der *Geburt eines Kindes wurden *Fackeln angezündet u. mit Namen versehen. Der Name der Fackel, die am längsten brannte, wurde dem Kind gegeben (Joh. Chrys. educ. lib. 48 [SC 188, 146];

in 1 Cor. hom. 12, 7 [PG 61, 105]; A. Hug, Art. Lucerna: PW 13, 2 [1927] 1588). Den Kindern wurden die Namen der Vorfahren gegeben, um sich über deren Tod zu trösten (educ. lib. 49 [SC 188, 147]). J. plädierte dafür, die Kinder nach Gerechten, Märtyrern, Bischöfen, Aposteln zu nennen (in Gen. hom. 21, 3 [PG 53, 179]; mutat. nom. 4, 3 [51, 148]). Die Ammen strichen dem Neugeborenen *Kot oder auch Asche, Salz u. Ruß auf die Stirn, um das böse Auge abzuhalten (in 1 Cor. hom. 12, 7 [61, 105]; in Col. hom. 8, 5 [62, 357f]; in Gal. comm. 1, 7 [61, 623]). Ein wichtiger Ritus im Vollzug der Taufe, in erster Linie von Erwachsenen, war die Renuntiatio diaboli (catech. illum. ser. III 2, 18 [SC 50, 143]; Harkins, Prebaptismal Rites; *Apotaxis). J. wandte sich gegen das tief verwurzelte Brauchtum bei *Hochzeiten, das unverhüllt heidnisch-religiöse Züge trug (in 1 Cor. hom. 12, 6 [PG 61, 104f]; educ. lib. 88 [SC 188, 194]; Rentinck 256/9; Brown, Keuschheit 323). Den Kranken brachte eine Salbung mit Öl aus der Kirchenlampe Heilung (in Mt. hom. 32, 6 [PG 57, 384]). J. kritisierte wiederholt übertriebene Demonstrationen von Trauer durch christliche Frauen (ebd. 31, 3 [374]; in Joh. hom. 62, 4 [59, 346]; in 1 Thess. hom. 6, 2 [62, 430]; in Hebr. hom. 4, 5 [63, 42]) u. kämpfte gegen den Aberglauben, die Seelen der Abgeschiedenen würden in Dämonen verwandelt (in Mt. hom. 28, 3 [57, 353]; Laz. conc. 5, 3 [48, 1022]; in Phil. hom. 3, 4 [62, 203]). J. wandte sich ferner gegen heidnische Neujahrsbräuche (kal.: 48, 953/62); gegen die *Astrologie (paneg. Bab. 1, 88 [SC 362, 210]; in Mt. hom. 6, 1 [PG 57, 61f]). Vogeldeutern, Wahrsagern sollte man mit großer Strenge begegnen (in Tit. hom. 5, 3 [62, 691]). Ein kleines Summar abergläubischer Beobachtungen stellte er in der zweiten Taufkatechese zusammen (catech. τῶν πρώην [ClavisPG 4464] 5 [PG 49, 239]; vgl. in Eph. hom. 12, 3 [62, 92]).

E. Nachleben. I. Rehabilitierung. In den zwanziger Jahren des 5. Jh. wurde der Name des J. in die *Diptychen der Kirchen Antiochiens u. auch Alexandriens aufgenommen. Am 27. I. 438 ließ Theodosius II seine Reliquien im Triumph nach Kpel überführen u. in der Apostelkirche beisetzen (Callinic. vit. Hypat. 11, 7 [SC 177, 112]). Der Ruhm des Heiligen verbreitete sich sehr schnell. *Isidor v. Pelus. schreibt, der göttliche Paulus selbst hätte nicht anders gesprochen, wenn er dessen Gabe attischer Eloquenz besessen hätte (ep. 1255 [5, 32] [SC 422, 252]). Für Joh. Moschus steht J. ganz nah beim Throne Gottes (prat. 128 [PG 87, 3, 2993]). In verschiedenen alten Hss. von Hieronymus' De viris illustribus steht bei dem J. gewidmeten Kap. 129 als Randglosse: ,Den ganzen Erdkreis durcheilen seine Schriften wie zuckende Blitze, sowohl in griechischer wie lateinischer Sprache' (Baur, J. 2, 392). Hieronymus berief sich in seiner Auseinandersetzung mit Augustin auf den Bischof v. Kpel (ep. 112, 6). Der anonyme Vf. des Liber ad Gregoriam griff auf chrysostomische Predigten zurück (7 [PLSuppl. 3, 228]). Theodoret hat in seinen Eranistes 25 Zitate aus J. aufgenommen, u. Leo I zitierte J. in seinem dem Patriarchen v. Kpel übersandten patristischen Dossier (Baur, Jean 11). Im 6. Jh. erhielt J., wohl nach dem Vorbild des Dion Chrysostomus v. Prusa, den Beinamen Chrysostomus. Der erste Beleg findet sich gegen 547 bei Facundus v. Hermiane (defens. 4, 2, 26 [CCL 90A, 112]: illum os aureum … Constantinopolitani Ioannis); Weiteres bei Baur, J. 2, 394_{12}. Die steigende Wertschätzung zeigt sich in der außerordentlichen Fülle der Mss. Die Gedanken von J. kamen auch nach Westen. Wichtig als Vermittler war *Joh. Cassianus, der, von J. zum Diakon geweiht, in Kpel als Schatzmeister der Kathedrale fungierte (c. Nest. 7, 31 [CSEL 17, 389/91]; Pallad. dial. 3 [SC 341, 76/8]; Brown, Keuschheit 429/32). Im pelagianischen Streit beriefen sich beide Seiten auf J. Pelagius hatte um 413/14 in De natura et gratia u. a. J. als Kronzeugen für seine Lehre herangezogen. Augustin antwortete darauf nur knapp (nat. et grat. 64, 76 [CSEL 60, 291]). Rund acht Jahre später (Augustin hatte sich in der Zwischenzeit mit einigen Schriften von J. beschäftigt) zog er in Contra Julianum u. im Opus imperfectum sieben Schriften des J. heran, um nachzuweisen, daß J. nicht als Befürworter der pelagianischen Irrlehre in Anspruch genommen werden dürfe. J. war für Augustinus im Gegenteil ein großer Glaubenszeuge, ein eruditus et erudiens (B. Altaner, Augustinus u. J.: ders., Kl. patristische Schriften [1967] 302/11; F. J. Thonnard, Saint Jean Chrysostome et s. Augustin dans la controverse pélagienne: Mélanges V. Grumel [Paris 1967] 189/218; A. Wenger: SC 50, 32f).

II. Übersetzungen. Die Übersetzung einer ganzen Reihe von Werken von J. steht in Zu-

sammenhang mit dem Interesse, das in erster Linie Pelagianer seinen Schriften entgegenbrachten. Anianus v. Celeda übersetzte die Lobreden auf Paulus u. einen Teil der Mt.-Homilien (G. Mercati, Note di letteratura biblica e cristiana antica = StudTest 5 [Roma 1901] 137; Bardenhewer 3, 333/5; B. Altaner, Altlat. Übersetzungen der Chrysostomusschriften: ders., Schriften aO. 416/36; H. Musurillo, John Chrysostom's ‚Homilies on Matthew' and the version of Annianus: Kyriakon aO. [o. Sp. 471] 1, 452/60; R. Skalitzky, A critical edition of Annianus' Latin version of John Chrysostom's Homilies [15/8] on Matthew V, Diss. New York [1968]). *Cassiodor (gest. 563) besaß die Werke von J. in Griechisch u. beauftragte Mutianus mit der Übersetzung. Dieser übersetzte die Homilien zum Hebräerbrief, möglicherweise auch die zur Apostelgeschichte.

III. PsChrysostomica. Unter dem Namen des großen Predigers ist eine gewaltige Menge nicht von ihm stammender Homilien etc. tradiert worden. ClavisPG 4500/5079; de Aldama aO. (o. Sp. 429); H. J. Sieben, Art. Jean Chrysostome (Pseudo-): DictSpir 8 (1974) 355/69; *Johannes Chrysostomus II. Sie sind Zeugnis für die große Wirkung der Homilien des J.

Wichtige bibliographische Informationen in ProsRomEmp, DictSpir u. TRE. Ältere Lit. bei Baur, John Chrysostom; Quasten aO. (o. Sp. 465). Die Bibliographie von D. C. Burger, A complete bibliography of the scholarship on the life and works of Saint John Chrysostom (1964), Microfilm mit 1985 Nummern, bietet viel Information. Amerikanische Lit., vor allem auch Dissertationen, bei Krupp.

G. Albert, Goten in Kpel. Untersuchungen zur oström. Geschichte um das Jahr 400 n. Chr. = StudGeschKultAltert NF 1, 2 (1984). – P. Allen / W. Mayer, Chrysostom and the preaching of homilies in series. A new approach to the twelve homilies In epistulam ad Colossenses (CPG 4433): OrChrP 60 (1994) 21/39; Chrysostom and the preaching of homilies in series. A re-examination of the fifteen homilies In Epistulam ad Philippenses (CPG 4432): VigChr 49 (1995) 270/89; Computer and homily. Accessing the everyday life of early Christians: VigChr 47 (1993) 260/80. – E. Amand de Mendieta, L'amplification d'un thème socratique et stoïcien dans l'avant-dernier traité de Jean Chrys.: Byzant 36 (1966) 353/81. – Th. E. Ameringer, The stilistic influence of the Second Sophistic on the panegyrical sermons of St John Chrysostom (Washington 1921). – G. Astruc-Morize, Éthique, liturgie et eschatologie chez Saint Jean Chrysostome: A. M. Triacca / A. Pistoia (Hrsg.), Liturgie, éthique et peuple de Dieu. Conférences Saint Serge. 37e semaine d'études liturgiques (Roma 1991) 33/51. – E. Auerbach, Mimesis7 (Bern 1982). – I. Auf der Maur, Mönchtum u. Glaubensverkündigung in den Schriften des hl. J. = Paradosis 14 (Freiburg / Schw. 1959). – U. Bachmann, Medizinisches in den Schriften des griech. Kirchenvaters J., Diss. Düsseldorf (1984). – G. J. M. Bartelink, Philosophie et philosophe dans quelques œuvres de Jean Chrysostome: RevAscétMyst 36 (1960) 486/92. – Ch. Baur, L'entrée littéraire de S. Chrysostome dans le monde latin: RevHistEccl 8 (1907) 258/71; S. Jean Chrysostome et ses œuvres dans l'histoire littéraire = Recueil des travaux publiés par les membres des Conférences d'histoire et de philologie 18 (Louvain / Paris 1907); J. u. seine Zeit 1/2 (1930) bzw. John Chrysostom and his time 1/2 (Westminster, Md. 1959/60); Der Kanon des J.: TheolQS 105 (1924) 258/71. – B. Bobrinskoy, L'Esprit du Christ dans les sacrements chez Jean Chrysostome et Augustin: Kannengiesser (Hrsg.) 247/79. – E. Boularand, La venue de l'homme à la foi d'après s. Jean Chrysostome = AnalGregor 18 (Rome 1939). – R. Brändle, Die Auswirkungen der Zerstörung des Jerusalemer Tempels auf J. u. andere Kirchenväter: S. Lauer / H. Ernst (Hrsg.), Tempelkult u. Tempelzerstörung (70 nC.), Festschr. C. Thoma = Judaica et Christiana 15 (Bern 1995) 231/46; Christen u. Juden in Antiochien in den Jahren 386/87. Ein Beitrag zur Geschichte altkirchlicher Judenfeindschaft: Judaica 43 (1987) 142/60; Jean Chrysostome - l'importance de Matth. 25, 31/46 pour son éthique: VigChr 31 (1977) 47/52; Matth. 25, 31/46 im Werk des J. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese u. zur Erforschung der Ethik der griech. Kirche um die Wende vom 4. zum 5. Jh. = BeitrGeschBiblExeg 22 (1979); Synergismus als Phänomen der Frömmigkeitsgeschichte, dargest. an den Predigten des J.: F. v. Lilienfeld / E. Mühlenberg (Hrsg.), Gnadenwahl u. Entscheidungsfreiheit in der Theologie der Alten Kirche = Oikonomia 9 (1980) 69/89. 113/21; Das Tempelneubauprojekt Julians: Israel u. Kirche heute, Festschr. E. L. Ehrlich (1991) 168/83. – L. Brottier, Sur quelques définitions de pneumatikos chez Jean Chrysostome: RevÉtAug 38 (1992) 19/28; Et la fournaise devint source. L'épisode des trois jeunes gens dans la fournaise (Dan. 3) lu par Jean Chrysostome: RevHistPhilosRel 71 (1991) 309/27. – P. Brown, Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese u. Körperlichkeit am Anfang des Christentums (1991); Power and persuasion in late antiquity. Towards a Christian empire (Madison, Wisc. 1992); Spätantike: P. Veyne (Hrsg.), Geschichte des privaten Le-

bens 1 (1989) 229/98. – M. A. BURNS, Saint John Chrysostom's homilies on the statues. A study of their rhetorical qualities and form (Washington 1930). – A. CAMERON, Christianity and the rhetoric of Empire. The development of christian discourse (Berkeley 1991). – R. E. CARTER, The future of Chrysostom studies: StudPatr 10 = TU 107 (1970) 14/21; Saint John Chrysostom's rhetorical use of the Socratic distinction between kingship and tyranny: Traditio 14 (1958) 367/71. – Q. CATAUDELLA, Giovanni Crisostomo, ‚imitatore' di Aristofane: Athenaeum NS 18 (1940) 236/43. – P. C. CHRISTOU (Hrsg.) Symposion. Studies on St. John Chrysostom = Analecta Blatadon 18 (Thessalonike 1973). – XPYCOCTOMIKA. Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo, a cura del comitato per il XV° centenario della sua morte (Roma 1908). – E. A. CLARK, Jerome, Chrysostom and friends. Essays and translations (Lewiston, N. Y. 1979); Theory and practice in late ancient asceticism, Jerome, Chrysostom and Augustine: JournFeministStud 5 (1989) 25/46. – R. P. COLEMAN-NORTON, St. John Chrysostom and the Greek philosophers: ClassPhilol 25 (1930) 305/17; St. Chrysostom's use of the Greek poets: ebd. 27 (1932) 213/21; St. John Chrysostom's use of Josephus: ebd. 26 (1931) 85/9. – G. DAGRON, Les moines et la ville. Le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcedoine (451): TravMém 4 (Paris 1970) 229/76; Naissance d'une capitale, Constantinople et ses institutions de 330/451 (ebd. 1974). – L. DALOZ, Le travail selon s. Jean Chrysostome (ebd. 1959). – A. DANASSIS, J. Pädagogisch-psychologische Ideen in seinem Werk = Abh. zur Philos., Psychol. u. Pädag. 64 (1971). – H. DEGEN, Die Tropen der Vergleichung bei J., Diss. Freiburg (1921). – H. DÖRRIES, Erneuerung des kirchlichen Amts im 4. Jh. Die Schrift de sacerdotio des J. u. ihre Vorlage, die Oratio de fuga sua des Gregor v. Naz.: B. Moeller / G. Ruhbach (Hrsg.), Bleibendes im Wandel der Kirchengeschichte (1973) 1/46. – F.-X. DRUET, Langage, images et visages de la mort chez Jean Chrysostome = Coll. des Études classiques 3 (Namur 1990). – J. DUMORTIER, Une assemblée chrétienne au 4[e] s.: MélScRel 29 (1972) 15/22; Comparaisons et métaphores chrysostomiennes: ebd. 23 (1966) 31/8; La culture profane de s. Jean Chrysostome: ebd. 10 (1953) 53/62; Les idées morales de s. Jean Chrysostome: ebd. 12 (1955) 27/36; Le mariage dans les milieux chrétiens d'Antioche et de Byzance d'après Jean Chrysostome: Lettres d'humanité 6 (1947) 109/66; Platon et s. Jean Chrysostome: BullAssBudé 1953, 186/9; La valeur historique de Palladius et la chronologie de S. Jean Chrysostome: MélScRel 7 (1951) 51/6. – G. M. ELLERO, Esegesi e teologia dell'incarnazione secondo Giovanni Crisostomo (Vicenza 1967). – C. FABRICIUS, Zu den Jugendschriften des J. Untersuchungen zum Klassizismus des 4. Jh. (Lund 1962). – H. FELDMAN, Some aspects of the Christian reaction to the tradition of classical munificence with particular reference to the works of John Chrysostom and Libanius, Diss. Oxford (1980). – A. J. FESTUGIÈRE, Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie (Paris 1959). – G. FITTKAU, Der Begriff des Mysteriums bei J. = Theophaneia 9 (1953). – M. GÄRTNER, Die Familienerziehung in der Alten Kirche. Eine Untersuchung der ersten vier Jh. des Christentums mit einer Übersetzung u. einem Komm. zu der Schrift des J. über Geltungssucht u. Kindererziehung (1985). – D. GREELEY, Saint John Chrysostom - Prophet of social justice: StudPatr 17, 3 (Oxford 1982) 1163/8. – F. A. GRISSOM, Chrysostom and the Jews. Studies in Jewish-Christian relations in fourth-cent. Antioch, Diss. Southw. Bapt. Theol. Semin. (Louisville, Ky. 1978). – M.-L. GUILLAUMIN, Bible et liturgie dans la prédication de Jean Chrysostome: Kannengiesser (Hrsg.) 161/72. – Th. HALTON, Some images of the Church in St John Chrysostom: AmEcclRev 153 (1965) 96/106; St. John Chrysostom, In praise of St. Paul (Boston 1963). – B. W. HARE, St John Chrysostom on education: Prudentia 6 (1974) 99/104. – P. HARKINS, Saint John Chrysostom. Baptismal Instructions (Westminster, Md. 1963); Prebaptismal rites in Chrysostom's baptismal catecheses: StudPatr 8 = TU 93 (1966) 219/38; Chrysostom's sermo ad Neophytes: ebd. 10 = TU 107 (1970) 112/7. – J. HEER, Die Eschatologie des hl. J. (1965). – R. HILL, Akribeia, a principle of Chrysostom's exegesis: Colloquium 14 (1981) 32/6; Chrysostom's terminology for the inspired word: EstBibl 41 (1983) 367/73. – E. HOFFMANN-ALEITH, Das Paulusverständnis des J.: ZNW 38 (1939) 181/8. – D. G. HUBBEL, Chrysostom and rhetoric: ClassPhilol 19 (1924) 261/76; Preaching and propaganda in 4[th] cent. Antioch. John Chrysostom's homilies on the Statues: Preaching in the Patristic Age (New York 1989) 119/38. – D. G. HUNTER, Borrowings from Libanius in the Comparatio regis et monachi of St John Chrysostom: JournTheolStud NS 39 (1988) 525/31. – M. HYATT, The active and the contemplative life in St John Chrysostom's treatise on the priesthood: Diakonia 15 (New York 1980) 185/92. – R. KACZYNSKI, Das Wort Gottes in Liturgie u. Alltag der Gemeinden des J. = FreibTheolStud 94 (1974). – CH. KANNENGIESSER (Hrsg.), Jean Chrysostome et Augustin. Actes du Colloque de Chantilly, 22-24 sept. 1974 = Théol. hist. 35 (Paris 1975); Le Mystère pascal du Christ mort et ressuscité selon Jean Chrysostome: ebd. 221/46. – J. N. D. KELLY, Golden mouth. The story of John Chrysostom. Ascetic, Preacher, Bishop (London 1995). – M. KERTSCH, Exempla Chrysostomica. Zu Exe-

gese, Stil u. Bildersprache bei J. (Graz 1995). – P. KLASVOGT, Leben zur Verherrlichung Gottes. Botschaft des J. = Hereditas 7 (1992). – J. KORBACHER, Außerhalb der Kirche kein Heil? Eine dogmengeschichtliche Untersuchung über Kirche u. Kirchenzugehörigkeit bei J. = MünchTheolStudien 2, 27 (1963). – R. A. KRUPP, Shepherding the flock of God (New York 1991). – H. LAUSBERG, Elemente der literarischen Rhetorik[9] (1987); Hdb. der literarischen Rhetorik (1960). – M. E. LAWRENZ, The Christology of John Chrysostom: StudPatr 22 (Leuven 1989) 148/54. – F. LEDUC, Le thème de la vaine gloire chez s. Jean Chrysostome: ProchOrChrét 19 (1969) 3/32. – J.-M. LEROUX, Art. J.: TRE 17 (1988) 118/27; Saint Jean Chrysostome et le monachisme: Kannengiesser (Hrsg.) 125/44; Jean Chrysostome et la querelle origéniste: Epektasis, Festschr. J. Daniélou (Paris 1972) 335/41; Monachisme et communauté chrétienne d'après s. Jean Chrysostome. Théologie de la vie monastique (Paris 1961) 143/90. – B. LEYERLE, John Chrysostom on the Gaze: JournEarlChristStud 1 (1993) 159/74. – J. H. W. G. LIEBESCHUETZ, Barbarians and bishops. Army, church, and state in the age of Arcadius and Chrysostom (Oxford 1990); The fall of John Chrysostom: Nottingham Medieval Studies 29 (1985) 1/31; Friends and enemies of John Chrysostom: Maistor, Festschr. R. Browning (Canberra 1984) 85/111. – H. LIETZMANN, Art. Ioannes Chrysostomos: PW 9, 2 (1916) 1811/28. – H. DE LUBAC, Le dialogue sur le sacerdoce de s. Jean Chrysostome: NouvRevThéol 100 (1978) 822/31. – W. A. MAAT, A rhetorical study of Saint John Chrysostom's de sacerdotio = Patristic Studies 71 (Washington 1944). – A.-M. MALINGREY, La christianisation du vocabulaire païen dans l'œuvre de Jean Chrysostome: Actes de la 12e conférence intern. d'études classiques ‚Eirene', Cluj 1972 (Amsterdam 1975) 55/62; Le clergé d'Antioche vu par s. Jean Chrysostome: Mélanges I. Dauvillier (Toulouse 1979) 507/15; La controverse antijudaïque dans l'œuvre de Jean Chrysostome d'après les discours Adversus-Judaeos: V. Nikiprowetzky (Hrsg.), De l'antijudaïsme antique à l'antisémitisme contemporain (Lille 1979) 87/104; Vers une édition critique des œuvres de s. Jean Chrysostome: StudPatr 3 = TU 78 (1961) 81/4; ‚Philosophia'. Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au 4e s. après J.-C. (Paris 1961). – H. I. MARROU, Geschichte der Erziehung im klass. Altertum (1977). – W. A. MEEKS / R. L. WILKEN, Jews and Christians in Antioch = Sources for Biblical Study 13 (Missoula, Mont. 1978). – L. MEYER, Saint Jean Chrysostome, maître de perfection chrétienne = ÉtThéolHist (Paris 1933). – A. M. MILAZZO, Le epistole di Giovanni Crisostomo a Innocenzo I e le epistole di Demostene: Orpheus 3 (1982) 200/27. – C. MILITELLO, Donna e chiesa. La testimonianza di Giovanni Crisostomo = Facoltà teologica di Sicilia, Studi 3 (Palermo 1985). – A. MOULARD, S. Jean Chrysostome. Sa vie - son œuvre (Paris 1950). – A. NAEGELE, Über Arbeitslieder bei J. Patristisch-Literarisches zu K. Büchers ‚Arbeit u. Rhythmus': BerLeipzig 57 (1905) 101/42; Chrysostomos u. Libanios: ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΙΚΑ 81/142; J. u. sein Verhältnis zum Hellenismus: ByzZs 13 (1904) 73/113. – B. NASSIF, Antiochene theoria in John Chrysostom's exegesis (New York 1990). – A. NATALI, Christianisme et cité à Antioche à la fin du 4e s. d'après Jean Chrysostome: Kannengiesser (Hrsg.) 41/59; Tradition ludique et sociabilité dans la pratique religieuse d'après Jean Chrysostome: StudPatr 16 = TU 129 (1985) 463/70. – TH. NIKOLAU, Der Neid bei J. (1969). – F. NORMANN, Zur Laienfrömmigkeit bei J.: Pietas, Festschr. B. Kötting = JbAC ErgBd. 8 (1980) 399/410. – E. NOWAK, Le chrétien devant la souffrance. Étude sur la pensée de Jean Chrysostome = Théol. hist. 19 (Paris 1972). – A. OLIVAR, La duración de la predicación antigua: Liturgica 3 = Scripta et documenta 17 (Montserrat 1966) 143/84. – F. VAN OMMESLAEGHE, Jean Chrysostome en conflit avec l'impératrice Eudoxie. Le dossier et les origines d'une légende: AnalBoll 97 (1979) 131/59; Jean Chrysostome et le peuple de Constantinople: ebd. 99 (1981) 329/49; Que vaut le témoignage de Palladius sur le procès de Jean Chrysostome?: ebd. 95 (1977) 389/414; La valeur historique de la Vie de S. Jean Chrysostome attribuée à Martyrius d'Antioche (BHG 871): StudPatr 12 = TU 115 (1975) 478/83. – K. OTTOSON, Love of God in St John Chrysostom's commentary on the Fourth Gospel: ChurchQuartRev 166 (1965) 315/23. – A. A. PACKARD, Chrysostom's true Christian philosophy: AnglTheolRev 45 (1963) 396/406. – L. PADOVESE, Riflessi della polemica anticristiana nella predicazione di Giovanni Crisostomo: Laurentianum 29 (1988) 63/111. – E. PAGELS, Adam, Eva u. die Schlange. Die Theologie der Sünde (1991); The politics of Paradise. Augustine's exegesis of Genesis 1/3 versus that of John Chrysostom: HarvTheolRev 78 (1985) 67/99. – O. PASQUATO, Eretici e cattolici ad Antiochia in Giovanni Crisostomo: Augustinianum 25 (1985) 833/52; Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo. Paganesimo e cristianesimo ad Antiochia e Constantinopoli nel IV sec. = OrChristAnal 201 (Roma 1976). – E. PATLAGEAN, Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance 4e/7e s. (Paris 1977). – F. VAN DE PAVERD, Zur Geschichte der Meßliturgie in Antiocheia u. Kpel gegen Ende des 4. Jh. Analyse der Quellen bei J. = OrChristAnal 187 (Roma 1970); St. John Chrysostom. The Homilies on the Statues. An Introduction = ebd. 239 (1991). – J. PELIKAN, The preaching of Chrysostom. Homilies on the

Sermon on the Mount (Philadelphia 1967). – P. PETIT, Les étudiants de Libanius (Paris 1956). – CH. PIETRI, Esquisse de conclusion. L'aristocratie chrétienne entre Jean de Constantinople et Augustin d'Hippone: Kannengiesser (Hrsg.) 283/305. – A. PIGANIOL, L'Empire chrétien (325/95) (Paris 1947). – E. PREUSCHEN, Art. Chrysostomus: Herzog/H.[3] 4 (1898) 101/11. – V. PYKKO, Die griech. Mythen bei den großen Kappadokiern u. bei J. (Turku 1991). – P. RANCILLAC, L'Eglise, manifestation de l'esprit chez saint Jean Chrysostome (Beyrouth 1970). – P. RENTINCK, La cura pastorale in Antiochia nel IV sec. = AnalGreg 178 (Roma 1970). – A. M. RITTER, Charisma im Verständnis des J. u. seiner Zeit. Ein Beitrag zur Erforschung der griech.-orient. Ekklesiologie in der Frühzeit der Reichskirche (1972); Chrysostomus u. die Juden - neu überlegt: Kirche u. Israel 2 (1990) 109/22; Erwägungen zum Antisemitismus in der Alten Kirche. J., ‚Acht Reden wider die Juden': Moeller / Ruhbach aO. (o. Sp. 497) 71/91 bzw. ders., Charisma u. Caritas (1993) 13/30; J.: Chr. Möller (Hrsg.), Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts (1994) 153/70; Zwischen ‚Gottesherrschaft' u. ‚einfachem Leben'. Dio Chrysostomus, J. u. das Problem einer Humanisierung der Gesellschaft: JbAC 31 (1988) 127/43 bzw. ders., Charisma aO. 309/30. – J. ROLDANUS, Le chrétien - étranger au monde dans les homélies de Jean Chrysostome: SacrErud 30 (1987/88) 231/51. – PH. DE ROTEN, Le vocabulaire mystagogique de Saint Jean Chrysostome: A. M. Triacca / A. Pistoia (Hrsg.), Mystagogie. Pensée liturgique d'aujourd'hui et liturgie ancienne. Conférences Saint Serge. 39[e] semaine d'études liturgiques (Roma 1992) 115/31. – C. P. ROTH, St. John Chrysostom, On marriage and family life (Crestwood, N. Y. 1986); St. John Chrysostom, On wealth and poverty (ebd. 1984). – R. RUETHER, Nächstenliebe u. Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus (1978). – J. A. RYAN, A derived stylist?: VigChr 36 (1982) 5/14. – J. A. SAWHILL, The use of athletic metaphors in the Biblical homelies of St. John Chrysostom, Diss. Princeton (1928). – C. SCAGLIONE, Ideale coniugale e familiare in Giovanno Crisostomo: R. Cantalamessa (Hrsg.), Etica sessuale e matrimoniale nel cristianesimo delle origini = StudPatrMed 5 (Milano 1976) 273/422. – M. A. SCHATKIN, The authenticity of Saint John Chrysostom's De Sancto Babyla, Contra Julianum et gentiles: Kyriakon aO. (o. Sp. 471) 474/89; John Chrysostom as apologist (Washington DC 1987). – A. SIFONIOU, Les fondements juridiques de l'aumône et de la charité chez Jean Chrysostome: RevDroitCan 14 (1964) 241/69. – M. SIMON, Verus Israël[3] (Paris 1983); La polémique antijuive de s. Jean Chrysostome et le mouvement judaïsant d'Antioche: AnnInstPhilolHistOrSlav 4 (1936) 403/21. – K. A. D. SMELIK, John Chrysostom's homilies against the Jews: NederlTheolTijdschr 39 (1985) 194/200. – M. SOFFRAY, S. Jean Chrysostome et la littérature païenne: Phoenix 2 (1947/48) 82/5; Recherches sur la syntaxe de S. Jean Chrysostome d'après les homélies sur les statues (Paris 1939). – R. STAATS, Chrysostomus über die Rhetorik des Apostels Paulus. Makarianische Kontexte zu ‚De sacerdotio IV, 5/6': VigChr 46 (1992) 225/40. – H. A. STAMMLER, Politische Patristik. J. u. das Verhältnis von Kirche u. Staat: WissWeish 17 (1962) 50/6. – P. STOCKMEIER, J.: M. Greschat (Hrsg.), Gestalten der Kirchengeschichte 2 (1984) 125/44; Theologie u. Kult des Kreuzes bei J. Ein Beitrag zum Verständnis des Kreuzes im 4. Jh. = TrierTheolStud 18 (1966). – W. STOELLGER, J. bei der Predigtarbeit. Bemerkungen zu Hom. 2 in Matth.: E. Mühlenberg / J. van Oort (Hrsg.), Predigt in der Alten Kirche (Kampen 1994) 82/114. – A. STÖTZEL, Kirche als ‚neue Gesellschaft'. Die humanisierende Wirkung des Christentums nach J. = MünstBeitrTheol 51 (1984). – F. STRATMANN, Die Heiligen u. der Staat 3. Athanasius, Ambrosius, Chrysostomus, Augustinus (1950). – H. TARDIF, Jean Chrysostome (Paris 1962). – G. J. THEOCHARIDIS, Beiträge zur Geschichte des byz. Profantheaters im 4. u. 5. Jh., hauptsächlich auf Grund der Predigten des J., Patriarchen v. Kpel, Diss. München (1940). – A. ULEYN, La doctrine morale de s. Jean Chrysostome dans le Commentaire sur s. Matthieu et ses affinités avec la diatribe: RevUnivOttawa 27 (1957) 5*/25*. 99*/140*. – R. VALANTASIS, Body, hierarchy and leadership in Chrysostom's On the priesthood: GreekOrthTheolRev 30 (1985) 455/71. – S. VEROSTA, J., Staatsphilosoph u. Geschichtstheologe (Graz 1960). – D. S. WALLACE-HADRILL, Christian Antioch. A study of early Christian thought in the East (Cambridge 1982). – A. WENGER, Art. S. Jean Chrysostome: DictSpir 8 (1974) 331/55. – W. WENK, Zur Sammlung der 38 Homilien des Chrysostomus Latinus = WienStud Beih. 10 (Wien 1988). – C. WHITE, Christian friendship in the 4[th] cent. (Cambridge 1992). – R. L. WILKEN, The Jews and Christian apologetics after Theodosius I Cunctos populos: HarvTheolRev 73 (1980) 451/71; John Chrysostom and the Jews. Rhetoric and reality in the late 4[th] cent. (Berkeley 1983); Judaism and the early Christian mind (New Haven 1971). – S. WLODARCZYK, L'image de Dieu dans l'anthropologie de Jean Chrysostome, Diss. Rom (1973). – A. B. WYLIE, The exegesis of history in John Chrysostom's Homilies on Acts: Biblical hermeneutics in historical perspective, Festschr. K. Froehlich (Grand Rapids, Mich. 1991) 59/72. – B. WYSS, J. u. der Aberglaube: Heimat u. Humanität, Festschr. K. Meuli = Schweiz. Archiv für Volkskunde 47 (1951) 262/74. – F. M. YOUNG, The

rhetorical schools (Cambridge 1989). – S. ZINCONE, Richezza e povertà nelle omelie di Giovanni Crisostomo (L'Aquila 1973); Studi sulla visione dell'uomo in ambito antiocheno (Diodoro, Crisostomo, Teodoro, Teodoreto) (ebd. 1987). – M. ZITNIK, Theos Philanthropos bei J.: OrChrPer 41 (1975) 76/118.

Rudolf Brändle/
A. III: *Verena Jegher-Bucher.*

Johannes Chrysostomus II (Pseudo-Chrysostomica).

A. Berücksichtigte Schriften. Unter dem Namen des J. sind mehr als 1000 unechte Schriften in Griechisch, Latein u. orientalischen Sprachen überliefert (Voicu, Nomenclature 297_2; vgl. R. Brändle, Art. Johannes Chrysostomos I: o. Sp. 495; Voicu, PsGiovanni; für spätantike originallat. Werke unter dem Namen des J. s. Wenk mit Lit.). In den vorliegenden Art. fanden keinen Eingang: 1) offenkundige Zusammenstellungen aus Stücken echter J.-Schriften (*Centonen u. *Florilegien) u. überhaupt sekundäre Ableitungen (Auszüge u. Überarbeitungen; dazu s. Voicu, PsGiovanni 109/11); 2) Schriften, die anderen, namentlich bekannten Autoren zuzuerkennen sind, zB. Flavian v. Ant., Leontios v. Kpel (vgl. S. J. Voicu: BollBadGrGrottaf NS 44 [1990] 271/9), Proklos v. Kpel (vgl. M. Aubineau, PsChrysostome, in S. Stephanum: Fructus centesimus, Festschr. G. J. M. Bartelink [Steenbrugis 1989] 1/16) u. Severian v. Gabala (dazu S. J. Voicu, Art. Sévérien de Gabala: DictSpir 14 [1990] 752/63). Die Datierung der übrigen PsChrysostomica ist in der Regel unsicher u. äußerst schwierig (zB. wurde De nativitate [ClavisPG 5068; ed. M. Aubineau / F. J. Leroy: Orpheus NS 10 (1989) 392/403] von M. Aubineau: ebd. 11 [1990] 84/109 Proklos v. Kpel zugewiesen u. wäre somit aus dem 5. Jh., während S. J. Voicu: ebd. 13 [1992] 354/63 eine um Jhh. spätere Entstehungszeit vermutet). In den genannten Grenzen legt die vorliegende Auswertung grundsätzlich alle erreichbaren griech. PsChrysostomica zugrunde, wobei freilich mit einer Entstehung noch in der Spätantike nur dann gerechnet werden darf, wenn auf eine Schrift mindestens eines der folgenden Merkmale zutrifft: 1) Bezeugung vor Ende des 7. Jh. (durch Zitat, auf Papyri oder in Hss.); 2) Zuweisung an namentlich nicht bekannte, aber in diesem Zeitraum anzusetzende Autoren; 3) Übersetzung in andere Sprachen (auszuschließen sind alle Übertragungen ins Kirchenslawische u. zT. die ins Lateinische u. Arabische); 4) Überlieferung in griechischen Unzial-Hss.; 5) Sprache oder Thematik einer Zeit vor dem 8. Jh. (zB. im Fall der Erwähnung von subintroductae u. der antiheidn. Polemik). Als nicht hinzugehörig betrachtet wurden griechische Schriften mit ausdrücklichen Erwähnungen der *Johannes-Apokalypse, da deren Zugehörigkeit zum Bibelkanon in der byz. Welt erst recht spät akzeptiert wurde (s. u. Sp. 632f). Zur byz. Chrysostomos-Anaphora s. R. Brändle: o. Sp. 489. – Trotz des riesigen Umfangs des ausgewerteten Schriftenkorpus ist vorliegender Art. eher kurz, da jenes hauptsächlich aus *Predigten (*Homilie) besteht, einem literarischen Genos mit verhältnismäßig seltenen Anspielungen auf das Heidentum. Häufiger finden sich Angriffe auf das Judentum, von denen jedoch Äußerungen, die allein von Bibelstellen abzuhängen scheinen, nicht berücksichtigt wurden, so daß nur eine geringe Anzahl von Stellen bleibt, die an unmittelbare Kenntnis des Judentums denken lassen.

B. Datierbare Schriften. (Die thematische Einteilung bezieht sich auf alle angeführten Stellen der jeweiligen Predigt u. ist somit als grobe Handreichung zu verstehen.)

I. Ein Prediger kappadokischer Prägung. Eine stattliche Anzahl relativ kurzer Homilien (Liste: S. J. Voicu, Ancora due omelie ps-crisostomiche di matrice cappadoce: Augustinianum 33 [1993] 491/3) ist mE. einem einzigen Autor, wohl kappadokischer Herkunft, zuzuerkennen, der vor der Mitte des 5. Jh. in städtischem Milieu (Kpel?) wirkte (ders., Trentatré omelie ps-crisostomiche e il loro autore: Lexicon philosophicum 2 [1986] 73/141; ders., Uno PsCrisostomo [cappadoce?] lettore di Origene alla fine del sec. IV: Augustinianum 26 [1986] 281/93; ders., Due omelie aO. 467/97).

a. Zu heidnischer Kultur u. Gelehrsamkeit. Homilia in Mt. 12, 14 (ClavisPG 4640; PG 61, 705/10): Die Pharisäer ließen es zwar gerne gewähren, daß Iezebel die falschen Briefe gegen Nabuthai schrieb (1 Reg. 20, 8 LXX); sie wollten aber nicht, daß Pilatus an das Kreuz Christi schrieb, Jesus sei der König der Juden (Joh. 19, 21); solchen Verdruß empfindet man nicht gegen die Verfasser von Tanzdramen oder dann, wenn auch noch heutzutage die meisten sich Dämonengesänge anhören. Gipfel allen Übels ist, daß zwar die Albernheiten (μωρολογίαι) Philistions niedergeschrieben werden, nicht aber Christi Ruhmestaten, obgleich die Worte eines Künders von Gottes Lehre, selbst wenn seine Rede einfach ist, besser zur Erziehung der Jugend niedergeschrieben werden sollten als die zur Unbeherrschtheit verleitende Mythologie der Dämonen (PsJoh. Chrys. hom. in Mt. 12, 14 [710]; zum augusteischen Mimendichter Philistion u. seinem spätantiken Nachleben E. Wüst: PW 19, 2 [1938] 2402/5; nach J. Hammerstaedt: JbAC 39 [1996] 102/4 hängt die PsJ.-Stelle von Nil. Anc. ep. 3, 8 [PG 79, 369/72] ab). – In Samaritanam (ClavisPG 5003; ed. K.-H. Uthemann / R. F. Regtuit / J. M. Tevel, Homiliae PsChrysostomicae 1 [Turnhout 1994] 210/6): Die heidn. Philosophen u. Grammatiker, die das mythologische Geschwätz *Homers auslegen, sollen sich nicht für besser als die die Hl. Schrift erklärenden Kirchenlehrer halten; denn letztere könnten ohne weiteres die homerischen Mythen widerlegen, da sie erlogen seien; hingegen könnten alle heidn. Philosophen u. Grammatiker zusammen nicht einmal ein einziges Zierhäkchen eines Buchstabens der Hl. Schrift in Zweifel ziehen, da diese vom Hl. Geist verkündet sei (ebd. 210, 16/29). – Homilia in Ps. 115, 1/3 (ClavisPG 4757; ed. S. Haidacher: ZsKathTheol 31 [1907] 351/8): Das Gefäß der höchst ansehnlichen Weisheit (λόγος) der Heiden enthält als tödlichen Trank die Lehre der Idololatrie (ebd. 358, 21/3). – Homilia in Ps. 75 (ClavisPG 4546; PG 55, 593/8): Einleitende Bemerkung, daß die heidn. Lehrmeister den Kindern Lesen u. Schreiben beibringen, während die Lehrer der Kirche ihre Schüler zur vollkommenen Beherrschung trefflichen Tuns anleiten (in Ps. 75 hom. 1 [593]); flüchtige Erwähnung, daß *Judith keine heidn. Speisen zu sich nehmen wollte, weil sie Jüdin war u. die jüd. Gesetze dies nicht zuließen (ebd. [595]).

b. Zeitrechnung u. Sternkunde. In natale domini nostri Jesu Christi 2 (ClavisPG 4657; PG 61, 763/8): Der Evangelist gibt für Christi Geburt eine genaue Orts- u. Zeitbestimmung (Mt. 2, 1), ebenso wie auf profanen Verträgen die Angabe der (dem Jahr ihren Namen verleihenden) Konsuln, des Monats, des Tages u. des Ortes die Nachprüfbarkeit des Bescheinigten gewährleistet (PsJoh. Chrys. nat. Chr. 2 [765]); der die Magier zu Christi Geburtsstätte leitende Stern (vgl. Op. imperf. in Mt. 2 [s. u. Sp. 509]) kann nicht als Irrläufer betrachtet werden, wie manche es tun; auch trifft nicht zu, daß bei jedem Neugeborenen ein Stern aufgehe, wie die Fabulierer (μυθολόγοι) behaupten; diese wissen aber noch nicht einmal über die mythische *Astrologie der Heiden Bescheid, sondern betrachten vielleicht auch jene als Christen (PsJoh. Chrys. nat. Chr. 2 [PG 61, 766]).

c. Heidnischer u. jüdischer Unglaube u. Zügellosigkeit. Oratio de recens baptizatis et in resurrectionem (ClavisPG 3238 [s. n. Amphilochii, doch s. Voicu, PsGiovanni 111], CCG 3, 155/62): weder Juden noch Heiden glauben, daß das Leben aus dem *Holz (des Kreuzes) entsprießt (rec. bapt. 4 [159, 111f]). – Homilia in Joh. 7, 14 (ClavisPG 4651; PG 61, 739/42): Auf heidnischen u. jüdischen Festen bemerkt man Trunkenheit, Umzüge, unanständige Gesänge, schmeichelnden Belcanto u. Tänze mit vielen Verrenkungen, während die Christen ihre Feste mit Gebeten u. frommen Gesängen begehen (ebd. 739). Ausführliche Polemik gegen die Melchisedekianoi (ebd. 740/2). Zu jüdischer

Sitte vgl. auch PsJoh. Chrys. hom. in Ps. 75 (s. o. Sp. 506).

d. Vergleich mit Heiden- u. Judentum in Aussagen zur christl. Dogmatik. Homilia in Lc. 8, 5 (ClavisPG 4660; PG 61, 771/6): Indem die *Arianer leugnen, daß Christus Gottes Sohn sei, befinden sie sich zwar nicht wie Juden u. Heiden weitab vom rechten Weg, aber doch daneben; indem die Eunomianer (*Eunomios) Christus als erschaffen bezeichnen, stechen u. ersticken sie mit diesem heidn., das Erschaffene verehrenden Glauben das Wort der Wahrheit (ebd. 774, 33/51). – De fide et contra haereticos (ClavisPG 4917; ed. Uthemann / Regtuit / Tevel aO. 67/73): Die Zunge der Häretiker ist vom heidn. Unglauben geschärft (ebd. 68, 45/8); soll Arius uns (Rechtgläubigen) doch ruhig den Krieg erklären; Frieden wird er ja niemals schließen, wie seinem Eigennamen zu entnehmen ist; ‚Ares' wird nämlich von den Heiden mit ‚Krieg' wiedergegeben (ebd. 68, 67f). – Homilia in Mt. 6, 24 (ClavisPG 5059; ed. Uthemann / Regtuit / Tevel aO. 244/7): Da Eunomios behauptet, daß der Gottessohn nicht seinsgleich (*Homousios) mit Gott sei, ist er nicht zu den Christen zu zählen, gehört aber auch nicht ganz dem Heidentum an (ebd. 244, 24/32).

II. Sonstige datierbare Schriften. Dabei handelt es sich vor allem um drei in der 1. H. des 5. Jh. entstandene Homilien aus Antiochien oder seinem Einflußbereich (ClavisPG 4506. 4525. 4618; vgl. S. J. Voicu, ‚Giovanni di Gerusalemme' e PsCrisostomo: Euntes Docete 24 [1971] 69/77; ders., Nomenclature nr. 14) u. eine Gruppe von fünf, wahrscheinlich Kpler Predigten vom Anfang des 5. Jh. (ClavisPG 4544f. 4576. 4701. 4735 [ed. Uthemann 122/37]; vgl. Voicu, Nomenclature nr. 16; ders., PsGiovanni 109f) sowie das J. Chrysostomos zugeschriebene Opus imperfectum in Mt., 5. Jh.? (ClavisPG 4569; ClavisPL³ 707; PG 56, 6111/946; J. van Banning, Opus imperfectum in Matthaeum. Praefatio = CCL 87B [1988]; Lit. ebd. CCCIL/CCCLII; Mali).

a. Auseinandersetzung mit Judentum. In sanctum pascha sermo 7 vJ. 387 (ClavisPG 4612; SC 48, 111/73): Asiatischer Kalender; die Juden haben im Widerspruch mit ihrer eigenen Tradition (ähnlicher Vorwurf: Joh. Chrys. adv. Iud. 1, 5 [PG 48, 850]) alle gerechten Anweisungen ihres Gesetzes abgeschafft, die Übersetzung der LXX zugunsten der Übertragung eines einzelnen Proselyten (Aquila) verworfen u. das Datum des Osterfestes geändert (PsJoh. Chrys. pasch. 7, 12/4 [121/3]; zu der auch in Antiochien zunehmenden Gewohnheit von Christen, Ostern zur gleichen Zeit wie das jüd. Pascha zu feiern, vgl. R. Brändle: o. Sp. 461); für seine eigene Berechnung beruft der Prediger sich hingegen auf Philon u. *Josephus (PsJoh. Chrys. pasch. 7, 15 [125]; Rückgriff auf Josephus auch Op. imperf. in Mt. 48 [s. u. Sp. 510]; zur Benutzung Josephus' u. möglicherweise auch Philons im echten J. s. R. Brändle: o. Sp. 463); die Sonnenfinsternis nach Jesu Tod sei nicht gemäß den Regeln heidnischer Astronomie als Eklipse (Verdunkelung der Sonne durch den Mond), sondern als göttliches Zeichen der Strafe zu deuten (pasch. 7, 37. 45 [147. 155/7]); direkte Folge des Leidens Christi sei die Zerstörung *Jerusalems durch die Römer (ebd. 47 [159/61]). Zur Sitte der *Beschneidung vgl. Op. imperf. in Mt. 2 (s. u. Sp. 509); zu *Amuletten mit jüdischen Namen ebd. 43 (s. u. Sp. 509f).

b. Mit Heiden u. Juden. Contra Iudaeos, gentiles et haereticos (ClavisPG 4506; PG 48, 1075/80; Voicu, Nomenclature nr. 14: Autor antiochenischer Prägung; 4./5. Jh.): 1 Cor. 8, 6 wird als Stellungnahme des Paulus gegen den heidn. Polytheismus u. den jüd. Monotheismus ausgelegt (c. Iud. [PG 48, 1080]).

c. Mit Philosophie u. Kult der Heiden. Zur heidn. Bildung vgl. Op. imperf. in Mt. 20 u. 28 (s. u. Sp. 509). – Homilia in 2 Cor. 5, 17 (ClavisPG 4701; ed. K.-H. Uthemann: OrChristPer 59 [1993] 28/45; vgl. ders.: ebd. 61 [1995] 223/34, bes. 234_{53}; Voicu, Nomenclature nr. 16: Kpler Prediger; 4./5. Jh.): Christen sollen sich nicht ihrer Lehrmeister, zB. des Paulus, schämen, sondern als eine um so größere Leistung betrachten, daß diese einfachen Menschen die Lehre einst so angesehener, nun aber längst vergessener Philosophen wie Platon u. Pythagoras überwunden hätten, obgleich die heidn. Lehrmeister reines Attisch beherrschten, sie hingegen nur fehlerhaft sprachen (in 2 Cor. 5, 17 hom. 2 [aO. 29, 28/30, 45]; vgl. Joh. Chrys. in 1 Cor. hom. 3, 4 [PG 61, 27]; in Act. hom. 4, 3f [60, 48]; in Tit. hom. 2, 2 [62, 673]; in Joh. hom. 63, 3 [59, 352]); wer nackte u. stumme Götterstatuen aus *Holz u. Stein (*Götterbild) im Tempel sieht u. als Götter bezeichnet, hat kein (inneres) Auge; so vergöttlichen die Heiden die Laster; sie nennen die Trunken-

heit Dionysos (*Liber), die Prostitution Aphrodite (*Dirne, *Venus), den Diebstahl *Hermes; dabei handelt es sich bloß um Stücke aus Stein u. Holz (PsJoh. Chrys. in 2 Cor. 5, 17 hom. 5, 84/99 [37]); früher gab es Götzenbilder, Opferfett u. -rauch, frevelhafte religiöse Weihen, man vergöttlichte die Laster, kleidete sich für Dionysos in Ziegenfelle u. ahmte Hundegebell nach (ebd. 7, 9/12 [40f]). Zum heidn. Kult vgl. auch Op. imperf. in Mt. 14 (s. u.).

d. Aus dem Opus imperfectum in Matthaeum. Nacherzählung vom Hörensagen der Erzählung über die Magier aus dem Liber apocryphus nomine Seth (Op. imperf. in Mt. 2 [PG 56, 638f]; hierzu U. Monneret de Villard, Le leggende orientali sui magi evangelici = StudTest 163 [Città del Vat. 1952] 20/6; W. Speyer, Die literarische Fälschung im heidn. u. christl. Altertum [1971] 252; ferner ebd. 266) u. Auslegung von Mt. 2, 2 (Stern der Magier; vgl. PsJoh. Chrys. nat. Chr. 2 [s. o. Sp. 506]) gegen die Ansicht der Ungläubigen, eines jeden Geburt u. weiteres Leben folge der Bahn seines Sterns, u. a. mit Hinweis auf ihre Unvereinbarkeit mit der Willensfreiheit der Menschen u. der an den Verfehlungen der Menschen schuldlosen göttlichen Vorsehung (Op. imperf. in Mt. 2 [638]); unbeeinflußt von den angeblichen Veränderungen der Sternenwelt vermählen sich von jeher die Perser mit ihren Müttern u. Töchtern u. vollziehen die Juden am 8. Tag nach der Geburt die *Beschneidung (ebd.); die Heiden beten Dämonen an: verstorbene Könige, Juppiter, Merkur u. weitere Götzen, deren Untaten bekannter als ihre Namen sind; ihre Mt. 6, 7 getadelte *Geschwätzigkeit beim Beten wird damit erklärt, daß sie wahrnehmungslose Götzenbilder anbeten, die sie weder erhören noch ihnen antworten (Op. imperf. in Mt. 14 [710]); die Philosophen der verschiedenen Schulen, die Redner u. die Grammatiker sind nicht weise nach Maßgabe Gottes (ebd. 20 [745]); die früheren Philosophen u. Redner, die mit physikalischem Wissen u. ihrer durch Studium erworbenen intellektuellen Brillanz Gottes Natur zu erkennen suchten, gelangten zum Ausgangspunkt ihrer Untersuchungen zurück mit der Erkenntnis, daß Gott nicht erkennbar sei (28 [776, 54/7]); der Prediger glaubt, daß ebenso wie einst die Schriftgelehrten u. Phärisäer (Mt. 23, 5) auch viele Zeitgenossen hebräische Engelnamen (*Engel V) erfänden, aufschrieben u. (als *Amulett; zur Bewertung des Amuletts bei J. vgl. R. Brändle: o. Sp. 491f) um den Hals trügen, womit sie denen, die kein Hebräisch verstünden, Furcht einflößten; er tadelt, daß auch christliche Priester Amulette trügen, die zT. mit Abschnitten aus den Evangelien beschrieben seien (Op. imperf. in Mt. 43 [878]; Amulette mit Evangelienabschnitten bei Frauen u. Kindern vermerkt Joh. Chrys. in Mt. hom. 72, 2 [PG 58, 669]; stat. 19, 4 [49, 196]); als Gewährsmann für das Eintreffen der Mt. 24, 6 prophezeiten Unruhen wird *Josephus angeführt (Op. imperf. in Mt. 48 [902. 904]).

C. Nicht datierbare Einzelpredigten. (Zu den Einteilungsprinzipien s. o. Sp. 505.)

I. Über das Judentum. In quatriduanum Lazarum (ClavisPG 4322; SC 396, 212/34; vgl. Voicu, PsGiovanni 107): Den Juden zufolge könne Christus nicht Gott sein, weil er nicht gewußt habe, wo Lazarus begraben lag (anom. 9 [SC 396, 216] mit Joh. 11, 34). – In publicanum et pharisaeum (ClavisPG 4664; PG 62, 723/8): Der Sabbat ist bei den Juden Ruhetag (publ.: ebd. 727, 18). Zum jüd. Aberglauben vgl. PsJoh. Chrys. pseud. (s. u. Sp. 514f).

II. Über das Heidentum. Sermo prophylacticus 2 (ClavisPG 4912; ed. G. Astruc-Morize, Une homélie inédite pour l'épiphanie intitulée ‚2e discours prophylactique': M. Richard u. a. [Hrsg.], Corpus Christianorum. Series Graeca, Verlagsprospekt [Turnhout 1976] 25/38): Griechische Mythen berichten von Göttern, die von Menschen geboren worden sind (prophyl. 2, 1 [35]). Zur heidn. Bildung u. zu Kronos als Gott u. Stern vgl. PsJoh. Chrys. synops. (s. u. Sp. 512); zu heidn. Festen hom. inc. 1 (s. u. Sp. 512). – In pentecosten sermo 2 (ClavisPG 4537; PG 52, 807/10): Die Sophisten haben ein einziges Volk belehrt, die Apostel die ganze bewohnte Welt (pent. 2 [807]; vgl. Joh. Chrys. in Act. hom. 4, 3 [PG 60, 47]; in Tit. hom. 2, 2 [62, 673]).

a. Zur historischen Rolle der Heiden. Homilia in Lc. 2, 1 (ClavisPG 4520; PG 50, 795/800): Jesus wurde unter Augustus geboren, dem deshalb 56 Jahre lang zu herrschen vergönnt war (in Lc. 2, 1 hom. 1f [795. 799]); Deutung der Träume des Nabuchodonosor u. des *Daniel (Dan. 2, 31/3; 7, 3/8): Assyrierherrschaft symbolisiert durch Gold bzw. Löwin (mit Adlerflügeln), Perser- / Mederherrschaft durch Silber bzw. den Bären, Grie-

chen- / Makedonenherrschaft durch Kupfer bzw. (den vierköpfigen) Leopard, Römerherrschaft durch Eisen bzw. das furchtbare vierte Tierwesen (PsJoh. Chrys. in Lc. 2, 1 hom. 1f [797f]).

b. Christianisierung heidnischer Kultstätten. In proditionem Iudae (ClavisPG 4511; PG 49/50, 715/20): Einleitende Bemerkung, daß der einst dem *Apollon hl. Hain von *Daphne nunmehr mit dem christl. Kreuz geschmückt u. dem Garten (Getsemane) vergleichbar sei, in dem Jesus von *Judas verraten wurde (prod. Jud.: ebd. 715f; Anregung zu dieser Anspielung vielleicht durch Joh. Chrys. paneg. Babyl. 2; dazu R. Brändle: o. Sp. 451f). – Laudatio Iohannis theologi (ClavisPG 4936; CCApocr 1, 412/9): Jahresgedenken der Zerstörung des Artemisheiligtums von **Ephesos durch den Evangelisten Johannes u. die Wiedererweckung des dabei umgekommenen Artemispriesters zu einem christl. Leben (laud. Joh. 5 [416/8]; in enger Anlehnung an die erste Erwähnung dieser Legende Act. Joh. 38/46 [CCApocr 1, 219/29]; vgl. D. Detschew, Art. Artemis: o. Bd. 1, 717 u. u. Sp. 569f). Kaiser Constantinus d. Gr. läßt vergeblich nach den Reliquien des Apostels graben u. wird durch dessen Erscheinung von Johannes' Aufnahme in den Himmel belehrt (laud. Joh. 3 [414]). Am Fest des Heiligen rinnt heilkräftiger u. dämonenvertreibender Staub aus seinem Grab in Ephesos (ebd. 4 [415]). – In laudem s. Iohannis theologi homilia 2 (ClavisPG 4645; PG 61, 719/22): Das Jahresgedenken stellt dieselbe Erzählung der Zerstörung des Artemisheiligtums als Leistung dar, die die atl. Großtaten weit übertreffe; noch nicht in den *Johannes-Akten (s. oben) erwähntes Motiv ist, daß Johannes der Ev. Artemis auch mit Hilfe des Kreuzes überwand (PsJoh. Chrys. Joh. theol. 2 [720]). – In laudem s. Iohannis theologi homilia 1 (ClavisPG 4644; PG 61, 719f): knappe Erwähnung desselben Vorgangs, ebenfalls mit Nennung des Kreuzes (719). – Laudatio apostolorum (ClavisPG 4970; unediert [konstantinopolitanisch; Voicu, Corpus 1203_{11}]; um 400?): Aufzählung der Leistungen der Apostel, darunter die, daß die *Kastalische Quelle versiegt sei (Cod. Vat. gr. 455 fol. 119^v).

c. Betrug an den Gläubigen beim heidn. Opfer. In ss. Petrum et Heliam (ClavisPG 4513; PG 49/50, 725/36): Der Prediger will selbst gesehen haben, daß die Altäre der Götzen Öffnungen hätten, die in einen unter dem *Altar verborgenen Hohlraum führten; von dort aus bliesen die Tempeldiener das Feuer durch die Öffnungen nach oben, so daß viele meinten, das Feuer komme vom Himmel; tatsächlich vom Himmel sei hingegen das Feuer bei der Opferhandlung des *Elias gekommen (Petr. et El. 4 [733]; mit Bezug auf 1 Reg. 18, 37f; zur Erwähnung eines solchen Betrugs in Quellen des nachbiblischen Judentums K. Wessel, Art. Elias: o. Bd. 4, 1145f. 1148; zur christl. Bewertung des Karmelopfers ebd. 1152 [redakt. Hinweis: ebd. 1154 ersetze Joh. Chrys. de El. hom. 3, 27 durch PsJoh. Chrys. hom. de ascens. Hel. ($ClavisPL^3$ 917): 101, 18/102, 27 Wenk; vgl. ebd. $110f_{37}$]).

III. Vergleich mit Heiden- u. Judentum in Aussagen zur christl. Dogmatik. De caritate (ClavisPG 4633; PG 60, 773/6): Die Heiden kennen nicht die wahre Liebe, weil sie Gott nicht kennen, die Juden kennen sie nicht, weil sie den Herrn gekreuzigt haben, u. auch diejenigen, die Gottes Sohn als erschaffen bezeichnen, kennen sie nicht (carit.: ebd. 774). – De s. trinitate (ClavisPG 4507; PG 48, 1087/96): Abkömmlinge der *Arianer, die dem Irrsinn der Makedonianer verfallen sind, sprechen vom großen (Gottvater) u. vom kleinen (Gottessohn) sowie vom erschaffenen Gott u. greifen so auf eine Vorstellung der Heiden zurück, da diese Erschaffenes anbeten (vgl. o. Sp. 507) u. einige Götter vergrößern, andere verkleinern (trin. 1. 4 [1087. 1095]). – Synopsis scripturae sacrae (ClavisPG 4559; PG 56, 313/86): Die Heiden meinen die Weisheit u. die Häretiker die Bildung zu besitzen; wahre Weisheit u. Bildung anstelle ihrer Spitzfindigkeiten vermitteln hingegen die Sprüche Salomos (synops.: ebd. 370). Die einen Heiden behaupteten, Gott sei körperlich, die anderen beteten ihn in gleicher Weise wie (unkörperliche) Erscheinungen an, u. auch die Häretiker haben falsche Vorstellungen von dem tatsächlich existierenden (christl.) Gott (ebd. 371); nach Meinung der Heiden habe ihr Gott Kronos (= Saturn) einen Stern im Himmel, den sie ebenfalls Kronos nennen (ebd. 384). – Homilia de incarnatione (ClavisPG 5140 [1]; PO 13, 151/7; syrisch): Christliche *Feste ähneln nicht denjenigen der Heiden, die zur Feier des Sieges ihres Königs für einen Tag weiße Gewänder anlegen, sondern Gott siegt jeden Tag u. hat alle Feinde überwunden (hom. inc.

1 [151, 13/6]); wenn Gott die Welt besiegt hat (Joh. 16, 33), ist hiermit nicht seine göttliche, sondern seine menschliche Natur gemeint; daß Gott (in seiner göttlichen Natur) mit seiner Schöpfung (d. h. der Welt) gekämpft hätte, wäre eine blasphemische Vorstellung, wie sie in den heidn. Erzählungen verwurzelt ist, in denen ein Gott einen anderen im Kampf besiegt (hom. inc. 2 [152, 9/12]).

IV. Heidnische Exempla im Dienst christlicher Ermahnungen. a. Beherrschtes Ertragen einer Todesnachricht. De consolatione mortis homiliae (ClavisPG 4558; PG 56, 293/306 bzw. PL 40, 1159/68; nur lateinisch erhalten): Beispiel für rechten Umgang mit dem Tod: Ein heidn. Fürst hatte einen einzigen Sohn, den er sehr liebte. Während er auf dem Kapitol opferte, teilte man ihm mit, daß sein Sohn gestorben war. Er jedoch unterbrach die Opferhandlung nicht, weinte nicht u. klagte nicht einmal, sondern erwiderte: ‚Man beerdige ihn; ich bin dessen eingedenk, daß ich einen sterblichen Sohn gezeugt habe' (cons. mort. 2, 7 [304 bzw. 1166]; in ähnlicher Ermahnung an die Christen führt Joh. Chrys. in Joh. hom. 62, 5 [PG 59, 347] das Beispiel eines Philosophen an, der [offenbar beim Opfern] auf die Kunde vom Heldentod eines seiner beiden Söhne den Kranz ablegte, fragte, welcher der beiden es sei, u. ihn dann sogleich wieder aufsetzte; vgl. in Mt. hom. 31, 4 [PG 57, 375]; das Dictum vom Wissen um die Sterblichkeit wird [allerdings nicht im Zusammenhang mit einer Opferhandlung] häufig Anaxagoras nachgesagt [VS 59 A 33; vgl. Cic. Tusc. 3, 30. 58; Posid. frg. 410 Theiler aus Galen. plac. Hippocr. Plat. 4, 7, 9 (CorpMedGr 5, 4, 1, 2, 282); Plut. cohib. ira 16, 463D; tranqu. an. 16, 464D; PsPlut. cons. ad Apoll. 33, 118D], ferner dem Spartaner Lochagos [PsPlut. Lacaen. apophth. 225E; P. Poralla, Prosopographie der Lakedaimonier (1913) 86 nr. 493]; die Weiterführung der Opferhandlung bei der Einweihung des Juppitertempels iJ. 509 vC. auf dem Kapitol trotz der Nachricht vom Tode des Sohnes berichtet Livius [2, 8, 6/8] von dem Consul M. Horatius Pulvillus [vgl. Serv. Verg. Aen. 6, 8; 11, 2; Plut. vit. Publ. 14, 6f; Dio Cass. 3, frg. 13, 2a/4 Boissevain]; das Anaxagorasdictum u. die fortgeführte Opferhandlung des Horatius Pulvillus sind mit demselben Verhalten Xenophons bei der Kunde vom Tode seines Sohnes Gryllos zusammengestellt bei Val. Max. 5, 10, 1; 5, 10 ext. 2f; Xenophon u. Horatius Pulvillus nennt auch Sen. Marc. 13, 1f; Anaxagoras u. Pulvillus Symm. ep. 3, 6, 3 [MG auct. ant. 6, 1, 72, 7/10]; Anaxagoras u. Xenophon Ael. v. h. 3, 2f; die knappe Zusammenstellung von Anaxagoras, Xenophon u. Horatius Pulvillus in Hieron. ep. 10, 5, 2f [CSEL 54, 554f] nennt als Quelle Ciceros consolatio [frg. 15 Mueller], worauf F. Münzer, Art. Horatius nr. 15: PW 8, 2 [1913] 2401/3 auch die übrigen röm. Belege zurückführte; wie nahe eine Kombination des Dictums mit der Nachricht über die fortgeführte Opferhandlung lag, zeigt im Griechischen Diog. L. 2, 54f [über Xenophon]; vgl. auch P. R. Coleman-Norton: ClassPhilol 25 [1930] 316f).

b. Beispiele aus der Athletik. De continentia (ClavisPG 4557; ed. S. Haidacher: ZsKathTheol 30 [1906] 575/81): Rechtfertigung des Predigtthemas (über σωφροσύνη) damit, daß die Athleten, die für hervorragend bei den olympischen Spielen erachtet würden, gesalbt in die Arena stiegen u. dann, was nach Meinung aller der richtige Moment sei, eine Ansprache über Kampfgriffe, Ausdauer u. den Sieg gehalten werde (contin.: ebd. 575). – In transfigurationem (ClavisPG 4646; PG 61, 721/4; Festpredigt zum 27. XII. [*Begleitfeste]; um 400?): Stadt u. Leute laufen zusammen, um den zurückkehrenden Olympiasieger zu sehen, obgleich er bloß mit Lorbeerblättern bekränzt ist (transfig.: ebd. 722).

V. Untergang der Christengegner; Pflege des Aberglaubens bei Scheinchristen. Sermo de pseudoprophetis (ClavisPG 4583; PG 59, 553/68; nach S. Gero: JournTheolStud NS 28 [1977] 523 spätestens 2. H. 5. Jh.): Alle Gegner der christl. Lehre (vgl. W. Speyer, Art. Gottesfeind: o. Bd. 11, 1034/7) sind vernichtet: Simon Magus, Montanus, Markion, Valens, Mani, *Basilides, Nero, Kaiser *Julian, Arius (*Arianer), Nestorios (pseud. 6 [560]); zahlreiche Christen hängen nur dem Namen nach ihrem Bekenntnis an u. schenken ihre Aufmerksamkeit den Mythen der Juden u. Heiden, ihren Genealogien (oder *Horoskopen: γενε⟨θλι⟩αλογίαις?), Weissagungen, ihrer *Astrologie, Hexerei u. ihren *Amuletten; sie beachten die (kultische) Einhaltung bestimmter Tage u. Jahre, Vorzeichen, Träume u. Vogelstimmen; entzünden *Fakkeln bei Quellen u. reinigen sich dort, achten auf das Eintreten bedeutsamer Zufälle, verzehren Götzenopferfleisch u. trinken Blut erstickter, von Raubtieren getöteter oder von Aasvögeln gefledderter Tiere (pseud. 7 [561,

60/7]; ähnliche Aufzählung von Manifestationen des Aberglaubens bei Joh. Chrys. in 1 Tim. hom. 10, 3 [PG 62, 552]). – Laudatio apostolorum (ClavisPG 4970; unediert; um 400?): Senatsbeschlüsse sind von den Aposteln umgestürzt, Philosophen u. Redner beschämt u. der Areopag vernichtet worden (Cod. Vat. gr. 455 fol. 119v).

Behandelte PsChrysostomica: ClavisPG 3238 (o. Sp. 506); 4322 (o. Sp. 510); 4506 (o. Sp. 507f); 4507 (o. Sp. 512); 4511 (o. Sp. 511); 4513 (o. Sp. 511); 4520 (o. Sp. 510); 4525 (o. Sp. 507); 4537 (o. Sp. 510); 4544 (o. Sp. 507); 4545 (o. Sp. 507); 4546 (o. Sp. 506); 4557 (o. Sp. 514); 4558 (o. Sp. 513); 4559 (o. Sp. 512); 4569 (o. Sp. 507. 509); 4576 (o. Sp. 507); 4583 (o. Sp. 514); 4612 (o. Sp. 507); 4618 (o. Sp. 507); 4633 (o. Sp. 512); 4640 (o. Sp. 505); 4644 (o. Sp. 511); 4645 (o. Sp. 511); 4646 (o. Sp. 514); 4651 (o. Sp. 506); 4657 (o. Sp. 506); 4660 (o. Sp. 507); 4664 (o. Sp. 510); 4701 (o. Sp. 507f); 4735 (o. Sp. 507. 515); 4757 (o. Sp. 506); 4912 (o. Sp. 510); 4917 (o. Sp. 507); 4936 (o. Sp. 511); 4970 (o. Sp. 511. 515); 5003 (o. Sp. 505); 5059 (o. Sp. 507); 5068 (o. Sp. 504); 5140 (o. Sp. 512).

J. A. de Aldama, Repertorium pseudochrysostomicum = Documents, études et répertoires publ. par l'Inst. de Rech. et d'Hist. des Textes 10 (Paris 1965). – F. Mali, Das ‚Opus imperfectum in Matthaeum' u. sein Verhältnis zu den Matthäuskommentaren von Origenes u. Hieronymus = InnsbrTheolStud 34 (Innsbruck 1991). – H. J. Sieben, Art. Jean Chrysostome (Pseudo-): DictSpir 8 (1974) 355/69. – K.-H. Uthemann, Die ps-chrysostomische Predigt ‚In baptismum et tentationem' (BHG 1936m; CPG 4735) = SbHeidelberg 1994 nr. 3. – S. J. Voicu, Le corpus ps-chrysostomien. Questions préliminaires et état des recherches: StudPatr 17, 3 (Oxford 1982) 1198/205; Une nomenclature pour les anonymes du corpus ps-chrysostomien: Byzant 51 (1981) 297/305; PsGiovanni Crisostomo. I confini del corpus: JbAC 39 (1996) 105/15. – W. Wenk, Zur Sammlung der 38 Homilien des Chrysostomus Latinus (mit Edition der Nr. 6, 8, 27, 32 u. 33) = WienStud Beih. 10 (Wien 1988). – I. Weyer, De homiliis, quae Ioanni Chrysostomo falso addicuntur, Diss. Bonn (1952).

Sever J. Voicu
(Übers. Jürgen Hammerstaedt).

Johannes Damascenus s. Bild III: o. Bd. 2, 334/41; Eisagoge: o. Bd. 4, 903f.

Johannes der Barmherzige s. Aegypten II: RAC Suppl. 1, 78.

Johannes der Täufer.

Vorbemerkung. Für eine Geschichte J.' (hebr. Johanan ben Secharja) stehen als Quellen nur das NT (synoptische Ev., Joh., Act.) u. die ‚Antiquitates' des jüd. Historikers Flavius *Josephus (ant. Iud. 18, 116/9) zur Verfügung. Im einen wie im anderen Falle ist persönliches Interesse, religiöse Überzeugung oder gesellschaftspolitische Abzweckung mit im Spiel. Trotzdem lassen sich einige Fixpunkte der Täuferhistorie kritisch verifizieren.

I. Täufergeschichte. Spuren im NT. Wenn man den Angaben von Lc. 1, 5 trauen darf, fällt J.' Geburtsdatum in die Regierungszeit des jüd. Königs *Herodes (37/04 vC.). Die Kindheitserzählung des Lc.-Ev. bietet Legendarisches, aber mit einem in der Grundsubstanz glaubwürdigen Kern (Name des Vaters u. der Mutter: Zacharias, Elisabeth; priesterliche [aaronidische] Abstammung; Herkunftsort: Judäa). Eine aus Lc. 1, 80 erschlossene zeitweilige Zugehörigkeit J.' zur Qumrangemeinschaft ist wegen des hier (Mc. 1, 3; Mt. 3, 3; Lc. 3, 4/6; Joh. 1, 23) wie dort (1QS 8, 12/6) verwendeten Zitats aus Jes. 40, 3 u. der Waschungs- bzw. Taufpraktiken vermutet, aber kaum stringent bewiesen worden (vgl. Fitzmyer 166/8; Stegemann 306/11). Die öffentliche Tätigkeit begann nach Lc. 3, 1 im 15. Regierungsjahr des Kaisers Tiberius (zwischen 27 u. 29 nC.). Als Ort des Auftretens u. Wirkens von J. werden allgemein die Wüste (Mc. 1, 4) bzw. die ‚Wüste v. Judäa'

(Mt. 3, 1) u. die Gegend am *Jordan (Lc. 3, 3) bzw. der Jordan (Mc. 1, 9 par. Mt. 3, 13) angegeben. Da J. von Herodes Antipas (4 vC./39 nC.) gefangengenommen wurde, muß er sich zum mindesten in der Schlußphase seiner Tätigkeit in dessen Machtbereich, der Peräa u. in *Galiläa, befunden haben. Das Joh.-Ev. kann mit den Namen Betanien, jenseits des Jordan (Joh. 1, 28), u. Aenon bei Salim (ebd. 3, 23) zuverlässig sein. Die dominierenden Ortsangaben ‚Wüste' u. ‚Jordan' verweisen auf den Unterlauf des Flusses, der in das Wüstengebiet übergeht. In dem Beinamen ‚der Täufer' bzw. ‚der Taufende' spiegelt sich das J.bild der jüd. Umgebung u. die J.-erinnerung der christl. Kirche u. der auf Taufe u. den Täufer fixierten Randgruppen. Das Prophetentum, das im Stil u. Inhalt der Predigt, in Symbolhandlungen, in der Standestracht u. den ausgefallenen Speisegewohnheiten (Mt. 3, 4; Mc. 1, 6) sowie in Verheißungen u. Liedern der Kindheitserzählung (Lc. 1, 17. 76) einen unverkennbaren Niederschlag gefunden hat, ist von den ntl. Zeugen zwar massiv abgewertet worden (Joh. 1, 21. 25), aber als leitendes Identitätsmodell konnte es durch keine Polemik u. Apologetik verdrängt werden (Mt. 11, 9 par. Lc. 7, 26; Mt. 11, 13 par. Lc. 16, 16; Mt. 21, 26 par. Mc. 11, 32; Lc. 20, 6). – Die thematischen Umrisse der Verkündigung lassen sich ohne größere Schwierigkeiten erheben. J. sagt in drastischen u. einprägsamen Bildern (die Axt an der Wurzel des Baumes: Mt. 3, 10 par. Lc. 3, 9; der Drescher mit der Worfschaufel: Mt. 3, 12 par. Lc. 3, 17) die Nähe des Gerichtes an. Auch für die Rechtgläubigen, die sich auf einen Sicherheitstitel berufen, wird es kein Entrinnen geben (Mt. 3, 7 par. Lc. 3, 7). Die einzige Chance besteht in der Umkehr, in der Unterstellung unter den Willen (das Gesetz?) Gottes u. in der zeichenhaften Bestätigung durch das Wasserbad der Taufe. Daß entsprechende Taten (würdige Frucht bzw. Früchte der Umkehr: Mt. 3, 8 par. Lc. 3, 8) als Folge gefordert sind, liegt in der Natur der Sache. Der individualisierende Zug der Umkehrpredigt findet in persönlichen guten Werken sein Echo. Die Taufe selbst ist ein eschatologisches Zeichen, das in der Erwartung des drohenden Gerichtes gespendet wird. Der Prophet J. spricht von der Feuertaufe (Mt. 3, 11 par. Lc. 3, 16), welcher die jetzt zu empfangende Wassertaufe als Symbol der Rettung gegenübergestellt wird. In dem Wort von der Geisttaufe (Mt. 3, 11 par. Mc. 1, 8; Lc. 3, 16) spiegeln sich alttestamentlich-jüdische Vorstellungen (Joel 3, 1/3; 1QS 4, 21; 1QH 7, 6f; 17, 26), aber auch die Einflüsse des christl. Taufverständnisses (s. u. Sp. 523f). Der Sinn ist dann: Vernichtung im Feuer für die Sich-Verweigernden u. Rettung im *Geist für die Umkehrwilligen. Umstritten ist die Frage nach der Identität des von J. angekündigten Richters: Denkt er an den Menschensohn der jüd. *Apokalyptik (Dan. 7, 13f; vgl. Hen. aeth. 37/41; 4 Esr. 13, 2), oder erwartet er gemäß prophetischer Vorstellung das Kommen des richtenden Gottes, des Stärkeren (Mt. 3, 11 par. Lc. 3, 16)? Im einen wie im anderen Fall wird deutlich, daß es J. um die unmittelbare Konfrontation des einzelnen mit den letzten Dingen (Eschata) geht. Zu der Botschaft des Propheten passen auch die entsprechenden Umstände des Auftretens u. die exklusiven Formen der Lebensführung. J. ernährte sich von *Heuschrecken u. wildem *Honig (Mc. 1, 6 par. Mt. 3, 4; O. Böcher, Art. Honig: o. Bd. 16, 461/6. 470), aß kein *Brot (bzw. Fleisch, falls hinter dem griech. ἄρτος das aram. lĕḥēm [doppeldeutig: Brot u. Fleisch; W. Dommershausen, Art. læḥæm: TheolWbAT 4 (1984) 538f] steht; vgl. Böcher, Brot) u. trank keinen Wein (Mt. 11, 18 par. Lc. 7, 33; vgl. Lc. 1, 15). Er war bekleidet mit einem Mantel aus Tierfell u. umgürtet mit einem ledernen *Gürtel (Mc. 1, 6 par. Mt. 3, 4; vgl. Mt. 11, 8 par. Lc. 7, 25). Möglicherweise hat er sich als den wiederkommenden *Elias verstanden, ganz bestimmt aber als den eschatologischen Propheten, wie aus dem Jesuszeugnis Mt. 17, 10/3 par. Mc. 9, 11/3 u. aus Analogien zur biblischen u. außerbiblischen Prophetentradition erschlossen werden kann (vgl. hierzu das Fastenmotiv: Ex. 34, 28; Dtn. 9, 9. 18 u. mögliche Nachwirkungen in der Eliastradition 1 Reg. 19, 5/8; vgl. Vit. Proph. 21, 13 [Hare]; Asc. Jes. 2, 11 [Hennecke / Schneem.[5] 2, 550]; Bekleidung: 1 Reg. 19, 13. 19; 2 Reg. 1, 8; 2, 8; Sach. 13, 4; Asc. Jes. 2, 10 [aO. 550]). Jedenfalls sah es ein Zweig der christl. Tradition neben u. nach ihm so. – Obgleich wegen des übereinstimmenden Zeugnisses des NT (Mt. 14, 3/12 par. Mc. 6, 17/29; vgl. Lc. 3, 20; 9, 9) u. des Flavius Josephus (ant. Iud. 18, 119) an der Hinrichtung J.' durch den Landesherrn Herodes Antipas kein Zweifel besteht, liegen die genaueren Umstände (der Zeitpunkt; der Hinrichtungs-

ort: Machärus?, Tiberias?; der Rahmen [das Festgelage]; die Rolle der Herodias als der treibenden Kraft; das Motiv: die unerlaubte Ehe oder Gründe der Staatsräson) weitgehend im Dunkeln. Die für die Evangelien ungewöhnliche Ausmalung der Geburtstagsfeier (Tanz der Herodiastochter; der Name Salome [s. u. Sp. 526] ist historisch nicht gesichert) weist auf anekdotische Einblendungen hin. Da der Charakter der Botschaft J.' gegen eine längere Predigttätigkeit spricht, muß mit einer frühen Inhaftierung u., wenn die Gleichsetzung Jesu mit dem J. redivivus (Mc. 6, 14) glaubwürdig ist, auch mit einer baldigen Hinrichtung (30/31 nC.?) gerechnet werden. Chronologische Unstimmigkeiten können sich allerdings aus dem von Josephus hergestellten Zusammenhang der Hinrichtung mit der von den Historikern in das Jahr 36 nC. datierten Niederlage des Antipas im Krieg mit dem Nabatäerfürsten Aretas IV ergeben (ant. Iud. 18, 5, 2; s. u. Sp. 527).

II. Täuferbilder der ntl. Tradition. Die ntl. Tradition hat entsprechend der Komplexität der Quellen weitere Akzente gesetzt. Auf der einen Seite finden sich, vor allem in der Spruchüberlieferung (Q), Worte höchster Anerkennung (Mt. 11, 9 par. Lc. 7, 26: mehr als ein Prophet; Mt. 11, 11 par. Lc. 7, 28: der Größte unter den von Frauen Geborenen), auf der anderen führte die Abwehr konkurrierender Täufergruppen, die ihrem Meister quasimessianische Verehrung entgegenbrachten, zu tendenziösen Abwertungen (vgl. Mt. 11, 11b par. Lc. 7, 16b: der Kleinste im Himmelreich ist größer als er; vgl. Joh. 3, 30). Das für alle Schichten maßgebliche darstellerische Leitmotiv ist das dominierende Christusbekenntnis. Der jüd. Prophet steht am Anfang der Gottesherrschaft, die mit Jesus gekommen ist (Mt. 11, 12 par. Lc. 16, 16), folgerichtig ist er auch der Anfang des Evangeliums (Mc. 1, 1/8), der Bote u. Wegbereiter für Christus (Mal. 3, 1. 23: Elias), der Geringere, der auf den nach ihm kommenden Stärkeren, Christus, hinweist (Mc. 1, 7 par. Mt. 3, 11; Lc. 3, 16), der Diener, der nicht würdig ist, dem Herrn die Schuhriemen zu lösen bzw. die Schuhe nachzutragen (Mt. 3, 11; Lc. 3, 16; Joh. 1, 27; Act. 13, 25), der Zeuge, der seine *Jünger zu dem Messias Jesus schickt u. in ihm das *Lamm Gottes, das die Sünden der Welt hinwegnimmt, bekennt (Joh. 1, 29. 36). Die Taufe als das signum proprium des J. ist in der Darstellung des Joh.-Ev. das ,diagnostische Instrument zur Erkenntnis Jesu' (Thyen, Ἰωάννης 520); der jüd. Prophet mit eigenständigem eschatologischen Gepräge erscheint in der 2. H. des 1. Jh. nC. als der Vorläufer Jesu. Nicht das endzeitliche Kommen des Richtergottes, sondern das An-Kommen des Messias Jesus ist sein Thema. Das Joh.-Ev. bestimmt die Rolle J.' u. das Verhältnis zu Christus mit dem unmißverständlichen Wort: ,Er muß wachsen, ich aber muß kleiner werden' (Joh. 3, 30). Der jüd. Prophet ist hier von der christl. Glaubensüberzeugung vereinnahmt.

III. Johannes d. T. u. sein religionsgeschichtliches Umfeld. a. Das Prophetentum. J. ist ein herausragender Vertreter des jüd. Prophetentums in der ntl. Zeit. Das Phänomen ist vielgestaltig u. unscharf. Das Spektrum reicht von Erinnerungen an das klass. Prophetentum der alten Zeit über religiöspolitische Schwärmer u. Enthusiasten (Visionäre, Mantiker, Zukunftsdeuter; Essener, Zeloten; vgl. W. Speyer, Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld [1989] 454; Joseph. ant. Iud. 15, 373/84; 17, 346/8; b. Iud. 2, 113; 3, 351/4; 6, 301/9), apokalyptische Gerichtsboten u. Unheilspropheten, politische Eiferer (Judas, der Makkabäer), nationale Unruhestifter, die unter Berufung auf die charismatische Legitimation die Wunder der Vergangenheit wieder aufleben lassen wollten (ebd. 2, 261/3; ant. Iud. 20, 97f; Apc. Bar. syr. 29, 4/8; 4 Esr. 13, 43f; vgl. Act. 5, 36; Joseph. ant. Iud. 20, 169f. 188; b. Iud. 7, 438f) bis hin zu dem im Judentum erwarteten eschatologischen Propheten. Für das Prophetenbild J.' sind die neutestamentlich vollzogenen Identifizierungen mit dem wiederkommenden Elias (Mal. 3, 1. 23f; vgl. Sir. 48, 10; K. Wessel, Art. Elias: o. Bd. 4, 1149. 1154f) bzw. dem wiederkommenden Mose (nur neutestamentlich) u. dem qumranischen Lehrer der Gerechtigkeit (vgl. Becker 56/60) besonders informativ. Die Versuche, J. mit dem spätrechabitisch-prophetischen Milieu des zeitweiligen Josephus-Lehrers Banus (Joseph. vit. 2; Näheres: H. Kraft, Die Entstehung des Christentums [1981] 7/9) in Verbindung zu bringen, heben kaum auf ein alternatives Modell ab. Die Berufung auf das atl.-jüd. Nasiräat hat in den asketischen Lebensformen J.', vor allem in der Notiz über Brot- u. Weinverzicht (s. o. Sp. 518), eine mögliche Stütze, aber der Vergleich reicht bei weitem noch nicht aus für eine Zuordnung zu antiken *As-

keten von der Art der ‚Neupythagoreer, Neuplatoniker, Kräutersammler, Zauberer, Orakelsuchende(n), Mysten' (Böcher, Brot 91). Allzu spektakulär ist der Verweis auf die romanhafte Täuferschilderung des slavischen Josephus, der J. zu einem ‚wilden Mann' (abgeleitet aus dem ‚guten Mann' von Joseph. ant. Iud. 18, 117) mit entsprechenden Nahrungs- u. Kleidungsgewohnheiten verkommen läßt (Joseph. b. Iud. slav. 2, 110. 168; dt.: A. Berendts / K. Grass [Hrsg.], Josephus Flavius. Vom jüd. Kriege 1/4 [Dorpat 1924/27] 248f. 265f; s. u. Sp. 526f). Die frühchristl. Literatur (zB. das Ebionäer-Ev.) bietet in der Umdeutung der Täuferspeise (statt *Heuschrecken [ἀκρίς] in Öl gebackener Kuchen [ἐγκρίς]) ein interessantes Beispiel für die enkratitischen Verfremdungen (M. Weber, Art. Heuschrecke: o. Bd. 14, 1247/9; s. u. Sp. 525). Die religionsgeschichtlichen jüd. u. oriental. Modelle zeigen Einzelaspekte des Prophetenbildes, aber sie erklären nur die Außenseite. Das entscheidende Specificum Joanneum liegt in der qualifiziert eschatologischen Orientierung seiner Botschaft u. seines Auftretens. J. war für seine Zeitgenossen der Prophet der letzten Stunde.

b. Die Taufe. Die J.taufe gehört in religionsgeschichtlicher Hinsicht zu den vielen rituellen u. kultischen Tauchbädern dieser Zeit u. Umwelt. Innerhalb des breiten Spektrums sind als direkte Analogien vor allem die sog. Proselytentaufe der Juden u. die Bäder der Qumrangemeinde in Erwägung gezogen worden. Eine direkte Ableitung ist wegen inhaltlich-theologischer Divergenzen fraglich (Ernst, Interpretation 320/40). Es soll aber nicht verkannt werden, daß auch andere Einschätzungen möglich sind, vor allem hinsichtlich der Zusammenhänge mit der altjüd. Kathartik u. der prophetischen Verheißung einer eschatologischen Reinigung in reinem Wasser (Hes. 36, 25/7), die in Kombination mit rituellen Lustrationen (vgl. Lev. 15, 11/8. 21f. 27 u. ö.; Num. 31, 23f; vgl. 'Abodah Zarah 5, 12; b'Abodah Zarah 75b/6b; Kelim 2, 1/7) dem Empfänger der J.taufe Rettung vor dem vernichtenden Feuer durch das Wasserbad garantiert (s. Ernst, Interpretation 332f). Die zahlreichen Taufsekten des häretischen Judenchristentums in nachjohanneischer u. nachneutestamentlicher Zeit, die zT. nur dem Namen nach aus den Schriften der frühchristl. Ketzerbekämpfer bekannt sind (Hemerobaptisten, Masbothäer, Nasoräer, Osäer, *Ebioniten, Elchasaiten; vgl. G. Strecker, Art. Elkesai: o. Bd. 4, 1171/86; J. Thomas, Art. Baptistes: ebd. 1, 1170/2), sind gelegentlich mit einem Urmandäismus aus angeblich täuferischer Zeit in Verbindung gebracht worden (Rudolph, Baptisten 6. 11; s. u. Sp. 529f). Die Taufe J.' hat zwar einen weiten religionsgeschichtlichen Hintergrund, der bis zu den mythischen Vorstellungen vom Wasser des Lebens reicht (G. Widengren, Religionsphänomenologie [1969] 385f), aber ihr Specificum erhält sie aus der atl. *Jordan-Tradition (vor allem 2 Reg. 5, 10. 13f) u. der Bindung an die prophetisch-eschatologische Verkündigung.

IV. Das Täuferbild der frühchristl.-nachntl. Zeit. In der frühen Zeit des Christentums hat es neben u. nach dem NT eine Fortschreibung des Täuferbildes mit unscharfen Konturen gegeben. Auf der einen Seite übte der sich konkretisierende Christusglaube einen starken Einfluß aus, auf der anderen führten die sog. apokryphen Elemente zu nur schwer kontrollierbaren Wucherungen. Trotz der in manchen Fällen noch offenen literaturgeschichtlichen Fragen ist es aber doch möglich, eine motivgeschichtliche Entwicklung nachzuzeichnen.

a. Frühchristliche Autoren. Wichtige Einflüsse sind vom frühen Mönchtum, das in J. das Vorbild des Büßers u. *Asketen gesehen hat, ausgegangen (Hieron. ep. 22, 36 [CSEL 54, 200]; Cyrill. Hieros. catech. 3, 6 [PG 33, 435] u. andere). Die ausgefallene Kleidung u. Nahrung gaben Anlaß zu phantasievollen Spekulationen; aus den knappen Angaben der Evangelien wurden drastische Konkretisierungen u. asketische Abzweckungen abgeleitet (‚De pilis ... habebat, non de lana': Hieron. in Mt. comm. 1, 3, 4 [CCL 77, 17]); ‚ne ipsa mollities vestimenti delicata faceret membra, et ipsa deliciositas virtutem patientiae emolliret': Op. imperf. in Mt. 3 [PG 56, 648]; vgl. Joh. Chrys. in Mt. hom. 10, 4 [ebd. 57, 188]; Theophyl. B. en. in Mt. 3, 4 [123, 173]; Euthym. Zigab. in Mt. comm. 3, 4 [129, 160]). Extreme Wucherungen solcher Nebenmotive zeigen sich in einem Apocryphon aus den Zachariaslegenden, welches J. bereits als Kind im Bußgewand sieht u. von diesem berichtet, es sei bis zum Ende unzerrissen geblieben (A. Berendts, Studien über Zacharias-Apokryphen u. Zacharias-Legenden [1895] 80). Entsprechende Äußerungen zur Nahrung tendieren im Umfeld der syr.-

oriental. Täuferaufarbeitung in Richtung Kulturfeindlichkeit u. Vegetarismus mit abstrusen Zügen (Epiph. haer. 30, 13, 4f [GCS Epiph. 1, 350]; hierzu R. Eisler, ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣΑΣ 1, 2 [1929/30] 28/32). Tertullian erwähnt zusätzlich, J. habe jungfräulich, ehelos u. enthaltsam gelebt (monog. 8, 1 [CCL 2, 1239]). Der Wüstenaufenthalt gab Anlaß zu symbolischen Ausdeutungen der Predigt in der heidn. Welt (Hieron. in Jes. comm. 11, 40, 3/8 [ebd. 73, 456f]) u. der Bedingungen der Klerikerausbildung (Aug. ep. 60, 1 [CSEL 34, 221f]). Der Endzeitprediger vom Jordan ist zum Prototyp der vita monastica et disciplina clericorum geworden. – Die Väterexegese hielt sich an die loci classici der ntl. Täuferdarstellung. Besonderes Interesse fanden die dogmatisch brisanten Themen, an erster Stelle die Taufe Jesu. Aus den zahlreichen Äußerungen zum Thema, speziell zur Frage nach dem Sinn der Jesustaufe durch J., ergeben sich folgende Positionen: Jesus bestätigte die J.taufe (Hieron. in Mt. comm. 1, 3, 13 [CCL 77, 18f]) u. erfüllte alle Demut u. Gerechtigkeit (Tert. pat. 3, 4 [ebd. 1, 301, 6f]; Cypr. pat. 6 [CSEL 3, 1, 401, 15]; Hieron. aO.; Aug. cons. ev. 2, 13, 30 [ebd. 43, 130f]); er solidarisierte sich mit den sündigen Menschen (Joh. Chrys. in Mt. hom. 12, 1 [PG 57/58, 203]); er wollte den alten Adam im Wasser begraben (Greg. Naz. or. 39, 15 [ebd. 36, 352]); er gab dem Taufwasser (*Jordan) die Weihe (Ign. Eph. 18, 2; Hieron. aO.), vor allem: Die Taufe Jesu zielte ab auf die Einsetzung der sakramentalen christl. Taufe. Die aus der historischen Abfolge sich ergebende Wertung wird dabei aus sakramentstheologischen Gründen ‚auf den Kopf gestellt'. Die christl. Taufe wird zum Modell der J.taufe. ‚Die frühpatristische Auslegung hat die exegetischen Möglichkeiten der Taufperikope gewiß nicht voll ausgeschöpft, um der Gefahr einer christologischen Deutung zu entgehen, wie sie in häretischen Gruppen praktiziert wurde' (Dassmann 102). Erst nach der Abwehr des Adoptianismus konnte man unbefangener über die J.taufe als eschatologisches Rettungszeichen sprechen. Die Frage nach der sakramentalen oder quasi-sakramentalen Wirkung u. Sündenvergebung durch die J.taufe wird mit wenigen Ausnahmen (zB. Cyrill. Hieros. catech. 3, 7 [PG 33, 436f]; Orig. in Lc. hom. 27 [GCS Orig. 9², 159, 19/22]: im Hinblick auf die christl. Taufe) negativ beantwortet (Orig. in Lc. hom. 24 [GCS Orig. 9², 148]; in Joh. frg. 76 [ebd. 4, 543, 5/9]; Tert. bapt. 11, 4 [CCL 1, 286]; Ambr. spir. 1, 3 [PL 16, 713]; Hieron. c. Lucif. 7 [ebd. 23, 169/71]; Aug. serm. 210, 2 [38, 1048f]; vgl. Dassmann 79). Nach der Lehre des Cyprian (ep. 69. 70. 73. 75 [CSEL 3, 2, 749/66. 766/70. 778/99. 810/27]) ‚kann die Taufe zur Vergebung der Sünden nur dort gültig gespendet werden, wo der Hl. Geist wirkt: in der Kirche u. durch ihre rechtmäßigen Vorsteher' (Dassmann 84f). Die Jordantaufe erhält unter dieser Rücksicht den ihr zustehenden, von der christl. Taufe abgesetzten innerjüd. Rahmen zurück. – Besonders ausführlich hat sich Augustinus in sieben Sermones (serm. 287/93 [PL 38, 1301/35]; serm. Morin Guelf. 22 [PL Suppl. 2, 593/8]) u. in der Reihe De consensu evangelistarum (2, 6/7, 18/20; 12/5, 25/32; 18, 42; 44, 92; 57, 115 [CSEL 43, 113/8. 122/33. 141/3. 197f. 220] u. ö.) mit J., seiner Geschichte, Bedeutung u. Zuordnung zu Jesus Christus beschäftigt. In allegorischer Exegese werden spirituelle Textdeutungen vorgelegt über das Verhältnis von Stimme = J. u. Wort = Christus, Bräutigam u. Freund, J. als den größten unter den von einer Frau Geborenen, über das Licht = Christus u. die Leuchte = J., den Spruch über Christus, der wachsen, u. J., der abnehmen muß (Joh. 3, 30). Für die heilsgeschichtliche Einschätzung bedient sich Augustinus des auf Mt. 11, 11f par. Lc. 16, 16 zurückgehenden Bildes vom Mittler zwischen den Testamenten (serm. 196, 5 [PL 39, 2112]) bzw. der ‚legis et gratiae fibula' (ebd. 199, 2 [2117]). – Cyrill v. Jerus. hat die Täuferdeutung der Väter auf die Kurzformel gebracht: J. stellt das Ende des AT u. den Anfang des NT dar, den Urheber der Taufe, das Ende von Gesetz u. Propheten u. den Anfang des Evangeliums; er ist größer als Elias u. die Großen des AT, der größte Prophet, doch kleiner als Christus; er ist der Einsiedler, der Asket, der im Mutterleib geheiligt wurde durch den Hl. Geist (catech. 3, 6 [PG 33, 433/6]).

b. Apokryphen. Die ntl. Apokryphen geben Zeugnis vom Weiterleben des Täufers in der Volksfrömmigkeit der christl. Frühzeit. Das Spektrum ist so reichhaltig, daß hier nur Richtungen aufgezeigt werden können (vgl. W. Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der ntl. Apokryphen [1909] 101/9).

1. Judenchristliche Evangelien. Judenchristliche Evangelien (Ebionäer-, Hebräer-,

Nazoräer-Ev.) setzen das in den kanonischen Evangelien Gesagte mit gewissen Differenzierungen an den Randbereichen fort. Auffallend ist ein besonderes Interesse an der Taufpraxis des J., die unter dem Einfluß der kirchlichen Taufe gesehen u. unmittelbar mit der Sündenvergebung in Verbindung gebracht wird (Hieron. adv. Pelag. 3, 2 [CCL 80, 99f]). Enkratitische Tendenzen in der Darstellung der Lebenshaltung, die schon in den kanonischen Evangelien erkennbar sind, werden gezielt verstärkt (Epiph. haer. 30, 13, 4f [GCS Epiph. 1, 350]; vgl. Ernst, Interpretation 220_{16}). Einem Drang zum Fabulieren folgend sind die knappen Berichte von der Taufe Jesu mit überschüssigen Erzählmotiven farbig u. dramatisch ausgestaltet (Epiph. haer. 30, 13, 7f [350f]; vgl. Vigne).

2. Christlich-gnostische Literatur. Die christl.-gnostische Literatur (Ev. Thom. log. 46. 78. 104 [NHC II 41, 7/11; 46, 28/47, 4; 50, 12/9], Pistis Sophia 1, 7. 60/2; 3, 133. 135 [NHStudies 9, 12. 118/24. 346/8. 350/2], Ep. Jac. apocr. [NHC I 6, 28/31]; Exeg. An. [ebd. II 135, 19b/24]; Ev. Aegypt. [ebd. III 65, 23]; Expos. Valent. [XI 41, 21/38]; Testim. Ver. [IX 30, 18/31, 5; 39, 15/40, 2; 45, 6b/22] u. ö.) zeigt ein schwindendes Interesse an der historischen Täufergestalt. Das Bild J.' ist verblaßt bzw. von der gnostischen Anthropologie vereinnahmt worden. Die biblische Tradition dient gleichsam als Vehikel für die Christianisierung der Gnosis. J. selbst verliert mit tendenzieller Steigerung sein Persönlichkeitsprofil u. wird zum Spielball kosmischer Mächte. Die Konzentration auf das Christusdogma hat den historischen J. zum Schatten verblassen lassen (Quellen u. Lit.: Ernst, Interpretation 223/6. 390).

3. Apokryphe Kindheitsevangelien u. Verwandtes. Die apokryphen Kindheitsevangelien u. verwandte Dokumente bieten legendarische Parallelen zu den biblischen Kindheitserzählungen. Im Protoevangelium des Jakobus rückt der Täufer in den Windschatten der Mariologie (Text: Hennecke / Schneem.[5] 1, 338/49), das Nikodemus-Ev. versteht J. als eine Art Zwischenglied zwischen den Testamenten (C. Tischendorf [Hrsg.], Evangelia apocrypha[2] [Leipzig 1876] 349). Ein Auszug aus dem Leben des J. nach dem ägypt. Bischof Serapion, verfaßt zwischen 385 u. 395 nC., erzählt von den Irrwegen des J.kindes mit seiner Mutter Elisabeth durch die Wüste u. von dem himmlischen Schutz, der ihm nach dem Tod der Mutter gewährt wurde (Text: Hennecke / Schneem.[5] 1, 370/2; K. Aland, Synopsis quattour Evangeliorum [Stuttgart 1964] 5f. 16f). Die in der ntl. Enthauptungserzählung schon erkennbare Legendenbildung (vgl. die Komm. zu Mc. 6, 14/29; Aus 72/4) ist in dem apokryphen Briefwechsel zwischen Pilatus u. Herodes weiter ausgesponnen u. auf den nach dem Grundsatz der talio identica dargestellten Tod der Salome zugespitzt worden: Das Haupt der Tochter wurde bei einem Unglücksfall in einem zugefrorenen Fluß durch eine Eisplatte vom Körper getrennt (Text: M. R. James, Apocrypha anecdota 2 [Cambridge 1897] 68; vgl. Speyer aO. [o. Sp. 520] 59/63). Die meisten kanonischen Täufermotive sind übernommen, aber konsequent der kirchlichen Christusverkündigung zugeordnet u. / oder in volkstümlicher Manier phantasiereich ausgemalt worden.

V. Die jüd. Täuferdarstellungen (Toledoth Jeshu, slavischer Josephus, Josippon, Joseph. ant. Iud.). Die rabbin. Literatur (Mischna, Talmud) erwähnt J. überhaupt nicht. Vage Hinweise mit polemischen Verzerrungen finden sich in der unterhaltsamen spätantiken jüd. Jesusbiographie Toledoth Jeshu, welche den ,Vorläufer' J. mit dem ,Nachläufer' Paulus identifiziert (Krauss 157f). Hinweise für diese Deutung werden in einer Eintragung des J.-Namens in eine Pauluserzählung im Ms. Leyden von 1836, das auf ältere Vorlagen zurückgehen soll, gesehen. Eine weitere Spur findet sich nach Krauss aO. in der sog. Huldreich'schen Version der Toledoth, die den Täufer mit Johannes dem Evangelisten verwechselt u. in ihm das ,Oberhaupt der Gefolgschaft Jesu' sieht. Als Grund wird die Übereinstimmung in der Lehre Jesu u. der des J. vermutet. Im gleichen Text wird auch die Tötung des Täufers durch Herodes Antipas erwähnt, abweichend von Mt. 14, 1/12 allerdings wegen der Zugehörigkeit zu Jesus. Wie widersprüchlich die Argumentation ist, ergibt sich aus einer späteren Notiz, die die Jesusjünger als die Retter des J. u. dann diesen zusammen mit den Jüngern als Verräter Jesu in der Rolle des *Judas darstellen (Krauss 158; zur literarischen u. gattungsgeschichtlichen Einschätzung der Toledoth Jeshu u. Würdigung der Studie von Krauss vgl. Maier 36. 46f). – Die Angaben des slavischen Josephus, einer (christl.?) Schrift aus dem MA (Mitte 13. Jh.;

zu den Frühdatierungen vgl. A. Berendts, Die Zeugnisse vom Christentum im slavischen ‚De bello Judaico' des Josephus = TU NF 14, 4 [1906]; s. o. Sp. 521), sind zwar immer wieder als angeblich zuverlässige Informationen über den Täufer verstanden worden (Eisler aO. [o. Sp. 523]: J. = jüdischer Hochpriester in den Freiheitskämpfen), aber die Kritik ist mit ihrer Einschätzung, daß dies ein ‚interessanter Seitentrieb der Tradition' (Dibelius, Überlieferung 129) bzw. ein Typ ‚volkstümlicher … Erzähltraditionen am Ausgang der Antike u. zu Beginn des MA' (Maier 46) sei, im Recht. – Das gleiche gilt auch von der Täufernotiz bei Josippon, dem hebr. PsJosephus aus dem 10. Jh., welche in ihrer ältesten Fassung die Erinnerung an einen weisen Mann (Rabbi, Hochpriester), der für das Gesetz eintrat u. dafür das Martyrium erlitt, festgehalten haben soll (A. A. Neumann, A note on John the Baptist and Jesus in Josippon: HebrUnCollAnn 23, 2 [1950/51] 137/40; vgl. Text u. Komm. D. Flusser [Hrsg.], The Josippon [Joseph Gorionides] [hebr.] 1 [Jerusalem 1978] 271). – Als einzige zuverlässige jüd. Quelle bleibt nur das Zeugnis des Josephus (ant. Iud. 18, 116/8), das aus der Zeit des Domitian (81/96 nC.) stammt. Josephus berichtet in einer Glosse von der Eheaffäre des Herodes Antipas u. von der vernichtenden Niederlage, die dieser in der kriegerischen Auseinandersetzung mit dem Vater seiner verstoßenen Ehefrau, dem Nabatäerfürsten Aretas IV, erlitten hatte. Das Volk erkannte in der Niederlage des Antipas ein Gottesgericht wegen der Tötung J.'. Von diesem erzählt Josephus in dem für ihn charakteristischen Stil, er sei ein ‚guter Mann' mit Sinn für Tugend, Gerechtigkeit u. Frömmigkeit gewesen. Seine Taufe habe ausschließlich der Reinigung des Leibes gedient; Beseitigung von Verfehlungen wird ihr ausdrücklich mit Berufung auf das gerechte Leben abgesprochen. Antipas habe den Täufer wegen Zusammenrottungen anläßlich der Taufe einkerkern u. auf der Feste Machärus hinrichten lassen. Die Tendenz der Täufernotizen ist unscharf u. nicht eindeutig. Das Taufbad ist durch den Bezug auf das Ideal jüdischer Gerechtigkeit eigenartig entmystifiziert (Webb 35/9) u. im Sinne einer hellenist. Allerweltsethik banalisiert. Daß das Stück eine subtile Abwertung der christl. Vorläufervorstellung bzw. eine versteckte Restituierung des älteren jüd. Täuferbildes gewesen sei (E. Nodet, Jésus et Jean-Baptiste selon Josèphe: RevBibl 92 [1985] 329_8), ist eine ungesicherte Hypothese, die schon von Dibelius, Überlieferung 124 mit dem Hinweis auf eine eher vorstellbare entgegengesetzte Entwicklung zurückgewiesen wurde. Auf unsicheren Füßen steht die Überlegung, Josephus wende sich gegen den überzogenen Täuferkult der in Rom ansässigen Täuferschüler (‚implizierte Polemik gegen eine besondere Verehrung des Täufers': Lichtenberger 46). Die Angaben der Antiquitates stimmen in der Grundsubstanz mit den Evangelien überein, gewisse Tendenzen einer politischen Apologetik (das Fehlen messianischer Züge, das Bild des Philosophen u. Moralisten ohne staatsgefährdende Ambitionen) haben das Täuferbild zwar verfremdet, aber nicht verfälscht.

VI. Der Täufer in den PsClementinen u. verwandten Schriften. Das Verhältnis zwischen Christentum u. Täufertum in den ersten Jhh. bleibt rätselhaft, wie sich an den neben- u. nachntl. Texten, die J. als Konkurrenten Jesu verstehen, bestätigen läßt. Für gewisse Gruppen, die sich historisch nur schwer einordnen lassen, ist nicht Jesus, sondern J. der wahre Messias (PsClem. Rom. recogn. 1, 54. 60 [GCS PsClem. 2, 39. 42]; Ephr. Syr. in Ev. conc. comm. arm. app. 2, 1 [CSCO 145/Arm. 2, 249]; vgl. Howard 625f; J. Thomas, Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie [Gembloux 1935] 41_2. 116/23). Die gegenläufige antitäuferische Polemik in den psclementinischen Homilien (hom. 2, 16f [GCS PsClem. 1, 41/3] par. recogn. 3, 61 [ebd. 2, 136f]; hom. 2, 23f [1, 44f] par. recogn. 2, 8 [2, 55]), die J. als den Erzhäretiker darstellt, ist als eine entsprechende Reaktion kirchlicher Kreise verständlich. ‚Die relativ günstige Beurteilung des Täufers im frühen Judenchristentum, die auch im Einklang mit Jesus selbst steht, scheint sich somit im 2. Jh., offenbar unter dem Einfluß der Kämpfe mit J.jüngern, negativ verschärft zu haben' (H. J. Schoeps, Theologie u. Geschichte des Judenchristentums [1949] 401). Über die Gründe der antitäuferischen Polemik ist viel spekuliert worden. Soviel ist sicher richtig: Auch unter der Voraussetzung, daß sich ein direkter Zusammenhang zwischen der Mandäergruppe u. J. bzw. seiner ‚Bewegung' nicht erweisen ließe (wofür nach der Auffassung namhafter Forscher, zB. K. Rudolph, manches spricht), kann doch nicht bestritten

werden, daß wohl mehr als nur ein theoretisches Interesse im Spiel gewesen ist. Die christl. Gemeinde hatte allen Grund, sich gegen eine starke konkurrierende Bewegung, die sich an J. orientierte, zur Wehr zu setzen. Die Spuren einer Täufergruppe neben der sich formierenden frühchristl. Gemeinde reichen weit hinein in das NT (Act. 18, 24/8; 19, 1/8). Aber auch hier sind Einschränkungen geboten: Von einer ausgeprägten feindlichen Konkurrenz kann nicht die Rede sein; die Rolle J.' wird trotz allem (auch im Joh.-Ev.) immer im Zusammenhang mit der heilsgeschichtlichen Bedeutung Jesu gesehen. Daß es später in häretischen Kreisen des Judenchristentums zu einer polemischen Konfrontation kam, erklärt sich aus den Umständen der Zeitgeschichte (Backhaus 275/98; *Baptistes; *Elkesai). Wenn man der Wirkungsgeschichte einen Sinn abzugewinnen vermag, erhält das von den Anhängern J.' entworfene u. von der Gegenseite bekämpfte messianische Täuferbild die schlechteren Noten. Aber hier sind die Grenzen der exakten wissenschaftlichen Forschung überschritten.

VII. Das Täuferbild der Mandäer. Die bis auf den heutigen Tag immer noch geheimnisumwitterten u. in der Datierung heftig umstrittenen mandäischen Texte (Johannesbuch; Rechter Ginza; Haran Gawaita; vgl. M. Lidzbarski, Das Johannesbuch der Mandäer [1915] 70/123; ders., Ginzā. Der Schatz oder das große Buch der Mandäer [1925]) sind wegen zahlreicher Anspielungen auf einen Johannes mit dem historischen Jordantäufer in Beziehung gebracht worden. Die Religionsgemeinschaft der Mandäer bzw. Nazoräer, geistig angesiedelt zwischen Judentum, Christentum u. Islam, praktizierte die Wassertaufe u. untermauerte die diversen Kulthandlungen durch entsprechende Mythen mit rätselhaften, das System abstützenden Namen u. Leitfiguren, u. a. auch aus dem bekannten Johanneszyklus. Die Namen Jahja-Johanā, Abā Sabā-Zakhriā u. Enišbai lassen Erinnerungen an das Kind J. u. die Eltern anklingen. Die tragenden Elemente der Täufergeschichte von der Geburt über die Taufe im Jordan bis hin zur Aufnahme in den Himmel u. zur Gabe des ewigen Lebens sind seltsam verfremdet u. phantasiereich zu einer möglicherweise gnostisch beeinflußten Legende umgeformt (Lupieri, Giovanni Battista 15/20 u. ö.). – Die literarische Quellenfrage ist für das Gewicht u. die Herkunft der Sachaussagen von großer Wichtigkeit. Wenn es sich nachweisen ließe, daß die Ursprünge der Texte mit J. u. der Geschichte der jüd.-oriental. Täufersekten zusammengingen, hätte das erhebliche Konsequenzen: J. wäre als der messianische Täufer (der Enōš der Mandäer) eine frühgnostische Identifikationsfigur der Erlösermythen. Aus einem synkretistischen Gemisch iranisch-gnostischer, biblisch-alttestamentlicher, apokalyptischer u. weisheitlich-jüdischer Leitbilder könnte dann der hypothetische mandäische Erlösermythos, der neutestamentlich im Hintergrund des Johannesprologs noch zu greifen wäre (Joh. 1, 1/18), herausgefiltert werden. Aber hier tauchen die entschiedensten Bedenken auf. Die Kritik sagt zu Recht: ‚Die J.taufe u. die Gestalt des J. muß endlich einmal völlig ohne irgendeinen Zusammenhang mit den Mandäern gesehen werden' (Rudolph, Mandäer 1, 76). Es ist vorstellbar, daß der Name des J. mit dem aufkommenden Islam von den Mandäern aus Gründen einer glaubwürdigen Selbstdarstellung als Prophetenreligion übernommen wurde. Die unsicheren u. literarisch nur schwer einzuordnenden mandäischen Quellen sperren sich gegen eine ideologische Vereinnahmung unter dem Vorzeichen eines frühgnostischen Erlösers J. Die Herleitung aus Kreisen der nach dem Tode des J. sich formierenden Täuferschüler ist nicht abwegig (Böcher, Art. J. 173).

VIII. Der Täufer in christlicher Volksfrömmigkeit u. Liturgie. J.' Verehrung hat eine lange Tradition u. eine gesamtkirchliche, konfessionsüberschreitende Dimension. Den Anstoß gab das Herrenwort von dem größten der von einer Frau Geborenen (Mt. 11, 11 par.). Die bis heute gültigen Gedächtnisfeiern beziehen sich auf die Geburt u. die Enthauptung (Decollatio). Hinzu kommen als weitere Gedenktage minderer Ordnung das Fest der Conceptio (24. bzw. 23. IX.) u. zahlreiche Inventions- u. Translationstage (vgl. Innitzer 404/24). Das älteste Fest ist die Synaxis S. Joannis am 5. bzw. 7. I. Das Datum bezieht sich auf das Epiphaniefest am 6. I. Ähnliche Zusammenhänge mit der Geburt Christi bestimmen die J.-Gedenktage der Nestorianer, Armenier, Syrer u. anderer (A. Baumstark, Art. Begleitfeste: o. Bd. 2, 87/9). Das Geburtsfest am 24. VI. (VIII Kal. Jul.) beruht auf der Kombination von Lc. 1, 26/38 (Mariä Verkündigung im sechsten Schwan-

gerschaftsmonat der J.mutter Elisabeth) u. dem Geburtsfest Christi nach dem röm. Kalender (VIII Kal. Jan. = 25. XII.). Die früheste Bezeugung findet sich in den Ausführungen des Augustinus, der sich auf die traditio maiorum beruft (serm. 292 [PL 38, 1320]). Der Zusammenhang mit der Geburt Christi wird im Sinne von Joh. 3, 30 (s. o. Sp. 520) mit Bezug auf das mit Christi Geburt zunehmende u. mit der Geburt J.' abnehmende Sonnenjahr mystisch ausgedeutet. Im 5. Jh. war das Fest, wie die Martyrologien, Kalendarien u. Predigten von Petrus Chrysologus (gest. ca. 450) u. Maximus v. Turin (gest. 470) zeigen, allgemein verbreitet. Das Sacramentarium Leonianum (Sacr. Veron. nr. 232/6 Mohlberg) bezeugt eine Vigilfeier, die mit Fasten verbunden war. Das Gregorianische Sakramentar bietet wie bei der Geburtsfeier Christi drei Festmessen (Sacr. Gregor. nr. 568/82 [1, 238/41 Deshusses]; vgl. Innitzer 409), im weiteren Fortgang entwickelte sich eine Art sommerliches Weihnachtsfest (vgl. B. Fischer, Art. J. II: $LThK^2$ 5 [1960] 1086f; H. Auf der Maur, Feste u. Gedenktage der Heiligen: Gottesdienst der Kirche 6, 1 [1994] 230f) u. eine adventliche Vorbereitungszeit (vgl. J. A. Jungmann, Gewordene Liturgie [Innsbruck 1941] 256_{87}). Im 9. u. 10. Jh. wurde das Fest zusätzlich durch eine Oktavfeier hervorgehoben (Petr. Damian. ep. 16 [PL 144, 331]). – Das Gedächtnis der Enthauptung am 29. VIII. geht zurück bis in das 5. Jh. unter dem Titel der Passio, seit dem 7. Jh. am 30. VIII. als Decollatio. Die Einführung des Festes hängt mit einer Partikularfeier der Kirche von Sebaste in Samaria zusammen, wo das J.grab verehrt wurde (Fischer aO.; Auf der Maur aO. 120f). Schon Augustinus hat die Feier der Decollatio in Africa gekannt (serm. 307f [PL 38, 1406/8]), in syrischen, koptischen, neapolitanischen u. mozarabischen Kalendarien ist es verzeichnet (Innitzer 414). Nach Theodoret h. e. 3, 7, 2 (GCS Theodrt. 182) ließ Kaiser Julian J.' Grab öffnen u. seine Gebeine verbrennen (zum Fortleben der Geschichte s. A. Külzer, Stud. zum Chron. Bruxellense: Byzant 61 [1991] 430f). – In der Volksfrömmigkeit hat sich um die J.feste ein reichhaltiges Brauchtum gerankt, zB. das J.feuer, das nichtchristliche Elemente aufnahm u. christliche umdeutete. J. ist die brennende u. leuchtende Lampe (Joh. 5, 35). Von der Sitte des Waschens in Erinnerung an die Wassertaufe spricht Augustinus (serm. 196, 4 [PL 38, 1021]). Johannesschüsseln mit dem Motiv des abgeschlagenen Hauptes fanden seit dem 13. Jh. als Votivgaben an Wallfahrtsorten Verwendung. Verschiedene Personen- u. Berufsgruppen erwählten J. zu ihrem Patron (Mönche, Jungfrauen, Kirchenmusiker), die meisten Baptisterien waren u. sind dem Täufer geweiht. J. wurde im MA zum Patron kirchlicher Ordensgemeinschaften u. Bruderschaften (zB. des Johanniterordens). – Zur Ikonographie E. Weis, Art. J.: LexChristlIkon 7 (1974) 164/90.

IX. Schlußwort. J., eine herausragende Gestalt der jüd. u. christl. Theologie, hat eine bedeutende Vorgeschichte u. eine Nachgeschichte. Das NT u. die christl. Tradition haben sich seiner zustimmend, aber auch extrem ablehnend angenommen. Wer war er? Ein Prophet im Dunkeln? Das aufstrahlende Licht aus der Höhe? Der Priestermessias, oder gar der Stern, der über Jakob aufgeht (Num. 24, 17)? Ein Engel in Menschengestalt (Tert. scorp. 8 [CSEL 20, 161]; adv. Iud. 9 [ebd. 70, 296]; Orig. in Joh. comm. 2, 31 [GCS Orig. 4, 88f]; *Isangelie)? Die bildende Kunst der byz. Kirche (Athos) stellt ihn seit dem 14. Jh. mit Engelflügeln dar (v. Metzsch 124; Innitzer 340_1). Für Glaube u. Frömmigkeit ist er der erste gemeinsame Heilige der Kirche des Ostens u. des Westens.

R. Aus, Water into wine and the beheading of John the Baptist: Brown Judaic Stud. 150 (1988) 39/74. – M. Bachmann, J. bei Lukas: Wort in der Zeit, Festschr. K. H. Rengstorf (1980) 123/55. – K. Backhaus, Die ,Jüngerkreise' des Täufers Johannes = PaderbTheolStud 19 (1990). – L. F. Badia, The Qumran baptism and John the Baptist's baptism (Lanham 1980). – E. Bammel, The Baptist in the early Christian tradition: NTStudies 18 (1971/72) 95/128. – J. Becker, J. u. Jesus v. Nazareth = BiblStud 63 (1972). – C. A. Bernoulli, J. u. die Urgemeinde = Die Kultur des Evangeliums 1 (1918). – O. Betz, ,Was John the Baptist an Essene?': Bible Review 6, 6 (1990) 18/25. – O. Böcher, Aß J. kein Brot (Lk. 7, 33)?: NTStudies 18 (1971/72) 90/2; Art. J.: TRE 16 (1988) 172/81; J. in der ntl. Überlieferung: Rechtfertigung - Realismus - Universalismus in biblischer Sicht, Festschr. A. Köberle (1978) 45/68; Lukas u. J.: StudNTUmw 4 (1979) 27/44; Wasser u. Geist: Verborum veritas, Festschr. G. Stählin (1970) 197/202. – H. Braun, Der Täufer, die Täufertaufe u. die christl. Taufe: ders., Qumran u. das NT 2 (1966) 1/29; Die Täufertaufe u. die qumranischen Waschungen: TheolViat 9 (1963) 1/4. –

S. P. Brock, The Baptist's diet in Syriac sources: OrChrist 54 (1970) 113/24. – E. Dassmann, Sündenvergebung durch Taufe, Buße u. Märtyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit u. Kunst = MünstBeitrTheol 36 (1973). – M. Dibelius, Art. J.: RGG² 3 (1929) 315/19; Die urchristl. Überlieferung von J. = ForschRelLitATNT 15 (1911). – S. v. Dobbeler, Das Gericht u. das Erbarmen Gottes = BonnBiblBeitr 70 (1988). – J. Ernst, J. Interpretation - Geschichte - Wirkungsgeschichte = ZNW Beih. 53 (1989); J. u. Jesus v. Nazareth in historischer Sicht: NTStudies 43 (1997) 161/83; J. Der Lehrer Jesu? (1994). – J. A. Fitzmyer, Qumran. Die Antwort. 101 Fragen zu den Schriften vom Toten Meer (1993). – D. Flusser, The baptism of John and the Dead Sea sect (hebr.): Essays on the Dead Sea scrolls, Gedenkschr. E. L. Sukenik (Jerusalem 1961) 209/39. – A. S. Geyser, The youth of John the Baptist: NovTest 1 (1956) 70/5. – J. Gnilka, Das Martyrium J.' (Mk. 6, 17/29): Orientierung an Jesus, Festschr. J. Schmid (1973) 78/92. – M. Goguel, Au seuil de l'évangile Jean-Baptiste (Paris 1928). – M. Hengel, Nachfolge u. Charisma = ZNW Beih. 34 (1968). – P. Hollenbach, Social aspects of John the Baptizer's preaching mission in the context of Palestinian Judaism: ANRW 2, 19, 1 (1979) 856/75. – T. Holtz, Die Standespredigt J.': Ruf u. Antwort, Festschr. E. Fuchs (1964) 461/74. – G. Howard, The PsClementine writings and Shem-Tob's Hebrew Matthew: NTStudies 40 (1994) 622/8. – J. H. Hughes, Disciples of John the Baptist (Durham 1969); John the Baptist, the forerunner of God himself: NovTest 14 (1972) 191/218. – Th. Innitzer, J. nach der Hl. Schrift u. der Tradition (Wien 1908). – L. E. Keck, John the Baptist in Christianized gnosticism: Initiation = StudHistRel 10 (Leiden 1965) 184/94. – C. H. Kraeling, John the Baptist (New York / London 1951). – S. Krauss, Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen (1902). – H. Lichtenberger, Täufergemeinden u. frühchristliche Täuferpolemik im letzten Drittel des 1. Jh.: ZsTheolKirch 84 (1987) 36/57. – E. Linnemann, Jesus u. der Täufer: Festschr. E. Fuchs (1973) 219/36. – E. Lohmeyer, Zur evangelischen Überlieferung von J.: JournBiblLit 51 (1932) 300/19; Das Urchristentum 1 (1932). – E. Lupieri, Giovanni Battista fra storia e leggenda (Bresica 1988); Viva S. Giovanni: Numen 35 (1988) 79/107. – J. Maier, Jesus v. Nazareth in der talmudischen Überlieferung = ErtrForsch 82 (1978). – W. Manson, John the Baptist: BullRylLibr 36 (1953/54) 395/412. – F.-A. v. Metzsch, J. Seine Geschichte u. seine Darstellung in der Kunst (1989). – W. Michaelis, Täufer - Jesus - Urgemeinde = NtlForsch 2, 3 (1928). – A. Ottilinger, Vorläufer, Vorbild oder Zeuge? Zum Wandel des Täuferbildes im Joh.-Ev. (1991). – J. A. T. Robinson, The baptism of John and the Qumran community: HarvTheolRev 50 (1957) 401/8. – K. Rudolph, Antike Baptisten = SbLeipzig 121, 4 (1981); Die Mandäer 1/2 = ForschRelLitATNT 74/5 (1960/61). – W. Schenk, Gefangenschaft u. Tod des Täufers. Erwägungen zur Chronologie u. ihren Konsequenzen: NTStudies 29 (1983) 453/83. – A. Schlatter, J. (Basel 1956). – R. Schütz, J. = AbhTheolATNT 50 (Zürich / Stuttgart 1969). – H. Schützinger, Die arab. Legende von Nebukadnezar u. J.: Islam 40 (1964/65) 113/41. – Ch. H. H. Scobie, John the Baptist (London 1969). – J. A. Sint, Die Eschatologie des Täufers, die Täufergruppen u. die Polemik der Evangelien: K. Schubert (Hrsg.), Vom Messias zum Christus (1964) 55/163. – H. Stegemann, Die Essener, Qumran, J. u. Jesus (1993). – M. Stowasser, J. im 4. Ev. = ÖsterrBiblStud 12 (Klosterneuburg 1992). – H. Thyen, Art. Ἰωάννης: ExegWbNT 2 (1981) 517/21; Studien zur Sündenvergebung im NT u. seinen atl. u. jüd. Voraussetzungen = ForschRelLitATNT 96 (1970) 131/45. – M. Tilly, Art. J.: T. Bautz (Hrsg.), Biogr.-bibliogr. Kirchenlex. 3 (1992) 575/89 (Lit.); J. u. die Biographie der Propheten. Die synoptische Täuferüberlieferung u. das jüd. Prophetenbild zZt. des Täufers = BeitrWissATNT 17 (1994). – R. Uro, John the Baptist and the Jesus movement. What does Q tell us?: R. A. Piper (Hrsg.), The gospel behind the gospels = NovTest Suppl. 75 (Leiden 1995) 231/57. – D. Vigne, Christ au Jourdain. Le baptême de Jésus dans la tradition judéo-chrétienne = ÉtBibl NS 16 (Paris 1992). – R. L. Webb, John the Baptizer and Prophet = JournStudNT 62 (Sheffield 1991). – G. Widengren (Hrsg.), Der Mandäismus = WdF 167 (1982). – H. Windisch, Die Notiz über Tracht u. Speise des Täufers Johannes u. ihre Entsprechungen in der Jesusüberlieferung: ZNW 32 (1933) 65/87. – W. Wink, John the Baptist in the gospel tradition = SocNTStudies Monogr. Ser. 7 (London / New York 1968).

Josef Ernst.

Johannes Moschos s. Aegypten II: RAC Suppl. 1, 69.

Johannes Philoponos.

A. Leben u. Werk. I. Bis 529. J. Philoponos (um 490/um 570) trug den christl. Namen J. wahrscheinlich von Geburt an. Ursprung u. Bedeutung des Beinamens Philoponos bleiben undeutlich. Die moderne Forschung sieht darin im allgemeinen einen Beweis dafür, daß J. einige Zeit lang den φιλόπονοι angehörte, einer christl. Laienbruderschaft von ,Eifrigen'; diese Annahme ist aber keineswegs sicher (es wäre zu erwägen, ob Philoponos ein sog. signum ist; zu signa als Namensform s. W. Schulze, Graeca Latina, Progr. Göttingen [1901] 3/13). Selbst nannte er sich J. ,Grammaticus' (Simplic. in Aristot. cael. 1, 2f [Comm. in Aristot. Gr. 7, 49, 10f. 71, 7f. 119, 7]). Wahrscheinlich hat er als Grammatiker begonnen u. blieb auch während seiner späteren Laufbahn de iure immer Grammatiklehrer. Um 510 begann er in Alexandria bei dem heidn. Neuplatoniker Ammonios Hermeiu (M. Krause: RAC Suppl. 1, 48) Philosophie zu studieren. Nach dessen Tod (um 520) ist es J. auf die eine oder andere Weise gelungen, als philosophischer Haupterbe seines Lehrers aufzutreten, namentlich als Redaktor dessen neuplatonischer Aristoteles-Kommentare. Aus dieser frühen Periode stammen J.' Kommentare zu Aristoteles' Categoriae, Analytica priora, De generatione et corruptione u. De anima (Comm. in Aristot. Gr. 13, 1/2; 14, 2; 15; zu Frg. eines weiteren, J. zugeschriebenen Kommentars zu Aristot. an. 3, 4/8, De intellectu, s. G. Verbeke [Hrsg.], Jean Philopon commentaire sur le de anima d'Aristote, traduction de G. de Moerbeke [Louvain / Paris 1966]) sowie die 1. Redaktion des Kommentars zur Physik (Comm. in Aristot. Gr. 16/7) u. wahrscheinlich auch der zu den Analytica posteriora (ebd. 13, 3). Das griech. Original von Moerbekes Übersetzung des Kommentars zu De intellectu ist nicht erhalten; über die Echtheit dieser Schrift besteht jedoch kein Zweifel. Dagegen ist die Zuschreibung des erhaltenen griech. Kommentars zu Aristot. an. 3 (Comm. in Aristot. Gr. 15) an J. umstritten. – Logik u. Naturphilosophie bilden gewissermaßen die Schwerpunkte der anfänglichen philosophischen Aktivität des J. (Die Kommentare zu den Analytica spielten eine wichtige Rolle beim Bekanntwerden der Logica nova in der lat. Welt nach 1150; S. Ebbesen, John Philoponus, ,Alexander' and the origins of medieval logic: Sorabji [Hrsg.], Aristotle 448/51.) Während seiner ersten ,philosophischen Periode' hat sich J. auch auf die exakten Wissenschaften verlegt, wie sein Kommentar (ed. R. Hoche 1/3 [1864/67]) zur Introductio arithmetica des Nikomachos v. Gerasa (vgl. K. Th. Schäfer: o. Bd. 4, 867f) u. sein Werk De usu astrolabii zeigen (ed. H. Hase: RhMus 6 [1839] 127/71; Nachdruck u. frz. Übers.: A. Segonds, Jean Philopon, traité de l'astrolabe [Paris 1981]), das vielleicht auch in J.' ,ammonianischer' Zeit entstand (vgl. Joh. Philop. astrol. 1, 8/10 Hase).

II. Ab 529. Im J. 529 (Joh. Philop. c. Procl. 16, 4 [579, 14f Rabe]), als die heidn. platonische *Akademie zu Athen durch Kaiser Justinian geschlossen wird, kommt es in J.' Leben u. Werk zu einem radikalen Bruch. Mit der Veröffentlichung von De aeternitate mundi contra Proclum (ClavisPG 7265; ed. H. Rabe [1899]) schwört der Autor seiner neuplatonischen Vergangenheit ab u. tritt als Vorkämpfer der christl. Weltschöpfungslehre auf u. damit als Gegner der Lehre von der Ewigkeit der Welt. Wahrscheinlich handelt es sich um eine opportunistische Wende, die es J. ermöglichte, bis in die 2. H. der 530er Jahre seine neue, christliche Philosophie in der *Hochschule zu Alexandria zu lehren u. einige seiner früheren, neuplatonischen Aristoteles-Kommentare im Licht des neuen Systems teilweise umzuarbeiten. Aus dieser Periode datieren die bruchstückhaft erhaltenen Traktate Contra Aristotelem (Übers. der Frg.: Ch. Wildberg, Philoponus against Aristotle on the eternity of the world [London 1987]) u. De contingentia mundi (ClavisPG

7274; Ausgabe einer arab. Zusammenfassung: G. Troupeau, Un épitomé arabe du ‚De contingentia mundi‘ de Jean Philopon: Mémorial A. J. Festugière = CahOrient 10 [Genève 1984] 77/88; engl. Übers.: S. Pines, An Arabic summary of a lost work of John Philoponus: IsraelOrientStud 2 [1972] 320/52) sowie auch, wenigstens in ihrer heutigen Form, die Kommentare zu Aristoteles' Analytica posteriora, Physica u. Meteorologica (Comm. in Aristot. Gr. 13, 3; 16f; 14, 1). Aber gegen Ende der 530er Jahre trat J. auf philosophischem Gebiet nicht mehr in Erscheinung, u. der heidn. Neuplatonismus nahm mit Olympiodoros d. J. (Krause aO. 49) seine früheren Rechte in Alexandria wieder ein. – Offenbar hat J. danach einige Zeit lang Stillschweigen bewahrt, bis er, gegen Ende der 540er oder zu Beginn der 550er Jahre, wiederum in neuer Gestalt in den Vordergrund trat, nämlich als Teilnehmer an den damaligen dogmatisch-theologischen Auseinandersetzungen. Diese dritte u. letzte Wandlung steht in Zusammenhang mit dem Thema des 2. (5. Ökumenischen) Konzils v. Kpel iJ. 553. In seinem nur in syrischer Übersetzung vollständig erhaltenen ‚Arbiter‘ (ClavisPG 7260; ed. u. lat. Übers.: A. Šanda, Opuscula monophysitica Ioannis Philoponi [Beirut 1930] 1/48 bzw. 35/88) verteidigt J. die miaphysitische Christologie. J.' Kommentar zum biblischen Schöpfungsbericht (*Hexaemeron) De opificio mundi (ClavisPG 7265; ed. G. Reichardt [1897]) gehört, angesichts der darin enthaltenen Kritik an der dyophysitischen Lehre Theodors v. Mops., in denselben Kontext. Gegen Ende seines Lebens beteiligte sich J. noch an zwei weiteren theologischen Kontroversen. In der bis auf weniges verlorenen Schrift De trinitate / De theologia vJ. 567 (ClavisPG 7268. 7270; Ed. der Frg.: Van Roey, Frg.) verteidigte er eine tritheistische Trinitätslehre. In seiner gleichfalls nur in Frg. erhaltenen Schrift De resurrectione (ClavisPG 7272) schließlich verwirft er den Gedanken, es sei unser irdischer Leib, der am Ende der Zeiten auferstehen wird. – Das Neue an der hier vorgenommenen Einteilung von Leben u. Werk des J. in vier Perioden, eine 1) ‚grammatische‘, 2) neuplatonische, 3) christlich-philosophische u. 4) christlich-theologische, besteht darin, daß a) ein deutlicher Unterschied gemacht wird zwischen den christlich-philosophischen u. den theologischen Arbeiten des Autors u. daß b) in seinem philosophischen Werk ein radikaler Bruch angenommen wird zwischen den vor u. den nach 529 verfaßten Schriften.

B. Philosophie. I. Der Unterschied zwischen dem frühen u. dem späteren Philoponos. Lange galt als communis opinio, daß das ganze philosophische Werk des J., also nicht nur die selbständigen Traktate, sondern auch seine Aristoteles-Kommentare, von christlicher Inspiration zeuge (Évrard, Convictions; Saffrey; Sorabji [Hrsg.], Philoponus). Hauptargument für diese noch von Scholten verteidigte Annahme (vgl. K. Verrycken, Rez. C. Scholten: JbAC [in Vorb.]) war die Datierung des Physik-Kommentars in seiner vorliegenden Form, d. h. unter Einschluß u. a. einiger deutlich gegen die Weltewigkeitslehre gerichteter Passagen (in Aristot. phys. 1, 3. 9; 3, 5; 4, 13 [Comm. in Aristot. Gr. 16, 54, 8/55, 26. 191, 9/192, 2. 428, 23/430, 10. 456, 17/458, 31. 467, 1/468, 7; 17, 761, 34/762, 9]), in das Jahr 517 (ebd. 4, 10 [17, 703, 16f]). Diese Datierung beweise, so meinte man, daß der Autor vom Beginn seines Wirkens an, bereits lange vor Contra Proclum (s. o. Sp. 536f), den heidnisch-neuplatonischen Lehrsatz über die Ewigkeit der Welt bekämpft habe. Daß J. nicht allein in anderen Kommentaren, sondern auch an anderen Stellen sogar des Physik-Kommentars die Ewigkeitslehre verteidigt (zB. 1, 1. 7; 2, 2. 7; 3, 5; 4, 12; exc. Paris. in Aristot. phys. 6, 10; exc. Ven. in Aristot. phys. 6, 7; 8, 6f [ebd. 16, 9, 29f. 15, 29f. 152, 5/7. 237, 3f. 303, 24f. 438, 5f; 17, 747, 1/3. 820, 30/821, 4. 870, 3/8. 893, 6/28. 897, 23/7. 898, 2/4]), wurde dann, soweit man damit schon vertraut war, als eine unvermeidliche Folge der exegetischen Umstände heruntergespielt. – Jüngere Untersuchungen haben jedoch aufgezeigt, daß die Exkurse mit der Bestreitung des Ewigkeitsdogmas im Physik-Kommentar höchstwahrscheinlich erst nach 529 in die ursprüngliche Fassung eingefügt wurden, u. daß J.' Aristoteles-Kommentare in zwei Gruppen aufgeteilt werden müssen. Zur ersten, offenbar vor 529 redigierten u. anschließend nicht nennenswert überarbeiteten Gruppe gehören die Kommentare zu den Categoriae, zu den Analytica priora, zu De generatione et corruptione u. zu De anima. Zusammen mit der 1. Redaktion des Physik-Kommentars, wahrscheinlich der älteren Schicht des Kommentars zu den Analytica posteriora u. vielleicht bestimmten älteren Teilen des Kom-

mentars zu den Meteorologica vertreten sie das, was man die Philosophie des frühen Philoponos nennen kann, eine alexandrinische Variante des heidn. Neuplatonismus. Wahrscheinlich war Contra Proclum J.' erstes gegen die Ewigkeitslehre gerichtetes Werk. Nach 529 hat der Autor dann, vermutlich aus didaktischen Gründen, einen Teil seines früheren exegetischen Materials überarbeitet. So kamen u. a. die 2. Redaktion des Physik-Kommentars, bestimmte gegen die Lehre des Ammonios Hermeiu gerichtete Stücke im Kommentar zu den Analytica posteriora (zB. 1, 3. 12f. 22 [Comm. in Aristot. Gr. 13, 3, 47, 24/48, 11. 158, 7/11. 177, 19/29. 242, 14/243, 25. 258, 26/30. 260, 29/261, 8]) sowie der Kommentar zu den Meteorologica in seiner heutigen Form zustande. Zusammen mit den Traktaten Contra Aristotelem u. De contingentia mundi vertreten sie, was man die Philosophie des späteren Philoponos nennen kann.

II. Die Philosophie des frühen Philoponos. Die Philosophie des frühen Philoponos (vor 529) fällt größtenteils zusammen mit der späteren Philosophie seines Lehrers Ammonios Hermeiu, die man auch im Kommentar des Asklepios v. Tralleis zur aristotelischen Metaphysik dargelegt findet. Es geht hier durchaus um eine alexandrinische Form des Neuplatonismus, die sich sowohl vom vorplotinischen Platonismus als auch vom athenischen Neuplatonismus unterscheidet. Andererseits behält diese Philosophie deutlich heidnischen Charakter u. kann nicht als eine Art Übergangsstadium zwischen dem Neuplatonismus u. der christl. Philosophie des späteren Philoponos betrachtet werden. Das Folgende wird zeigen, daß die Philosophie des Ammonios Hermeiu, u. somit auch die des frühen Philoponos, nicht in dem Maße auf das Christentum vorausdeutet, wie man bisher angenommen hat, u. daß J.' Contra Proclum nicht der logische Höhepunkt des alexandrinischen Neuplatonismus ist, sondern die radikale Zurückweisung desselben.

a. Die neuplatonische Auslegung des Aristoteles. Ein erster charakteristischer Zug der Philosophie des Ammonios Hermeiu u. des frühen Philoponos ist das ständige Bemühen, *Aristoteles mit Platon auf der Grundlage der neuplatonischen Metaphysik zu harmonisieren, woraus u. a. eine neuplatonische Erklärung des Aristoteles resultiert. Inzwischen ist bewiesen, daß Ammonios' berühmte Interpretation des aristotelischen Gottes als causa finalis (‚sinnverleihendes Ziel') u. causa efficiens (‚hervorbringender Ursprung') der Welt (*Gottesvorstellung; vgl. Simplic. in Aristot. cael. 1, 8 [Comm. in Aristot. Gr. 7, 271, 13/21]; in Aristot. phys. 8, 10 [ebd. 10, 1360, 24/1363, 24]; Asclep. in Aristot. metaph. 2, 1; 3, 1 [ebd. 6, 2, 148, 10f. 225, 15/7]) einen Teil dieser neuplatonisierenden Exegese ausmacht u. daß sie, trotz häufig geäußerter gegenteiliger Meinung, nichts zu tun hat mit einem Versuch, Aristoteles zu christianisieren. 1) steht hinter Ammonios' Interpretation die Anschauung von der Ewigkeit der Welt. 2) weist die Zuschreibung einer zweifachen Ursächlichkeit an den aristotelischen Gott deutlich neuplatonische Züge auf: Die causa efficiens vertritt das Moment der πρόοδος, der ewigen Emanation (ebd. 1; 1, 9 [28, 20/2. 103, 3f), die causa finalis das Moment der ἐπιστροφή, das Umwenden der niedrigeren Wirklichkeiten zu ihrem Ursprung (ebd. 1 [28, 23/7]). 3) bringt das Anliegen, aus Aristoteles einen Neuplatoniker zu machen, Ammonios Hermeiu dazu, im aristotelischen Gott zwei Hypostasen zu unterscheiden: Letztlich ist Aristoteles' Gott das neuplatonische Eine (*Hen); aber auf niedrigerem Niveau ist er der demiurgische Intellekt (*Demiurgos). Das bedeutet, daß Ammonios Hermeiu aus Aristoteles einen Anhänger von Platons *Ideenlehre machen muß. – Diese neuplatonische Auslegung des Aristoteles findet sich nicht nur bei Asclep. in Aristot. metaph., sondern auch in den von J. redigierten Kommentaren des Ammonios Hermeiu. Auch der frühe Philoponos schreibt dem aristotelischen Gott die doppelte Ursächlichkeit zu (in Aristot. gen. corr. 1, 3. 6f; 2, 10 [ebd. 14, 2, 50, 1/5. 136, 33/137, 3. 152, 23/153, 2. 297, 15/24]) u. unterscheidet damit implizit zwei Hypostasen in ihm: das Eine u. den göttlichen Intellekt. Er ist davon überzeugt, daß Aristoteles zufolge die Ideen dem demiurgischen Intellekt immanente λόγοι sind (in Aristot. an. 1, 1 [ebd. 15, 37, 19/31]). Diese Harmonisierung des Aristoteles mit Platon basiert auf dem Grundsatz, daß Aristoteles' Kritik an Platon nicht gegen den tatsächlichen Inhalt seiner Philosophie gerichtet sei, sondern nur gegen mögliche Fehldeutungen von Platons authentischer Intention.

b. Die höchsten Prinzipien der Realität. Die Texte lassen keinen Zweifel daran, daß

Ammonios Hermeiu u. der frühe Philoponos Neuplatoniker im Vollsinn des Wortes sind. Wie Plotin unterscheiden sie zwischen dem ersten Prinzip (das Eine oder das Gute; zB. Asclep. in Aristot. metaph. 1, 9; 2, 9; 3, 2 [Comm. in Aristot. Gr. 6, 2, 106, 33/107, 4. 151, 18/32. 249, 3f]; Joh. Philop. in Aristot. phys. 1, 9 [ebd. 16, 187, 6/9]; in Aristot. gen. corr. 2, 10 [ebd. 14, 2, 296, 19/21]; in Aristot. an. 1, 3 [ebd. 15, 119, 22/4]), dem göttlichen Intellekt (zB. ebd. 1, 1. 3 [58, 9. 126, 27]; in Aristot. intell. 51, 6f; 57, 53; 82, 31f Verbeke) u. der Weltseele (zB. in Aristot. an. 1, 3 [Comm. in Aristot. Gr. 15, 137, 29/138, 9]). Die Abhängigkeit aller Realität vom Guten wird begriffen als eine ewige u. notwendige Emanation (in Aristot. cat. 8 [ebd. 13, 1, 145, 8/11]). Das Gute, das alles Sein transzendiert, ist sowohl Ursprung als auch Endziel allen Seins. Dieses höchste Prinzip unterscheidet sich deutlich vom christl. Gott: Es denkt nicht, u. es erschafft ebensowenig ex nihilo; auf dieselbe Weise, wie die Sonne ihr Licht an die Welt geben muß, muß auch das Gute jedem Seienden je nach seinem Status das Sein schenken (ebd. 10 [170, 31/171, 8]; in Aristot. phys. 1, 7 [ebd. 16, 163, 2/12]). Die zweite Hypostase ist der demiurgische Intellekt, der seit Ewigkeit erschafft, indem er die in ihm enthaltenen λόγοι aller Dinge betrachtet (zB. in Aristot. gen. corr. 1, 5 [ebd. 14, 2, 85, 12]; in Aristot. an. 1, 1 [ebd. 15, 38, 14f. 58, 8f]). Zugleich ist dieser Intellekt, auf seiner eigenen Ebene, auch eine finale Ursache des Universums: Die Kreisbewegung der Himmelskörper ist die sinnlich wahrnehmbare Nachahmung des reflexiven Denkens des göttlichen Intellekts (zB. ebd. 1, 1 [56, 21/30]; in Aristot. meteor. 1, 2 [ebd. 14, 1, 12, 24/7]). – Andererseits sprechen Ammonios Hermeiu u. der frühe Philoponos oft über ὁ θεός (zB. Asclep. in Aristot. metaph. 1; 1, 9; 2, 1; 4, 4 [ebd. 6, 2, 28, 6. 41, 31/3. 77, 8/17. 108, 24. 144, 30/2. 147, 32. 309, 11/3]; in Ammon. Philos. metaph. 1, 2 [ebd. 6, 2, 122, 25f]; Joh. Philop. in Aristot. cat. 7 [ebd. 13, 1, 127, 7/9]; in Aristot. an. 2, 4 [ebd. 15, 271, 6/8]); dies darf gleichwohl nicht im theistischen Sinn interpretiert werden: Es geht hier vielmehr um eine pragmatische Verknüpfung der beiden höchsten Hypostasen gemäß den Erfordernissen des Zusammenhangs. – Die Theologie des Ammonios Hermeiu u. des frühen Philoponos ist also von orthodox-neuplatonischer Art. Im Vergleich zu Proklos zeigt sich jedoch eine deutliche Tendenz zur Vereinfachung des Systems: Die Henaden verschwinden, der Demiurg scheint ohne weiteres mit dem göttlichen Intellekt identifiziert zu werden; von Proklos' komplizierter triadischer Systematik bleibt kaum etwas übrig.

c. *Die Struktur der Realität.* Der frühere Philoponos denkt das Seiende von einer hierarchischen Ontologie her, die auf der Kategorie ‚Substanz' (οὐσία) basiert. Die Realität als Ganzes wird als Selbstentfaltung des höchsten Prinzips betrachtet. Typisch für den alexandrinischen Neuplatonismus ist, daß der dynamische Aspekt dieses Prozesses ziemlich in den Hintergrund tritt zugunsten einer statischen Schichtung von aufeinanderfolgenden Seinsebenen, was in gewissem Sinne durch den Einfluß des statischen Weltbildes des Aristoteles zu erklären ist. Die Realität wird als hierarchisch strukturiert gedacht, als ein geschlossenes u. lückenloses Ganzes von Seins- u. besonders von Substantialitätsgraden. Die Kategorie ‚Substanz' trifft sowohl auf die intelligible als auch auf die sinnlich wahrnehmbare Realität zu; dies scheint ebenfalls aristotelisches Erbe zu sein. Die Substanzen werden aufgeteilt in einfache oder rein formale einerseits, aus Form u. Stoff zusammengesetzte andererseits (Ammon. Philos. in Aristot. cat. 5 [Comm. in Aristot. Gr. 4, 4, 35, 18/36, 4]; Joh. Philop. in Aristot. cat. 5 [ebd. 13, 1, 49, 23/51, 21. 67, 7/10]; in Aristot. intell. 22, 21/5 Verb.). Ihre Hierarchie wird bestimmt durch ihren Grad an intelligibler Substanz, also an Aktualität, Aktivität, Einheit u. Identität. Die Relationen zwischen den unterschiedlichen Ebenen von Substantialität werden durch die neuplatonischen Prinzipien der Partizipation, Imitation u. Mediation geregelt. Die Anwendung dieser Prinzipien ist allerdings weit weniger systematisch u. ausgearbeitet als bei Proklos. – Der Aufbau der Wirklichkeit sieht beim frühen Philoponos wie folgt aus: Auf das Eine u. den demiurgischen Intellekt folgt die Ebene der transzendenten Intellekte (τὰ νοητά, αἱ νοηταὶ οὐσίαι, τὰ θεῖα usw.), noch vollständig abgetrennt von der Materie (zB. Ammon. Philos. in Porph. introd. prooem. [Comm. in Aristot. Gr. 4, 3, 10, 16f. 24f]; in Aristot. cat. 2 [ebd. 4, 4, 26, 2]; Joh. Philop. in Aristot. cat. 5 [ebd. 13, 1, 50, 23. 52, 9f]; in Aristot. phys. 1, 2f; 2, 7 [ebd. 16, 22/5. 56, 13f. 301, 11f]; in Aristot. an. 1 prooem.; 1, 1 [ebd. 15, 2, 27f. 3, 11. 24, 22f. 34,

33f. 56, 23f]; in Aristot. intell. 35, 19 Verb.). Die folgende Stufe bilden die menschlichen Vernunftseelen im nicht auf die Erde niedergegangenen Zustand, d. h. vor ihrer Vereinigung mit dem sterblichen Leib u. nach dem Tod. Nach dem frühen Philoponos ist die Vernunftseele ewig mit einem Astralleib verbunden (in Aristot. an. 1 prooem.; 1, 1. 3 [18, 26/31. 49, 4/10. 138, 8f]; in Aristot. intell. 24, 60/5 Verb.). Die Weltseele konkretisiert sich zuallererst in den Seelen der Himmelskörper, die das zentrale Verbindungsglied in der ontologischen Hierarchie bilden. Sie bestehen aus der fünften Substanz (der frühe Philoponos übernimmt ohne Bedenken die diesbezügliche aristotelische Lehre) u. einer Vernunftseele (zB. in Aristot. an. 2, 3 [260, 18/25]). Sie halten die Mitte zwischen den rein intelligiblen u. unbeweglichen Substanzen auf der einen u. den vergänglichen sublunaren Substanzen auf der anderen Seite. Auf der Ebene sublunarer Lebewesen tritt die spezifische Identität an die Stelle der numerischen Identität der Himmelskörper. Die vier sublunaren Elemente (*Elementum), die keine Lebewesen mehr sind, sind als sphärische Ganzheiten eine letzte, materielle Erinnerung an das, was die Substanz ihrem Ursprung nach ist, nämlich ein auf sich selbst bezogener Intellekt. Für den frühen Philoponos gibt es einen Unterschied zwischen dem ersten Stoff u. dem ἄποιον σῶμα, der dreidimensionalen Substanz (Ammon. Philos. in Aristot. cat. 6 [Comm. in Aristot. Gr. 4, 4, 54, 4/9]; Joh. Philop. in Aristot. cat. 5 [ebd. 13, 1, 65, 15/9]; in Aristot. phys. 1, 7 [ebd. 16, 156, 16f]). Diese letzte ist allen hierarchischen Kriterien zufolge das Gegenstück zum demiurgischen Intellekt. Die erste Materie dagegen ist keine Substanz mehr: als Gegenstück zum Einen liegt sie allem Sein zugrunde.

III. Die Philosophie des späteren Philoponos. Als Alternative zum alexandrinischen Neuplatonismus, dem J. 529 abschwört, verteidigt er in Contra Proclum u. den späteren Traktaten eine christl. Philosophie, worin er nicht nur die heidn. Weltewigkeitslehre u. die aristotelische Äthertheorie angreift, sondern aus diesem neuen Standpunkt auch weitere exegetische u. systematische Konsequenzen zieht.

a. Das Ende der Platon-Aristoteles-Harmonisierung. Ein wichtiges Element der Bestreitung der Weltewigkeitslehre durch den späteren Philoponos ist sein Verweis auf die Autorität des Platon, u. zwar besonders seine wörtliche Interpretation der Schöpfungsgeschichte des ‚Timaeus'. Für Ammonios Hermeiu u. den frühen Philoponos war dieser Text offenbar ein nicht wörtlich zu verstehender Mythos. Der spätere Philoponos hingegen findet in Platon einen ‚natürlichen' Verbündeten bei der Verteidigung der christl. Schöpfungslehre: Platon verwerfe nicht nur die Ewigkeit der Welt ‚a parte ante' (c. Procl. 6 [119/242 Rabe]), sondern verteidige auch, so J., eine theistische Gottesvorstellung u. das Geschaffensein der Materie (ebd. 11, 15 [464, 20/465, 21]). Außerdem haben die Ideen für Platon wirkliches Sein (2, 3 [33, 6/22]), eine Position, mit der sich der spätere Philoponos von Ammonios' Interpretation der Ideen als im Denken des platonischen Demiurgen immanenten λόγοι radikal distanziert. So verschwindet zugleich die Grundlage einer Harmonisierung von Platon u. Aristoteles hinsichtlich der Ideenlehre. Aristoteles, so erklärt der spätere Philoponos, weise die Ideenlehre an sich ab u. nicht nur ihre Fehldeutung (ebd. 2, 2 [26, 20/32, 13]; in Aristot. anal. post. 1, 11. 22 [Comm. in Aristot. Gr. 13, 3, 133, 30/134, 2. 242, 14/243, 25]). Dies impliziert, daß der aristotelische Gott nicht mehr als ein Intellekt angesehen wird, der die Ideen denkt, u. demnach auch nicht mehr als die causa efficiens der Welt.

b. Eine christl. Gottes- u. Schöpfungslehre. In Contra Proclum ist die neuplatonische Theologie einer christlich-theistischen Gottesvorstellung gewichen, dessen Kerngedanke die Identität von höchstem Prinzip u. schöpferischem Intellekt ist. Von einer Spekulation über die Trinität Gottes ist in J.' späteren philosophischen Schriften, soweit sie erhalten sind, nichts zu finden. Von entscheidendem Interesse ist nun das Problem der göttlichen Willensfreiheit als Fundament der Kontingenz der Schöpfung. Einerseits will der spätere Philoponos Gott keine Wahlfreiheit (προαίρεσις) zuschreiben, weil dies bedeuten würde, daß Gott, wie der Mensch, auch Böses tun könnte (c. Procl. 16, 1 [567, 5/7 Rabe]). Andererseits verneint J. mit Nachdruck, daß Gottes ewiger Schöpfungswille (βούλησις) die Notwendigkeit des Schöpfungsaktes mit einschließt (ebd. 4, 9; 16, 1 [78, 11/6; 566, 4/6]). Es gelingt ihm aber nicht, das Verhältnis zwischen Kontingenz u.

Nicht-Ewigkeit der Welt einerseits u. Notwendigkeit u. Ewigkeit des göttlichen Schöpfungswillens andererseits hinlänglich zu verdeutlichen. Ist ein einmaliger Schöpfungsakt nicht per definitionem unvereinbar mit Gottes Unveränderlichkeit? J. versucht diesen Schluß zu umgehen, indem er den göttlichen Schöpfungsakt als Aktualisierung eines ewigen kreativen habitus denkt, eine Aktualisierung, die ihm zufolge keine Bewegung ist oder höchstens eine Bewegung auf seiten des Geschaffenen (ebd. 3, 1/7; 4, 3/5. 7 [45, 6/55, 22; 61, 23/66, 27; 71, 20/74, 23]). Die Welt ist zwar ewig ‚a parte ante' im Intellekt des Schöpfers; die Ideen der erschaffenen Dinge sind seit Ewigkeit als λόγοι anwesend in Gottes Denken. Ihrem Wesen nach sind sie aber keine Modelle mehr (2, 3/5 [33, 6/41, 25]). – Dem späteren Philoponos zufolge hat Gott nicht nur den Kosmos u. seine formale Struktur, sondern auch die Materie geschaffen. Die Materie, die jetzt als dreidimensionale Extension definiert wird (11, 3 [412, 15/414, 5]), kann nicht ewig sein u. muß von Gott ex nihilo erschaffen worden sein im ‚Augenblick' der Schöpfung des Kosmos (11, 9/12 [446, 21/458, 26]).

c. Die ‚Verendlichung' von sinnlich wahrnehmbarer u. intelligibler Welt. Um seinen Bruch mit dem Neuplatonismus so spektakulär wie möglich zu bekräftigen, wählte J. das Thema der Ewigkeit der sinnlich wahrnehmbaren Welt. Anscheinend hatte die Argumentation für diesen neuen Standpunkt allerdings auch wichtige Folgen für seine Auffassung von der intelligiblen Welt.

1. Die sinnlich wahrnehmbare Welt. J.' Widerlegung der Ewigkeit der sinnlich wahrnehmbaren Welt umfaßt einerseits eine Anzahl von Argumenten, die die Welt als Ganzes betreffen, andererseits einen besonderen Angriff auf die aristotelische Äthertheorie. Die erste Gruppe kann man unterteilen in Argumente gegen die Ewigkeit der Bewegung, der Zeit u. der Welt als Substanz. In jedem dieser Argumentationskomplexe muß weiterhin ein Unterschied gemacht werden zwischen Widerlegung des Aristoteles, also Beweisen für eine mögliche Endlichkeit von Bewegung, Zeit u. Welt, u. J.' Beweisen der notwendigen Endlichkeit von Bewegung, Zeit u. Welt. Eine zentrale Rolle in dieser letzten Kategorie von Beweisen spielen die Aporien, zu denen die Annahme der Ewigkeit ‚a parte ante' der Welt führt. Aus der aristotelischen Behauptung, daß das aktuell Unendliche nicht bestehen kann, folgert J.: Das Unendliche kann nicht durchlaufen werden (falls die Welt niemals entstanden wäre, hätte es in jedem Augenblick in jeder Gattung eine tatsächlich unendliche Anzahl von Einzelexemplaren gegeben), ihm kann nichts hinzugefügt werden, u. es kann nicht vervielfältigt werden (zB. eine unendliche Anzahl Menschen, Pferde, Hunde usw.; c. Procl. 1, 3; 18, 3 [9, 1/11, 23; 619, 3/620, 7 Rabe]; in Aristot. phys. 3, 5f [Comm. in Aristot. Gr. 16, 428, 23/430, 10. 467, 1/468, 4]; Joh. Philop.: Simplic. in Aristot. phys. 8, 1 [ebd. 10, 1178, 9/19]). Die Welt kann folglich nicht ‚a parte ante' ewig sein u. ebensowenig ‚a parte post', ein Standpunkt, den J. nicht kosmologisch, sondern theologisch begründet: Der Schöpfer besitzt die Fähigkeit, den Kosmos aufzulösen, u. das bedeutet, daß er es irgendwann auch tun muß; sonst besäße er eine Fähigkeit, die nie aktualisiert wird, u. wäre folglich unvollkommen (c. Procl. 4, 14; 6, 5 [98, 16/20; 131, 26/132, 28 Rabe]). Was die Materie anbelangt, geht J. nicht über die Behauptung hinaus, daß Gott sie vernichten kann (Joh. Philop.: Simplic. in Aristot. phys. 8, 1 [Comm. in Aristot. Gr. 10, 1177, 22/6]): Der gegenwärtige Kosmos wird einst einer neuen, ‚göttlicheren' Ordnung der Materie weichen (ebd. [1177, 38/1178, 5]). – Vor allem in Contra Aristotelem (1/5 Wildberg) hat J. die aristotelische Lehre über die fünfte οὐσία bestritten, die besagt, daß die Himmelskörper numerisch ewig seien (Aristot. cael. 1, 2/4, 268b 11/271a 33; meteor. 1, 3, 339a 33/341a 38). Dank Simplikios' Kommentar zu Aristoteles' De caelo läßt sich J.' Argumentation zT. rekonstruieren.

2. Die intelligible Welt. Im System des späteren Philoponos wird die hierarchische Ontologie des früheren Systems verdrängt durch einen Dualismus zwischen dem göttlichen u. dem nichtgöttlichen Sein, zwischen dem Schöpfer u. dem Geschaffenen. Von maßgeblicher Bedeutung ist hierbei J.' neue Auffassung von der causa efficiens (u. mithin auch vom göttlichen Schöpfungsakt): Die Ursache geht immer zeitlich der Wirkung voran (c. Procl. 1, 4. 8; 12, 5 [14, 14/20; 23, 20f; 473, 23/5 Rabe]). Eine ewige Schöpfung, einer der Grundgedanken des jungen Philoponos, wird so unmöglich. In Contra Proclum wendet J. das neue Prinzip explizit lediglich auf die menschliche Vernunftseele an: sie kann nicht

‚a parte ante' ewig sein (9, 6; 12, 2 [336, 1/337, 13; 468, 26/469, 5]). Mit Bezug auf die Himmelsseelen u. die transzendenten Vernunftwesen (die *Engel) hat der Autor vielleicht in seiner Schrift Contra Aristotelem den gleichen Schluß gezogen (Simplic. in Aristot. phys. 8, 1 [Comm. in Aristot. Gr. 10, 1159, 18f]).

C. Theologie. Der ‚Monophysitismus' des späten J. ist nicht ohne weiteres eine logische Folge der christl. Schöpfungslehre, die J. in seiner zweiten philosophischen Periode entwickelt hat. Vielmehr war sein Auftritt auf der theologischen Bühne vor allem die Folge einer äußeren Ursache, nämlich Justinians Beschluß, ein ‚christologisches' Konzil zu veranstalten, das 553 in Kpel stattfand. In diesem Sinn gibt es eine gewisse Parallele zwischen J.' Wende iJ. 529 u. seinem ersten Auftreten als Theologe etwa 20 Jahre später. Andererseits kann man die Trinitätslehre des späten J. als eine weitere Anwendung der Prinzipien seiner Christologie betrachten. Auch in diesem Punkt gibt es folglich eine formale Entsprechung zwischen der Philosophie des späteren Philoponos u. seiner Theologie. Dies alles bedeutet allerdings nicht, daß zwischen den späteren theologischen Lehren des J. u. seiner philosophischen Schöpfungslehre keinerlei Verbindung bestünde. Die Verbindung ist, rückblickend betrachtet, durchaus vorhanden, doch kündigen sich die miaphysitische Christologie u. die tritheistische Gotteslehre nicht schon in Contra Proclum an.

I. Mia-Physis-Christologie. a. Philoponos' christologische Position. In seinem ‚Arbiter' unterscheidet J. im Hinblick auf die Inkarnation vier mögliche Standpunkte, zwei extreme u. zwei gemäßigte. Die eine extreme Position geht in Christus von einer vollständigen Vermischung der göttlichen u. der menschlichen Natur aus (‚Realmonophysitismus'). Das andere Extrem, die Annahme einer losen Verbindung zwischen den beiden Naturen Christi, wird von J. selbst mit Nestorios in Verbindung gebracht. Vermittelnd zwischen beiden stehen der gemäßigte Dyophysitismus (das Chalcedonense) u. J.' eigene Position, ein gemäßigter ‚Monophysitismus' (‚Mia-Physis-Christologie'; vgl. Joh. Philop. arbitr. 2 Šanda). Er ist deswegen gemäßigt, weil J., gleich Severus v. Ant., nachdrücklich betont, daß der Unterschied zwischen den beiden Naturen in Christus nicht verschwindet (*Gottmensch III). Die Argumentation des ‚Arbiter' ist in der Tat darauf ausgerichtet, einen Ausgleich zwischen dem extremen Monophysitismus einerseits u. der Chalkedonischen Formel (‚eine Person, zwei Naturen') andererseits zu finden. In dem Werk Tomi quattuor contra synodum quartam (geschrieben bald nach 553), von dem Auszüge auf Syrisch erhalten sind (ClavisPG 7271), hat J. seine Haltung dem Dyophysitismus gegenüber verschärft: Die Anhänger des Chalcedonense werden jetzt beschuldigt, letztlich Nestorianer zu sein. Darüber hinaus ist J. davon überzeugt, daß das 2. Konzil v. Kpel, auch wenn es weiterhin eine einzige Natur in Christus abweist, eigentlich eine Verurteilung von Chalkedon bedeute.

b. Die eine zusammengesetzte Natur Christi. Das gemeinsame Fundament von gemäßigtem Dyophysitismus u. gemäßigtem ‚Monophysitismus' ist J. zufolge dieses: ‚Der Sohn, das eingeborene Wort des Vaters, … wesensgleich mit seinem Erzeuger', ist in der Inkarnation vollkommen Mensch geworden. Ohne daß seine Göttlichkeit eine Veränderung erfahren hat, hat sich das Wort mit einer menschlichen Vernunftseele u. einem menschlichen Körper zu einer einzigen Hypostase vereinigt, wie sich im Fall des Menschen die Vernunftseele mit dem Körper zu einem Menschen vereinigt hat (arbitr. 3 Šanda). Die Frage ist nun: Hat Christus nach dieser Vereinigung eine einzige zusammengesetzte Natur oder behält er zwei Naturen? J. spricht sich für die μία φύσις σύνθετος aus. Der Begriff Natur, so der Autor, verweist entweder auf die allgemeinen Wesen oder auf ihre einmalige individuelle Verwirklichung (ebd. 22; zur Übernahme der aristotelischen Unterscheidung von erster u. zweiter οὐσία durch J. s. auch J. Hammerstaedt, Art. Hypostasis: o. Bd. 16, 1033f). In Christus werden individuelle Verwirklichungen der allgemeinen οὐσίαι oder Naturen ‚Göttlichkeit' (nämlich der λόγος) u. ‚Menschlichkeit' (nämlich Seele-Körper Christi) vereinigt zu einer einzigen individuellen Natur. Das compositum ‚Christus' ist eine einzige Natur, in der die göttliche Hypostase des Wortes sich in einer menschlichen Hypostase zu einer einzigen neuen, zusammengesetzten Hypostase inkarniert. Der Begriff Hypostase fällt hier zusammen mit dem Begriff (individuelle) Natur (φύσις) u. ist in diesem Fall synonym mit Person (πρόσωπον; arbitr. 21/6

Šanda). Der Name Christus u. die Definition Christi betreffen eine zusammengesetzte Natur (ebd. 15, 20). Man kann von Christus sagen, daß er aus zwei Naturen besteht (wie der Mensch aus Körper u. Seele besteht), aber nicht, daß er in zwei Naturen besteht oder zwei Naturen ist (ebd. 45/7). Die Vereinigung von Göttlichkeit u. Menschlichkeit in Christus ist eine Zusammensetzung, die die Mitte hält zwischen völliger Verschmelzung u. Dualität. Beide Komponenten behalten ihre besonderen Eigenschaften, können jedoch selbst in der Vereinigung nur gedanklich voneinander getrennt werden, weil sie einander durchdringen. J. vergleicht diese Einheit mit der von Seele u. Körper im Menschen oder mit der von Licht u. Luft in der vom Licht durchdrungenen Luft. Bei einer völligen Vermischung hingegen, wie der von Wein u. Wasser, verlieren die Komponenten zT. ihre eigene οὐσία (ebd. 36/40).

c. Ablehnung des Dyophysitismus. J. setzt seinen Standpunkt (Vereinigung der beiden Naturen in Christus zu einer einzigen Natur) ausdrücklich ab gegen den Dyophysitismus des Konzils v. Chalkedon (eine Hypostase, zwei Naturen) u. a fortiori gegen den Nestorianismus (keine hypostatische, sondern lediglich eine akzidentelle Einheit zwischen den beiden Naturen). Einige seiner Argumente in diesem Zusammenhang sind folgende: Wenn der Name Christus die Bezeichnung zweier Naturen ist, dann geht es entweder um zwei gesonderte Naturen oder um beide zusammen. Im ersten Fall handelt es sich numerisch um zwei Christoi; der zweite Fall ist nur möglich, wenn beide Naturen eine einzige Natur geformt haben (arbitr. 9f Šanda). Wenn Christus übrigens, so fügt J. hinzu, zwei Naturen hätte, dann wären diese Naturen in ihm nicht vereinigt, sondern gerade noch mehr voneinander getrennt als Einzelwesen derselben Art. Was vereinigt ist, ist nicht getrennt u. beinhaltet folglich keine Zweiheit (ebd. 17). Selbst das Voraussetzen von zwei Naturen in einer Hypostase führt zu unüberwindbaren Problemen: Eine derartige asymmetrische Formel geht in der Tat an der Identität von individueller Natur u. Hypostase vorbei (ebd. 28).

II. Tritheistische Gotteslehre. a. Schöpfungslehre - ‚Monophysitismus' - Tritheismus. Aus Anlaß seiner christologischen Stellungnahme formuliert J. schon im ‚Arbiter' an verschiedenen Stellen die Position, die Ausgangspunkt seines Tritheismus werden sollte: In Christus inkarniert sich nicht die allgemeine Natur ‚Göttlichkeit', die den drei Personen der Dreifaltigkeit gemeinsam ist, sondern nur eine der drei göttlichen Hypostasen, nämlich der λόγος. Die eine göttliche Natur, so heißt es, ist nichts anderes als die allgemeine οὐσία der drei göttlichen Personen an u. für sich u. begrifflich von den individuellen Hypostasen unterschieden; lediglich in den Hypostasen (zB. Petrus, Paulus) besitzt das Allgemeine (zB. Mensch) Realität (arbitr. 23/5 Šanda). Dieser letzte Zusatz macht deutlich, daß wir es hier nicht mit einem Konzeptualismus zu tun haben; denn die Realität der universalia in rebus wird noch bestätigt. Soviel ist aber sicher, daß hiermit die Realität der universalia ante res verneint wird. Der frühe Philoponos hatte die Realität (nicht die Subsistenz) der universalia ante res im demiurgischen νοῦς angenommen u. diese neuplatonische Version der Ideenlehre auch bei Aristoteles wiedergefunden (s. o. Sp. 539f). Der spätere Philoponos weist die Harmonisierung von Platon u. Aristoteles mit Bezug auf die Ideen radikal ab (s. o. Sp. 543f). Eine derartige Harmonisierung sollte in der Tat die historische Legitimierung von J.' eigenem Neuplatonismus bezwecken u. stand folglich im Widerspruch zur Neuorientierung seines Denkens ab 529. J.' eigener Standpunkt hinsichtlich der Ideen in Contra Proclum kann als erster Schritt in die Richtung seiner späteren Verwerfung der universalia ante res betrachtet werden. Einerseits hält J. an der Lehre von den demiurgischen λόγοι fest, aber andererseits scheint es einige Bedenken zu geben, diese λόγοι ohne weiteres als τὰ πρὸ τῶν πολλῶν γένη καὶ εἴδη aufzufassen, wie der frühe Philoponos es tat. Es fällt auf, daß der spätere Philoponos es vermeidet, in eigenem Namen über demiurgische εἴδη zu sprechen, u. vagen Ausdrükken wie τινὲς δημιουργικοὶ λόγοι καὶ νοήσεις, νοήσεις τινές den Vorzug gibt (c. Procl. 2, 5; 4, 9 [36, 17/20; 37, 1f; 41, 17f; 76, 26/8 Rabe]), wahrscheinlich mit der Absicht, ein rein universalistisches Verständnis von Vorsehung zu umgehen. J.' späterer ‚Monophysitismus' u. Tritheismus konnten an diese sich von dem alexandrinischen Neuplatonismus distanzierende Sicht der Ideen anschließen.

b. Die Dreifaltigkeit. In De trinitate (veröffentlicht 567) hat J. den schon in seiner

Mia-Physis-Christologie implizierten tritheistischen Ansatz ausgearbeitet zu einer Verteidigung des Tritheismus des Syrers Johannes aus Apameia (gest. um 560), was ein kirchliches Anathem gegen ihn zur Folge hatte. Auf der Linie des aristotelischen gemäßigten Realismus leugnet J., daß die allgemeine göttliche Natur als solche real ist. Real bestehen allein die drei göttlichen Hypostasen, so daß man nicht mehr von einer numerischen Einheit Gottes sprechen kann. Der Universalie ‚Gott' dennoch Realität zuzugestehen bedeutet aber, entweder die Realität der Hypostasen zu leugnen oder vier göttliche Hypostasen vorauszusetzen. J. schließt hieraus, daß die allgemeine göttliche Natur allein in unserem Denken als allgemein u. numerisch Eines gegenwärtig ist. Außerhalb unseres Denkens besteht das Allgemeine nur individualisiert u. folglich geteilt u. zählbar, in Vater, Sohn u. Geist. Es gibt demnach drei göttliche Substanzen, die jede für sich Gott genannt werden müssen, die jedoch auch untereinander wesensgleich sind, d. h. eine gemeinsame Natur haben. Hierdurch unterscheidet sich der Tritheismus vom heidn. Polytheismus u. vom Arianismus. Die drei Hypostasen besitzen aber in ihrer gemeinsamen göttlichen Natur nicht eine spezifische, sondern eine generische Einheit (denn die allgemeine Natur ‚Gott' ist selbst keine species eines höheren genus), was bedeutet, daß jede göttliche Person zugleich individuell u. spezifisch verschieden ist von den beiden anderen (Martin, Controverse 175/83; Hainthaler 136f; Van Roey, Fragments 148/63).

III. Auferstehungslehre. In seinen letzten Werken (s. o. Sp. 537f) hat J. die Position verteidigt, daß der Mensch mit einem neuen u. göttlicheren Leib auferstehen werde. Wie der sterbliche Leib Christi bei seiner Auferstehung ersetzt wurde durch einen unvergänglichen Leib, so wird unser Auferstehungsleib sowohl spezifisch (in Form) als auch numerisch (in Materie) verschieden sein von unserem heutigen Leib. Die Auferstehung wird die Vereinigung unserer unsterblichen Vernunftseele mit einem unvergänglichen Leib sein. Die Welt als Ganzes wird, nach dem Vergehen dieses Kosmos, umgeformt zu einem neuen, göttlicheren Kosmos (Sorabji, Rejection 32f; Hainthaler 141/4).

A. ABEL, La légende de Jean Philopon chez les Arabes: Acta Orientalia Belgica = CollCorrespOrient 10 (Bruxelles 1966) 251/80. – H. J. BLUMENTHAL, John Philoponus, Alexandrian Platonist?: Hermes 114 (1986) 314/35; John Philoponus and Stephanus of Alexandria. Two neoplatonic Christian commentators on Aristotle?: D. J. O'Meara (Hrsg.), Neoplatonism and Christian thought (Albany 1982) 54/63. 244/6. – W. BÖHM, J. Philoponos, Grammatikos v. Alex. (6. Jh. nC.). Christliche Naturwissenschaft im Ausklang der Antike, Vorläufer der modernen Physik, Wissenschaft u. Bibel. Ausgewählte Schriften, übers., eingeleitet u. kommentiert (1967). – H. A. DAVIDSON, John Philoponus as a source of medieval Islamic and Jewish proofs of creation: JournAmOrientSoc 89 (1969) 357/91. – P. DUHEM, Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic 1/2 (Paris 1913/14). – E. ÉVRARD, Les convictions religieuses de Jean Philopon et la date de son Commentaire aux ‚Météorologiques': BullAcadBelgique 5, 39 (1953) 299/357; L'école d'Olympiodore et la composition du ‚Commentaire à la Physique' de Jean Philopon, Diss. Liège (1957). – G. FURLANI, Unità e dualità di natura secondo Giovanni il Filopono: Bessarione 27 (1923) 45/65. – A. GUDEMAN / W. KROLL, Art. Ioannes nr. 21 (Ioannes Philoponus): PW 9, 2 (1916) 1764/95. – TH. HAINTHALER, J. Philoponus, Philosoph u. Theologe in Alexandria: A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche 2, 4 (1990) 109/49. – TH. HERMANN, J. Philoponus als Monophysit: ZNW 29 (1930) 209/64. – G. A. LUCCHETTA, Aristotelismo e cristianesimo in Giovanni Filopono: StudPatav 25 (1978) 573/93; Una fisica senza matematica. Democrito, Aristotele, Filopono = Pubbl. di Verifiche 4 (Trento 1978). – L. S. B. MACCOULL, The monophysite angelology of Philoponus: Byzant 65 (1995) 388/95. – M. MAHDI, Alfarabi against Philoponus: JournNearEastStud 26 (1967) 233/60. – H. MARTIN, La controverse trithéite dans l'empire byzantin au 6e s., Diss. Louvain (1954); Jean Philopon et la controverse trithéite du 6e s.: StudPatr 5, 3 = TU 80 (1962) 519/25. – H. D. SAFFREY, Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'école d'Alexandrie au 6e s.: RevÉtGr 67 (1954) 396/410. – S. SAMBURSKY, The physical world of late antiquity (London 1962) 154/75. – B. SCHLEISSHEIMER, Zum Problem Glauben u. Wissenschaft im 6. Jh.: Polychordia, Festschr. F. Dölger 2 = ByzForsch 2 (Amsterdam 1967) 318/44. – C. SCHOLTEN, Antike Naturphilosophie u. christliche Kosmologie in der Schrift ‚De opificio mundi' des J. Philoponos = PTS 45 (1996). – R. R. K. SORABJI, Art. J. Philoponus: TRE 17 (1988) 144/50 (Lit.). – R. R. K. SORABJI (Hrsg.), Aristotle transformed. The ancient commentators and their influence (London 1990); Philoponus and the rejection of Aristotelian science (ebd. 1987). – A. VAN ROEY, Les fragments trithéites de Jean Philopon:

OrientLovPer 11 (1980) 135/63; Un traité cononite contre la doctrine de Jean Philopon sur la résurrection: Ἀντίδωρον, Festschr. M. Geerard 1 (Wetteren 1984) 123/39. – K. VERRYCKEN, The development of Philoponus' thought and its chronology: Sorabji (Hrsg.), Aristotle 233/74; God en wereld in de wijsbegeerte van Ioannes Philoponus, Diss. Leuven (1985); The metaphysics of Ammonius son of Hermeias: Sorabji (Hrsg.), Aristotle 199/231; De vroegere Philoponus. Een studie van het Alexandrijnse neoplatonisme = VerhandKoninglAcadWetensLetteren 153 (Brussel 1994); La psychogonie platonicienne dans l'œuvre de Philopon: RevScPhilosThéol 75 (1991) 211/34. – W. WIELAND, Die Ewigkeit der Welt (Der Streit zwischen J. u. Simplicius): Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken, Festschr. H.-G. Gadamer (1960) 291/316. – C. WILDBERG, John Philoponus' criticism of Aristotle's theory of ether = Peripatoi 16 (Berlin 1988). – M. WOLFF, Fallgesetz u. Massebegriff. Zwei wissenschaftshistorische Untersuchungen zur Kosmologie des J. Philoponus = QuellStudPhilos 2 (1971); Geschichte der Impetustheorie. Untersuchungen zum Ursprung der klass. Mechanik (1978).

Koenraad Verrycken
(Übers. Norbert M. Borengässer).

Johannes von Alexandrien s. Aegypten II: RAC Suppl. 1, 80.

Johannes von Biclarum s. Hispania II: o. Bd. 15, 678.

Johannes von Ephesus.

Mönch, Missionar, Kirchenführer u. Schriftsteller des 6. Jh., auch bekannt als J. v. Asia u. J. v. Amida.

A. Leben u. Werke. I. Leben. (Hauptquelle bilden verstreute Angaben in J.' eigenen Werken; zur Chronologie s. Djakonov 4/165; vgl. E. W. Brooks, Introduction: PO 17 [1923] III/XV; Honigmann 207/15; D. Stiernon: DictSpir 8 [1974] 484/6; van Ginkel 27/37.) J. wurde um 507 in der Ingilene, nördlich von Amida, der Metropolis v. Mesopotamia, geboren. Von todbringender Erbkrankheit heilte ihn wunderbar der Stylit Maron im nahen Kloster zu Ar'a Rabtha u. nahm den Vierjährigen in seinen Schülerkreis auf (Joh. Eph. vit. beat. orient. 4 [PO 17, 59/64]). Nach Marons Tod (um 522) trat J. in die Mönchsgemeinschaft des Joh. 'Urṭāyā ein (ebd. 4 [84]; 35 [18, 608f]), die wegen Ablehnung des Chalcedonense das heimatliche Amida mehrfach verlassen mußte. Bis in die frühen 540er Jahre begleitete J. die exilierten Amidenser, besuchte in ruhigeren Zeiten verschiedene Klöster u. berühmte Asketen. Seine Reisen führten ihn durch den gesamten byz. Osten bis nach Ägypten u. Kpel. 529 wurde J. durch Joh. v. Tellā-Konstantina, Parteigänger des Severos v. Ant., zum Diakon geweiht (ebd. 24 [18, 516/22]). Um 540 gelangte er nach Kpel u. schloß sich dort den von Kaiserin Theodora beschützten Antichalkedoniern um den seit 536 in/bei Kpel residierenden Patriarchen Theodosios v. Alex. an. Ab 542 leitete J. eine Missionskampagne unter Heiden u. Häretikern Kleinasiens (s. u. Sp. 562) u. führte in der Folge den Beinamen ‚Heidenvorsteher u. Götzenstürmer' (Joh. Eph. h. e. 3, 2, 4 [CSCO 106/Syr. 55, 41]). Während dieser Mission, wahrscheinlich iJ. 558, weihte ihn der Chalkedongegner Jakob Baradai (gest. 578) zum Erzbischof v. Ephesus, Metropolis v. Asia (Joh. Eph. vit. beat. orient. 50 [PO 19, 157]). Dort hielt sich J. jedoch nie länger auf; Hauptstätte seines Wirkens blieb Kpel. Hier stand er bis zur Enteignung iJ. 571 dem ‚Kloster der Syrer', einer Stiftung des Kammerherrn Kallinikos im Kpler Villenviertel Sykai, als Abt vor (ebd. 36. 38 [18, 624f. 644]; vgl. h. e. 3, 2, 41 [aO. 78f]). In Kpel verfaßte er 566/68 die ‚Leben der Östl. Heiligen' u. um 567/70 die Teile I u. II seiner ‚Kirchengeschichte' (s. unten). Nach Theodosios' Tod iJ. 566 wurde J. anerkannter Leiter der Kpler Theodosianer-Gemeinde u. führender Sprecher ihrer Sache beim Kaiserhof sowie gegenüber auswärtigen Gruppen der Chalkedongegner. In deren Flügelkämpfen ergriff er Partei gegen Julianisten u. Tritheisten (*Joh. Philoponos). Nach dem Bruch der ephemeren Communio mit den Chalkedoniern iJ. 571 wurde J. unter den Kpler Patriarchen Joh. III Scholastikos (gest. 577) u. Eutychios (577/82) zeitweise in Kpel gefan-

gengesetzt, zeitweise auf eine der Prinzeninseln verbannt. 580 nahm er in Kpel am erfolglosen Einigungskonzil von Jakobiten, Pauliten u. Alexandrinern unter Vorsitz des christl. Ghassanidenfürsten Abū Karib al-Mundir b. al-Ḥāriṯ (Φλάβιος 'Αλαμούνδαρος) teil (h. e. 3, 3, 39f [aO. 163/6]). Weithin zur Zeit der Verfolgung erarbeitete J. Teil III seiner ‚Kirchengeschichte' (s. unten), entschuldigt dessen redaktionelle Schwächen mit den widrigen Umständen (ebd. 3, 2, 50 [84f]). J. starb wahrscheinlich iJ. 589 (Allen 251/4), nach Michael d. Gr. im Gefängnis zu Chalkedon; doch sollen ihn Gegner wie Anhänger des Chalcedonense gemeinsam zu Grabe geleitet haben (chron. 10, 15 [2, 336f Chabot]).

II. Werke. Als Schriftsteller bediente sich J. durchgängig der syr. Sprache. Trotz mancher Verluste ist sein literarisches Œuvre im wesentlichen bekannt.

a. De beatis orientalibus. (PO 17, 1/306; 18, 513/698; 19, 153/285 Brooks; vgl. Harvey, Asceticism [mit Lit.]; van Ginkel 39/44.) Nahezu vollständig erhalten sind die 566/68 in Kpel entstandenen ‚Leben der Östl. Heiligen', eine hagiographische Sammlung von 58 Geschichten zeitgenössischer, dem Autor meist persönlich bekannter Asketen (-gemeinschaften) aus Mesopotamien u. Syrien, deren religiöses Leben J. für besonders erbaulich hielt. Daneben treten führende Bischöfe der antichalkedonischen Bewegung, wie Severos v. Ant., Joh. v. Tellā u. Jakob Baradai, auf. Schauplätze des Geschehens sind Mesopotamia, bes. Amida sowie Kleinasien, Ägypten u. die Kaiserstadt Kpel.

b. Historia ecclesiastica. (Van Ginkel [mit Lit.].) J.' ‚Kirchengeschichte' in drei Teilen (zu je sechs Büchern) ist eine der wichtigsten Quellen für die Geschichte des christl. Ostens im 6. Jh. Teil I u. II bilden das urprüngliche, in den ersten Jahren Kaiser Justinos' II veröffentlichte Werk, Teil III einen eigenständigen, bis ca. 588/89 erarbeiteten Nachtrag (ebd. 25). Der 1. Teil behandelte, gestützt auf *Eusebius v. Caes. u. vermutlich Theodoros Anagnostes (GCS 53), die Periode von Caesar bis zum Tod Kaiser Theodosius' II, der 2. Teil, Joh. Malalas u. kirchlichen Quellen folgend, die Zeit bis 571, der 3. Teil die anschließenden Jahre bis 588/89 (Allen 251/4). Teil I ist bis auf einige wenige Zitate in der ‚Chronik' Michaels d. Gr. verloren (fragmenta: CSCO 104/Syr. 53, 402/20). Aus Teil II zitieren ausführlich die Chronik v. Zūqnīn (Kloster bei Amida) des PsDionysios v. Tel-Mahre (CSCO 104. 507/Syr. 53. 213) sowie Michael d. Gr. u. die anonyme syr. Chronik des 13. Jh. aus Edessa (Übersicht: van Ginkel 228/35); daneben liegen einzelne Auszüge des Originals vor (ed. J. P. N. Land, Anecdota Syriaca 2 [Ludg. Bat. 1868] 289/330. 385/92; lat. Übers. W. J. van Douwen / J. P. N. Land: Verhand. der Koningl. Akad. vam Wetenschappen 18 [1889] 217/43; vgl. F. Nau: RevOrChr 2 [1897] 41/68. 455/93; W. Witakowski, Sources of Ps-Dionysius for the 3rd part of his ‚Chronicle': OrientSuec 40 [1991] 252/75). Nahezu vollständig erhalten ist nur der auf persönlichen Erfahrungen u. zugegangenen Berichten beruhende Teil III (CSCO 105f/Syr. 54f Brooks; dt. Übers. J. M. Schönfelder, Die Kirchen-Geschichte des J. [1862]). Verlorene Partien lassen sich inhaltlich auf Grund der Chroniken Michaels u. des Edessener Anonymus rekonstruieren (vgl. van Ginkel 237/40).

c. Anderes. Zwei ältere historische Schriften J.' über 1) die Verfolgung der Chalkedongegner unter Justinos I u. Justinian (Joh. Eph. vit. beat. orient. 35 [PO 18, 607]; h. e. 2: PsDion. Telmahr. chron. zJ. 525/26, 8 [CSCO 507/Syr. 213, 28]) u. 2) die Große Pest vJ. 542/44 (Brooks aO. [o. Sp. 553] VI; vgl. Witakowski aO. 265) sind als eigenständige Werke nicht erhalten, jedoch möglicherweise in J.' ‚Kirchengeschichte' eingegangen. Verloren ist der Bericht über die letztlich gescheiterten Unionsverhandlungen zwischen Chalkedonanhängern u. -gegnern in den 570er Jahren, die zur Einigungsformel vJ. 571 führten (Brooks aO. VI), ebenso eine mögliche Abhandlung über J.' Missionstätigkeit in Kleinasien (Michael. Syr. chron. 9, 24 [2, 208]). Zu unrecht zugeschrieben wird J. die zwischen 628 u. 741 entstandene Vita Jacobi Baradaei extensior (PO 19, 228/68).

B. Der Schriftsteller. I. Kulturelle Einflüsse. Die intellektuellen Traditionen, die J.' Schriften beeinflußten oder innerhalb ihrer als Spannungen sichtbar werden, treten weniger als Auseinandersetzung zwischen Heiden- u. Christentum in Erscheinung denn als kreative Spannung zwischen christlich-griechischen u. christlich-syrischen literarischen Überlieferungen. Der Synkretismus von griechischer u. syrischer Kultur erreichte zZt. des J. seinen Höhepunkt; sein Werk belegt, daß beider Austausch das kulturelle Le-

ben des 6. Jh. vielfältig beeinflußte. J. war ein sehr eigenwilliger Autor, desinteressiert an der Kunst des Schreibens, hingegen leidenschaftlich bemüht, die Geschichte des ‚wahren' Christentums zu erzählen sowie die Geschichten jener, die ihr Leben dem Erhalt dieses Erbes widmeten. ‚Viten' u. ‚Kirchengeschichte' lassen J.' Belesenheit in der hagiographischen u. kirchengeschichtlichen Literatur sowohl der syrischen als auch der griech. Sprache erkennen. Seine Zweisprachigkeit offenbart sich in einem ausgefeilten literarischen Stil. Griechische Wörter u. Wendungen begegnen häufig; auch J.' Syntax ist mehr griechisch denn syrisch (ablesbar an gehäuften Partizipialkonstruktionen). Tatsächlich muß J. fließend Griechisch gesprochen haben. Andernfalls hätte er nicht vertrauten Umgang mit Angehörigen des Kaiserhofs pflegen u. seine Mission in Kleinasien nicht erfolgreich durchführen können. Auf Reisen dürften ihm auch reiche Bestände griechischer Bibliotheken zugänglich gewesen sein. Dennoch fehlt jeder Hinweis darauf, daß J.' seinen Werken, außer den Regeln der gewählten Gattung, bestimmte Vorbilder zugrundegelegt hätte. Er blieb immer ein sorgloser Schreiber, u. die äußeren Umstände, unter denen er seine ‚Kirchengeschichte' vollendete, verstärkten diese Tendenz. Ganz fehlt ihm die methodische Disziplin anderer syr. Historiker dieser Epoche (PsJosua Stylites [ed. W. Wright (Cambridge 1882)]; PsZacharias Rhetor [CSCO 83f. 87f]), die sich um genaue Angaben (Daten, Preise) bemühen u. Dokumente wörtlich anführen. In bestimmten Partien seiner ‚Kirchengeschichte' folgt J. offenbar Joh. Malalas, doch zitiert er nur ein theologisches Dokument, das Henotikon Justinos' II (h. e. 3, 1, 19f [aO. 16/8]). Anderseits bildet J.' ‚Kirchengeschichte' ein beachtliches Gegengewicht gegen die kaiserzentrierten Kirchen- u. Weltgeschichten der Chalkedonanhänger, zB. J.' griechischsprachiger Zeitgenossen Prokopios, Agathias u. Evagrios Scholastikos. Diese sind viel stärker literarisch geprägt als J.' ‚Kirchengeschichte', die, trotz mancher Ungenauigkeiten, ein unverfälschteres Bild des Zustands u. der Ereignisse seiner Zeit bietet. Auch J.' ‚Leben' zeigen Ähnlichkeit mit anderen hagiographischen Sammelwerken, bes. mit Palladios' Lausiakon u. Theodorets Mönchsgeschichte. Während aber Thomas v. Marga (9. Jh.) mit seinem ‚Buch der (Kloster-) Vorsteher' (ed. E. A. Wallis Budge [London 1893]) Palladios nachahmt, die Historia Lausiaca wiederholt zitiert u. seine Geschichten nach denen älterer griech. Autoren modelliert, nennt oder befolgt J. kein bestimmtes Vorbild anderer griech. oder syr. Hagiographen. Stilistisch zeigt J.' offensichtliche Zweisprachigkeit eher kulturelle Entstehungsbedingungen denn literarische Absicht an. Zu seiner Zeit war das Syrische von seinem Niedergang unter arabisch-islamischer Herrschaft noch weit entfernt. J. läßt erkennen, daß Syrer ihre Bildung nicht unbedingt griechischer Erziehung verdankten (vit. beat. orient. 1. 5. 16 [PO 17, 15f. 89f. 246]; 24 [18, 521]; 58 [19, 206/27]), daß man sich in Dörfern wie Städten um eine Erziehung der Kinder in syrischer Sprache bemühte, zumindest in der grundlegenden Bibellektüre u. besonders bei Kandidaten des Mönchtums (ebd. 1. 5. 16 [17, 16f. 89f. 246]). Zweisprachigkeit war jedoch Angelegenheit der Nichtgriechen; Übersetzungen wurden durchgängig von Syrischsprachigen vorgenommen. J. berichtet von der Zufriedenheit Amidenser Asketen in Ägypten, einen der Ihren zu treffen: Sie ‚sahen, daß er ein gebildeter Mann war u. ihre Sprache sprach' (ebd. 13 [17, 190]). So verrät J.' sprachlich hybrider Stil den Kontext seines Wirkens, eine kulturelle Synthese, die kennzeichnend ist für den christl. Osten der Spätantike. J. geht es auch nicht darum, syrische Werke im Gewand griechischer Literaturgattungen abzufassen. Er benutzt die literarischen Formen seiner Kultur in ihrer ganzen Breite. Zugleich bedeutet J.' schriftstellerisches Wirken in syrischer Sprache, daß er sein Publikum vor allem im nichtchalkedonisch gesinnten syrischsprachigen Osten des byz. Reiches suchte. Sein Ziel war es demnach nicht, den Miaphysitismus vor einem breiteren Publikum zu verteidigen oder darzulegen. Solches entsprach weder dem politischen Klima seiner Zeit noch den aktuellen Interessen der Chalkedongegner.

II. Monastische Hagiographie. Das 6. Jh. war eine Blütezeit des syr. Mönchtums. J.' ‚Viten' bilden eine Hauptquelle für das Verständnis dieser Bewegung u. ihrer Entwicklung. Doch duldet J.' Aufmerksamkeit gegenüber zeitgenössischen Ereignissen keine vollständige Trennung von Hagio- u. Historiographie. Er kann nicht umhin, in seinen Mönchsgeschichten zu erzählen von Hun-

gersnöten u. Epidemien, religiösen Verfolgungen u. Gegenstrategien, Krieg mit den Persern, Invasionen der Hephthaliten (Joh. Eph. vit. beat. orient. 2. 6 [PO 17, 19f. 115]), Nöten dörflichen Lebens u. Schattenseiten der Größe Kpels. Somit ergänzen die vielen historischen Informationen der ,Viten' J.' ,Kirchengeschichte'. Anderseits sind diese Beobachtungen kennzeichnend für die syr.-monastische Tradition, der J. angehört. Die asketische Bewegung des syr. Orients entsteht in engster Verbindung mit den christl. Gemeinden in Städten u. Dörfern u. stellt sich in ihren Dienst. Wie am Beispiel der ,Bundessöhne' u. ,-töchter' (H. Dittmann, Art. Gottesbund: o. Bd. 11, 993/5 mit Lit.) u. den Schilderungen *Ephraems u. **Aphrahats abzulesen, gestaltete sich die syr. asketische Tradition als Leben des Gebetes, der Arbeit u. der Ehelosigkeit im Rahmen beständigen Dienstes am Nächsten: Fürsorge für Arme, Kranke u. Bedürftige, Hilfestellung für Priester u. Bischöfe, Stärkung der Laien in leiblichen u. seelischen Nöten. Der Einfluß des ägypt. Mönchtums, bes. der kontemplativen Weltflucht in der Tradition des *Evagrius Ponticus, auf den syr. Orient war beachtlich, verdrängte die älteren Grundlagen jedoch nicht. So zeigen uns J.' ,Viten', daß das Asketentum dem Leben der Kirche gegenüber offen u. in ihm verwurzelt blieb. Klöster u. Eremitagen lagen in der Nähe der Dörfer u. Städte oder sogar innerhalb ihrer Mauern. Dies war weithin eine Frage des Überlebens unter den politisch instabilen Verhältnissen der Grenzregion zu Persien, in der Kriege, bewaffnete Überfälle u. vagabundierende Söldner zum Alltag gehörten. Aus asketischer Bewährung folgte eine geistliche Autorität mit großem Einfluß auf das öffentliche Leben (zB. vit. beat. orient. 3. 5. 14. 17/20. 27. 29. 32 [PO 17, 36/55. 84/111. 213/20. 248/83; 18, 541/58. 562/74. 586/92]). Soziale u. religiöse Nöte waren nicht getrennt. Absolute Einsamkeit galt als ergänzungsbedürftig durch Handeln innerhalb der Laiengemeinde (zB. ebd. 12f [17, 166/213]). Die asketischen Extreme, die den syr. Osten berühmt gemacht haben (Stylitentum, Tragen von Eisenketten u. anderes), treten auch in J.' ,Viten' auf; doch nunmehr unterlagen sie der kanonischen Kontrolle durch Bischöfe u. monastische Institutionen (zB. ebd. 2. 4. 11. 35 [17, 18/36. 56/84. 156/66; 18, 607/23]). Eine genuine Verknüpfung von Dienst u. Kontemplation wird sichtbar. Für J. ist solche Ausgewogenheit der Ausdruck wahrer Heiligkeit. Die Bereitschaft zu öffentlicher Verantwortung bildet stets seinen Beurteilungsmaßstab der ihm begegnenden hl. Männer u. Frauen. Seine Porträts geraten eindrucksvoll: Der durch chalkedonische Beamte von seiner Säule bei Amida vertriebene Stylit Z'ura prangert am Kpler Kaiserhof unerschrocken die Verfolgung an (ebd. 2 [17, 18/35]); die Witwe Euphemia u. ihre Tochter Maria betreiben in Amida über Jahrzehnte ein Hilfswerk für Heimatlose, Kranke u. religiös Verfolgte (ebd. 12 [166/86]); Susanna aus Arzanene leitet in Ägypten erfolgreich ein Doppelkloster exilierter Mönche u. Nonnen (ebd. 27 [18, 541/58]); Elias u. Theodor sehen ihre asketische Berufung darin, *Handel anständig zu betreiben, u. werden Klostergründer mit ehrlich verdientem Reichtum (ebd. 31 [576/85]); Amidenser Mönche, selbst exiliert, mühen sich um Nahrung u. Hilfe für hungernde u. pestkranke Dorfbewohner (ebd. 35 [607/23]).

III. Geschichtsschreibung. Als Historiker wirkt J. ansprechend auf Grund des sehr persönlichen Charakters seiner Werke. Er wird in den ,Viten' durch den autobiographischen Rahmen der Erzählung deutlich, ist jedoch auch ein hervorstechender Zug der ,Kirchengeschichte', mit der J. einer formelleren literarischen Struktur folgt. J. schreibt nicht allein aus persönlicher Erfahrung, sondern auch mit besonderer Aufmerksamkeit für das Alltagsleben einfacher Leute in Städten wie Kpel u. entlegenen Dörfern der byz. Ostprovinzen. J.' lebenslange Verwurzelung in der Provinz schafft einen Kontrapunkt zu Chroniken u. Geschichtsdarstellungen, deren Aufmerksamkeit sich auf die Hauptstadt oder andere Metropolen konzentrierte. Seine lebhaften Schilderungen von Naturkatastrophen sind bemerkenswert, am wichtigsten vielleicht seine Beschreibung der Großen Pest vJ. 542, die die Herrschaftszeit Justinians nachhaltig erschütterte (Joh. Eph. h. e. 2: PsDion. Telmahr. chron. zJ. 543/44 [CSCO 507/Syr. 213, 59/67. 71/82]; vgl. Procop. bell. Pers. 2, 22f; Evagr. h. e. 4, 29 [177/9 Bidez / Parm.]; P. Allen, The ,Justinianic' plague: Byzant 49 [1979] 5/20). J.' vertrauter Kenntnis des Kaiserhofes unter Justinian u. Justinos II verdanken wir vertiefte Einsicht in beider komplexe Herrschaftsverhältnisse. J.' Darstellung Theodoras kontrastiert merklich

mit Prokops Berichten, bestätigt jedoch manche seiner Beschuldigungen. Stellt sie spätere parteiliche Legende als keusche Tochter eines chalkedonfeindlichen Priesters vor, in die sich Justinian bei einem Ostfeldzug verliebt habe, verschweigt J. nicht Theodoras Vergangenheit in einem Hurenhaus (πορνεῖον: vit. beat. orient. 13 [PO 17, 189]; vgl. Procop. anecd. 9, 1/30), lobt freilich ihre guten Werke zugunsten der Chalkedongegner u. anderer (vgl. zB. Joh. Eph. vit. beat. orient. 10 [PO 17, 157] u. Procop. anecd. 2, 32; Joh. Eph. vit. beat. orient. 51 [PO 19, 161f]; h. e. frg. 3, 2/5 [CSCO 507/Syr. 213, 324/8]). Die Grenzen ihrer Einflußmöglichkeiten zeigt er klar auf; Theodora vermochte die chalkedonfreundliche Politik ihres kaiserlichen Gatten nicht zu ändern, konnte antichalkedonischen Flüchtlingen nur Unterstützung u. Schutz gewähren. Auf der anderen Seite zeichnet J. ein nuanciertes Porträt Justinians. Der Kaiser unterstützte J.' Missionstätigkeit, besuchte häufig miaphysitische Mönche in der Hauptstadt, erfuhr von ihnen religiöse Unterweisung u. blieb, auch nach Theodoras Tod iJ. 548, um ihr Wohlergehen besorgt (Joh. Eph. vit. beat. orient. 37 [18, 680]; 57 [19, 200/6]: h. e. frg. 3, 6 [CSCO 507/Syr. 213, 328f]). Ähnlich verrät J.' Darstellung Justinos' II, seiner psychischen Instabilität u. charakterlichen Probleme, den Respekt des J. gegenüber dem Kaisertum (vgl. J. J. van Ginkel, John of Ephesus on emperors: VI Symposium Syriacum = OrChristAnal 247 [Roma 1994] 323/33). Vor allem liefert J. ein detailliertes Bild der miaphysitischen Bewegung, der Trennung von den Chalkedoniern, der Einrichtung eigenständiger Hierarchien (zB. vit. beat. orient. 24/6. 48/51 [18, 513/41. 684/97; 19, 153/64]) sowie ihrer internen Streitigkeiten. Mit theologischen Fragen befaßt sich J. nicht sonderlich eingehend, skizziert nur den Verlauf der Religionsgespräche u. die auf ihnen verhandelten Fragen. Statt dessen interessieren ihn Personen, Entscheidungen, Motive, Ereignisse, Rivalitäten, Trug u. Treue, die die religiöse Situation des 6. Jh. überschatten.

C. Der Missionar. (Vgl. K. L. Noethlichs, Art. Heidenverfolgung: o. Bd. 13, bes. 1169/71.) J. bietet nicht nur ein, teils direktes, teils indirektes, literarisches Echo der religiösen Auseinandersetzungen seiner Zeit. Auch jenseits des kirchlichen Streits um Chalkedon war er unmittelbar an ihnen beteiligt. Falls nicht im Auftrag Justinians, so doch mit seiner Förderung wirkte J., nicht nur iJ. 542 (ebd. 1170), sondern drei Jahrzehnte lang (Joh. Eph. h. e. 3, 2, 44 [aO. 81]) als Heidenmissionar in *Asia, *Karien, Lydien u. Phrygien (Joh. Eph. vit. beat. orient. 39f. 43. 47. 51. 57 [PO 18, 646. 650f. 659f. 681; 19, 163. 204]; h. e. 2: PsDion. Telmahr. chron. zJ. 541/42 [CSCO 507/Syr. 213, 58]; Joh. Eph. h. e. 3, 2, 44. 3, 36f [aO. 81. 125/8]; vgl. Michael. Syr. chron. 9, 24. 33 [2, 207f. 270 Ch.]; Chron. syr. ad a. 1234 pert. 1 [de reb. prof.], 61 [CSCO 109/Syr. 56, 156]; vgl. J.' Bericht über die Missionstätigkeit Symeons des Bergbewohners: vit. beat. orient. 16 [PO 17, 229/47]). Unterstützt von Gefährten wie Abraham aus Sophanene, Aaron u. Sergios aus Armenien, Leontios u. Barhadbschabba aus Ingilene, Kyriakos aus Martyropolis, Daniel aus Syria u. Deuterios, dem späteren Miaphysitenbischof v. Karien, will J. in den vier Provinzen Zehntausende (angeblich 70/80 000) von Heiden zu Abschwörung u. Taufe bewogen haben. Die Kosten des Unternehmens, auch für Taufgewänder u. -geschenke, trug die kaiserliche Kasse. Ausgangspunkt u. Zentrum waren die Berge der Messogis bei Tralleis, wo J. in D'RYR' (Dareira?) einen paganen Tempel (den Strab. 9, 5, 19 erwähnten?) in ein Kloster umwandelte, dem er, vom Kaiser gegen Ansprüche des Ortsbischofs unterstützt, weitere Gründungen von Klöstern u. Kirchen unterstellte. Mit dem Beistand von Neugetauften wurden Tempel eingerissen, Götterbilder u. Altäre gestürzt, die heidn. Opfer beendet u. heilige Bäume gefällt. Offenbar im Rahmen dieser Aktivitäten zerstörte J. in Pepuza, dem Zentrum des Montanismus, ein Reliquiar mit den Gebeinen von Montanus, Maximilla u. Priszilla sowie montanistische Schriften u. wandelte das dortige Versammlungshaus der Montanisten in eine Kirche um (Joh. Eph. h. e. 2: PsDion. Telmahr. chron. zJ. 549/50 [CSCO 507/Syr. 213, 94; Datierung fraglich] u. Michael. Syr. chron. 9, 33 [2, 269/71]; vgl. S. Gero, Montanus and Montanism according to a medieval Syriac source: JournTheolStud NS 28 [1977] 520/4). Insgesamt rühmt sich J., in vormals heidnischem Gebiet ein Dutzend Klöster sowie über 90 Kirchen mit öffentlichen Geldern oder als private Stiftungen errichtet sowie sieben jüd. Synagogen in Kirchen umgewandelt u. mit Vasa sacra, Gewändern u. Büchern ausgestattet zu haben (vgl. das Vorge-

hen des Reklusen Sergios gegen eine Dorfsynagoge im Gebiet von Amida; Joh. Eph. vit. beat. orient. 5 [PO 17, 90/3]). – Auch in der Hauptstadt wurde J. tätig. Im Kpel justinianischer Zeit regte er Nachforschungen zur Aufdeckung heidnischer Aktivitäten an. Sie führten zur Beschuldigung zahlreicher Patrikioi, Grammatiker, Sophisten, Scholastikoi u. Ärzte. Manche gestanden unter der Folter, wurden als Gefangene der Kirche zur Belehrung u. Taufe übergeben. Angesichts des zu erwartenden Urteils beging der Patrikios Phokas (iJ. 532 PPO Orientis; ProsLatRomEmp 2, 881f s. v. nr. 5) Selbstmord u. erhielt auf kaiserlichen Befehl ein ‚Eselsbegräbnis' (Joh. Eph. h. e. 2: PsDion. Telmahr. chron. zJ. 540/41, 3 [CSCO 507/Syr. 213, 57f] par. Michael. Syr. chron. 9, 24 [2, 207 Ch.]). Obwohl inzwischen selbst Opfer kaiserlicher Religionspolitik berichtet J. mit emotionaler Anteilnahme über die Kpler Heidenprozesse 579/82 unter Tiberios II Konstantinos u. Maurikios nach Unruhen in Heliopolis (*Baalbek), Edessa, Antiochien u. Ausschreitungen in Kpel gegen Heiden u. Namenschristen, vor allem Angehörige der Senatsaristokratie (h. e. 3, 3, 27/34 [aO. 114/24]; vgl. I. Rochow, Die Heidenprozesse unter den Kaisern Tiberios II. Konstantinos u. Maurikios: H. Köpstein / F. Winkelmann [Hrsg.], Studien zum 7. Jh. in Byzanz [1976] 120/30).

P. Allen, A new date for the late recorded events in John of Ephesus ‚Historia Ecclesiastica': OrLovPer 10 (1979) 251/4. – P. Brown, Eastern and Western Christendom in Late Antiquity: ders., Society and the Holy in late antiquity (Berkeley 1982) 166/95. – Av. Cameron, Early Byz. ‚Kaiserkritik'. Two case histories: Byz. and Modern Greek Studies 3 (1977) 1/17 bzw. dies., Continuity and change in 6th-cent. Byzantium (London 1981) nr. 9. – A. Djakonov, Ioann Efesskij i ego cerkovno-istoričeskie trudy (St.-Petersburg 1908). – I. Engelhardt, Mission u. Politik in Byzanz. Ein Beitrag zur Strukturanalyse byzantinischer Mission zZt. Justins u. Justinians = Misc. Byz. Monac. 19 (1974) 12/22 u. ö. – W. H. C. Frend, The rise of the monophysite movement² (Cambridge 1978). – J. J. van Ginkel, John of Ephesus. A monophysite historian in 6th-cent. Byzantium, Diss. Groningen (1995). – S. A. Harvey, Asceticism and society in crisis. John of Ephesus and the ‚Lives of the Eastern saints' = The Transformation of the Classical Heritage 18 (Berkeley 1990); Physicians and ascetics in John of Ephesus. An expedient alliance: DumbOPap 38 (1984) 87/93. – E. Honigmann, Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au 6e s. = CSCO 127/Subs. 2 (Louvain 1951). – N. Nebes, Korrelativer Satzanschluß bei J. v. Ephesos: Lingua restituta orientalis, Festschr. J. Aßfalg (1990) 254/68. – S. Mitchell, Anatolia. Land, men and gods in Asia Minor 2 (Oxford 1993) 118f. – F. R. Trombley, Paganism in the Greek world at the end of antiquity. The case of rural Anatolia and Greece: HarvTheolRev 78 (1985) 327/52; Hellenic religion and Christianization, c. 370/529 1/2 = Religion in the Graeco-Roman World 115 (Leiden 1993). – M. Whitby, John of Ephesus and the pagans. Pagan survivals in the 6th cent.: M. Salamon (Hrsg.), Paganism in the Later Roman Empire and in Byzantium = Byzantina et Slavica Cracoviensia 1 (Cracow 1991) 111/31.

Susan Ashbrook Harvey (A.B) / Heinzgerd Brakmann (Übers. u. C).

Johannes von Gaza s. Ekphrasis: o. Bd. 4, 939f; Gaza: o. Bd. 8, 1125f.

Johannes von Hermupolis s. Aegypten II: RAC Suppl. 1, 85.

Johannes von Koptos s. Aegypten II: RAC Suppl. 1, 85.

Johannes von Nikiu s. Aegypten II: RAC Suppl. 1, 85; Historiographie: o. Bd. 15, 761.

Johannes von Parallos s. Aegypten II: RAC Suppl. 1, 85.

Johannes von Skythopolis s. **Biographie II.

Johannes-Akten.

I. Überlieferung. Die sog. J., deren ursprünglicher Titel nicht bekannt ist, gehören mit den Paulus-, Petrus-, Andreas- u. Thomasakten zu einer Gruppe frühchristlicher Schriften der 2. H. des 2. u. des frühen 3. Jh., die in altkirchlichen Zeugnissen als πράξεις bzw. acta (Taten) u. in östlichen Erwähnungen seit dem 6. Jh. auch als περίοδοι (Wanderungen) des jeweiligen Apostels bezeichnet werden. Diese Schriften sind nicht nur von Christen gelesen, sondern frühzeitig auch von Manichäern aufgenommen u. in einer wohl erst bei dieser Aufnahme angelegten Sammlung verbreitet worden (Hennecke / Schneem.[5] 2, 81/93). Sie hat deutliche Spuren hinterlassen in dem wahrscheinlich im letzten Drittel des 3. Jh. entstandenen, ursprünglich syr. Manichäischen Psalmbuch (C. R. C. Allberry, A Manichaean Psalm-Book, Part II [Stuttgart 1938] 142, 17/143, 14; 192, 5/20) u. bei dem Manichäer Faustus v. Mileve (Aug. c. Faust. 30, 4 [CSEL 25, 751, 8/752, 5]) sowie eine leicht verwischte Kunde bei Filastrius v. Brescia (haer. 88, bes. 88, 6 [CCL 9, 255f]), u. noch im 9. Jh. hat Photios ein Exemplar davon vor Augen gehabt (bibl. cod. 114). Vollständig erhalten sind von diesen fünf Schriften nur die Thomasakten u. auch diese nicht mehr in ihrer Urform. Die Bezeugung der J. bis auf Photios ist von Junod / Kaestli, Histoire aufgearbeitet worden (nachzutragen ist Chromatius v. Aquileia [serm. 21, 4 (CCL 9a, 99, 78/85)] als Zeuge für die Überlieferung der Heimgangserzählung [Act. Joh. 106/15]); kurze Übersicht bei Hennecke / Schneem.[5] 2, 138/44. Junod / Kaestli haben auch die maßgebliche Ausgabe der erhaltenen Frg. mit französischer Übersetzung u. eingehendem Komm. vorgelegt (CCApocr 1 u. 2); ihre zunächst verwirrend wirkende Kapitelfolge (18/36. 87/105. 37/86. 106/15 [1, 161/89. 189/217. 219/93. 293/315]) erklärt sich aus der Beibehaltung der Kapitelzählung der Ausgabe von Bonnet (AAA 2, 1, 160/216) bei erforderlicher Korrektur an deren Umfang u. Anordnung (dazu K. Schäferdiek: Hennecke / Schneem.[3] 2, 132/4). Längere Anführungen aus Act. Joh. 27f. 93/5. 97f (1, 177/9. 197/205. 207/11) finden sich in den Akten der 7. Ökumenischen Synode v. Nikaia (787): CCApocr 1, 361/8. Bruchstücke zweier Episoden, die den J. zugeordnet werden können, ohne daß sie genau zu lokalisieren sind, enthält POxy. 850 (CCApocr 1, 118/22 [mit wohl zu weitgehenden Ergänzungsversuchen]); der Text läßt Anzeichen einer sekundären Bearbeitung erkennen. Die beiden Episoden sind in stark umgestalteter Form nebst einer dritten noch in einer frühneuirischen Übersetzung aus dem Lat. überliefert (s. u. Sp. 567). Im übrigen sind die griech. Bruchstücke der J. in hagiographisch-liturgischen Sammlungen, Jahressammlungen, Menologien u. Panegyriken, erhalten, u. zwar zumeist in Verbindung mit Textformen u. -auszügen der unter dem Namen des Prochoros gehenden ‚Taten (πράξεις) des hl. Apostels u. Evangelisten Johannes des Theologen', eines wohl im 5. Jh. entstandenen romanhaften hagiographischen Werkes (ClavisApocrNT 218; Hennecke / Schneem.[5] 2, 385/91; Ed.: Th. Zahn, Acta Ioannis [1880]); dabei bilden Act. Joh. 18/36. 37/55. 58/86. 106/15 einen geschlossenen Überlieferungsblock, der allerdings kein zusammenhängendes Textstück der ursprünglichen J. darstellt, sondern erkennbare Lücken aufweist. Isoliert, als Interpolation in den Text einer anderen Fassung der J. des PsProchoros, überliefert ist Act. Joh. 56f. Eine Sonderstellung nehmen ebd. 87/105 u. 106/15 ein. Das zweite dieser Stücke, die Heimgangserzählung, die sog. Metastasis (Entrückung) des Johannes, begegnet in hagiographisch-liturgischen Sammlungen nicht nur als Teil des genannten Überlieferungsblocks im Verbund mit PsProchoros, sondern auch für sich allein sowie im Zusammenhang mit einer im 4. oder 5. Jh. entstandenen hagiographischen Johanneserzählung, den sog. Akten des Johannes in Rom (ClavisApocrNT 216; Ed.: CCApocr 2, 862/86). Diese breite Überlieferung hat zur Ausbildung von drei griech. Rezensionen der Heimgangserzählung geführt (ebd. 1, 317/43). Als selbständiges Stück ist die Heimgangserzählung außerdem in lat., syr., arm., kopt. u. georg. Übersetzung, in je einer arab. Sekundärübersetzung aus dem Syr. u. Kopt. sowie in einer äthiop. Tertiärübersetzung aus dem Arab. überliefert worden (Übersicht mit Angabe der Textausgaben: Hennecke / Schneem.[5] 2, 148. 149/51). Act. Joh. 87/105, die Evangeliumsverkündigung des Johannes, ist als isoliertes Stück noch in eine 1319 auf der Krim geschriebene hagiographische Sammel-Hs. (Cod. Vindob. hist. gr. 63) aufgenommen worden, obwohl sie inhaltlich in krassem Gegensatz zur kirchlichen Christologie steht u. schon auf der nizänischen Synode von 787 die sachliche Begründung für

eine Verwerfung der J. als häretisch abgegeben hatte. Damit unterscheidet sich die Sammlung der Wiener Hs. von der übrigen Überlieferung, die sich auf Stücke beschränkt, die als dogmatisch unbedenkliche Stoffe zur Zeichnung eines hagiographischen Johannesbildes erscheinen konnten. Die Vorrede der lat., aber auf eine griech. Vorlage zurückgehenden Passio Johannis (s. unten) unterscheidet ausdrücklich zwischen einem häretischen Lehrgehalt der Johannes-, Andreas- u. Thomasakten u. darin enthaltenen vermeintlich zutreffenden Berichten vom Wirken der Apostel (PG 5, 1239B). Allerdings ist von der hagiographisch-liturgischen Überlieferung dabei offenbar unbedenklich auch das Stück Act. Joh. 26/9 bewahrt worden, dessen Inanspruchnahme als Traditionsbeleg gegen die Bilderverehrung durch die bilderfeindliche Synode v. Hiereia 754 den Anlaß zur Diskussion u. Verwerfung der J. auf der Synode von 787 gegeben hatte. Hinweise auf eine außergriech. östl. Überlieferung der J. oder einzelner Teile von ihnen außer der Heimgangserzählung gibt es nicht. Eine arm. Übersetzung von Act. Joh. 56f ist Teil der Übersetzung einer interpolierten Form der J. des PsProchoros (77/82 [CCApocr 3, 323/5]). Dagegen hat es neben einer lat. Überlieferung der Heimgangserzählung auch eine solche der J. insgesamt gegeben. Sie ist von Manichäern sowie von Priszillianisten u. in ihrem spirituellen u. theologischen Umfeld benutzt worden. Die kirchliche Überlieferung hat auch hier aufgrund der Unterscheidung zwischen häretischem Lehrgehalt u. vermeintlichen Berichten von Taten (Turrib. [Mitte 5. Jh.] ep. 5f [PL 54, 694C/5A]) nur einige wenige Stücke in hagiographische Darstellungen aufgenommen: in die Virtutes Johannis wahrscheinlich des späten 6. Jh. (ClavisApocrNT 219; Ed.: CCApocr 2, 799/834) u. in eine Johannesgeschichte, die nur mehr in stark bearbeiteter Gestalt in einem gegen 1400 aus dem Lat. übertragenen frühneuirischen Text (Beatha Eoin Bruinne) erhalten ist (CCApocr 1, 109/16; Hennecke / Schneem.[5] 2, 191/3; Ed. der auf die J. zurückgehenden Stücke [Beatha Eoin Bruinne II 9/11. 12f. 14] von G. Mac Niocaill: Éigse 8 [1956] 225f. 226f. 227). In stark überarbeiteter Form sind im Westen zudem auch Stoffe aus den J. durch die Passio Johannis überliefert worden, die einem Bischof Meliton v. Laodikeia zugeschrieben wird u., möglicherweise über eine ältere lat. Vorform, auf eine verlorene, im 5. Jh. in Ephesos entstandene griech. hagiographische Johannesdarstellung zurückgeht (ClavisApocrNT 220).

II. Inhalt u. Aufbau. a. Inhaltsangabe. Trotz der bruchstückhaften Überlieferung läßt sich ein Bild vom Inhalt u. Aufbau der J. gewinnen. Nach einer vorauszusetzenden, aber inhaltlich nicht mehr zu rekonstruierenden Einleitung folgt ein erster Reisebericht über die Reise des Johannes u. seiner Begleiter vermutlich von Jerusalem in sein kleinasiat. Wirkungsfeld. Mit deren letzter Etappe, der Reise von Milet nach Ephesos (Act. Joh. 18 [1, 161]), setzt der überlieferte Textbestand ein. Daran schließt sich ein Bericht von einem längeren ersten Aufenthalt in Ephesos an (ebd. 19/36. 87/105. 37/55 [1, 161/239]). Bei der Ankunft dort wird Johannes von einem hohen Amtsträger namens Lykomedes beschworen, seine im Sterben liegende Frau Kleopatra zu heilen. Der Apostel findet sie jedoch bereits tot vor, u. aus Verzweiflung darüber stirbt auch Lykomedes. Johannes erweckt die Tote unter Anrufung Christi wieder zum Leben u. läßt sie dann unter Anrufung Gottes auch ihren Mann auferwecken. Danach bittet das Paar ihn, bei ihnen zu bleiben, um sie in ihrem neugewonnen Glauben zu stärken (19/25 [1, 161/75]). Während Johannes im Anwesen des Lykomedes predigt, läßt dieser heimlich ein Bild von ihm malen, um es im stillen zu verehren. Johannes, der noch nie sein eigenes Antlitz gesehen hat, bezichtigt ihn der Götzenverehrung, muß dann aber, als Lykomedes ihm einen Spiegel vorgehalten hat, feststellen, daß das Bild tatsächlich ihn selbst darstellen soll. Er erklärt darauf, daß sich in einem Bild nur die fleischliche Erscheinung erfassen lasse, während das wahre geistliche Wesen des Menschen allein durch Tugendübung dargestellt werden könne (26/9 [1, 177/81]). Später läßt Johannes alle alten Frauen der Stadt im Theater versammeln. Ihr erbärmlicher Gesundheitszustand gilt ihm als Zeichen des Wirkens des Teufels in Ephesos u. veranlaßt ihn zu einer Bekehrungsrede, in der die Epheser aufgefordert werden, sich nicht an Äußerlichkeiten u. materielle Dinge zu verlieren. Daran muß sich eine Darstellung der Heilung der gebrechlichen Frauen angeschlossen haben, die jedoch im überlieferten Text weggebrochen u. durch ein kurzes Summarium ersetzt ist (30/

6 [1, 181/9]). In die dadurch angezeigte Textlücke hat eine dramatische Erzählung gehört, deren wesentlicher Inhalt sich aus Anspielungen an anderen Stellen der J. u. im Manichäischen Psalmbuch erschließen läßt (s. CCApocr 1, 86/91; Hennecke / Schneem.[5] 2, 162f): Johannes bekehrt Drusiana, die Ehefrau des Andronikos, des Ersten Strategen von Ephesos (Act. Joh. 31 [στρατηγὸς πρῶτος ist offizieller ephesinischer Amtstitel, die Interpunktion ebd. 31, 7 (1, 183) daher zu korrigieren (Engelmann 297)]). Ihre Bekehrung zum christl. Glauben bedeutet zugleich Hinwendung zu geschlechtlicher Enthaltsamkeit. Der dadurch aufgebrachte Ehemann läßt den Apostel ins Gefängnis werfen, um ihn verhungern zu lassen, u. schließt Drusiana im Familienmausoleum ein, um ihren Entschluß zur Enthaltsamkeit zu brechen. Durch göttliches Eingreifen kommen beide frei, Andronikos bekehrt sich u. lebt mit Drusiana fortan in geistlicher Ehe. Ihr war in der Haft Christus erschienen, u. zwar ‚wie Johannes‘ (den sich die J. als alten Mann vorstellen) ‚u. wie ein junger Mann‘ (Act. Joh. 87 [1, 189/91]). Mit dieser Schilderung einer Erscheinung Christi in uneindeutiger Gestalt hat der Autor einen Höhepunkt seines Werkes vorbereitet, die Evangeliumsverkündigung des Johannes (ebd. 87/105 [1, 911/217]; s. u. Sp. 574/7). Außerdem sind noch drei weitere dem ersten ephesinischen Aufenthalt zugeordnete Episoden überliefert. Dabei konfrontiert der Autor den Apostel auch mit dem ephesinischen *Artemis-Kult. Er läßt diesen Zusammenstoß anläßlich des Geburtstagsfestes der Göttin geschehen (ἡ γενέθλιος τοῦ εἰδωλείου [38 (1, 219); εἰδωλείου wohl mit Engelmann 298 zu verbessern in εἰδώλου] ist interpretatio Christiana dieses in Ephesos jährlich am 6. V. begangenen Festes). Johannes begibt sich an diesem Festtag zum Artemistempel u. provoziert dabei die Menge durch schwarze Kleidung statt weißer Festgewandung. Deshalb bedroht, fordert er die Epheser auf, zur Artemis für seinen Tod zu beten, während er seinen Gott anrufen werde, sie sterben zu lassen. Verängstigt beschwört ihn die Menge, davon Abstand zu nehmen. Das tut er auch, doch bringt er durch ein Gebet einen Teil des Tempels zum Einsturz, wobei auch ein Priester zu Tode kommt. Die Menge reißt den Rest des Tempels ein u. ist bereit, sich zu bekehren (Act. Joh. 37/45 [1, 219/27]). Johannes begeht mit den Bekehrungswilligen einen Initiationsgottesdienst mit Handauflegung auf jeden einzelnen. Ein Verwandter des toten Artemispriesters, der dabei ist, den Toten fortzutragen, läßt diesen zunächst vor der Versammlungsstätte liegen, um an dieser *Initiation teilzunehmen. Zugleich hofft er, Johannes werde dann auch den Toten auferwecken. Der Apostel durchschaut seine Gedanken. Er läßt den Mann in seinem Namen die Auferweckung vollziehen, u. der Auferweckte bekehrt sich sogleich (ebd. 46f [1, 227/31]). Tags darauf wird Johannes durch einen Traum an eine Stelle gewiesen, an der ein junger Mann im Affekt seinen Vater erschlagen hatte, weil dieser ihm Ehebruch mit der Frau eines Arbeitskollegen vorgehalten hatte. In Panik will der Täter nun seine Geliebte, deren Mann u. sich selbst umbringen. Johannes verhindert das, u. der junge Mann gelobt, sich von Sünden fernzuhalten, wenn der Apostel seinen Vater wieder erwecke. Mit einem Gebet tut Johannes das, u. der Auferweckte bekehrt sich. Als sich darauf der junge Mann ostentativ selbst entmannt, wertet der Apostel das als Eingebung des Satans; worauf es ankomme, sei ein Wandel der Gesinnung (48/54 [1, 231/9]). Schließlich wird Johannes von einer Gesandtschaft aus Smyrna zur Verkündigung dorthin ‚u. in die übrigen Städte‘ gerufen (55 [1, 239]). Es muß sich ein zweiter Reisebericht angeschlossen haben, von dem wenig überliefert ist. Isoliert von dem übrigen Material ist eine Geschichte von der Heilung eines von Dämonen besessenen Brüderpaares in Smyrna erhalten (56f [1, 239/43]). Act. Joh. 58f (1, 243/7) berichtet unvermittelt vom Aufbruch aus Laodikeia zur Rückkehr nach Ephesos. Auf dieser Reise verweist Johannes in einer Herberge Wanzen, die ihn belästigen, vor die Tür u. wertet den Gehorsam der unvernünftigen Tiere einem Menschen gegenüber als Mahnung an die Menschen zum Gehorsam gegenüber Gott (60f [1, 247/51]). Der letzte Teil der Darstellung ist einem zweiten Aufenthalt in Ephesos gewidmet. Er beginnt mit der Geschichte einer dramatischen Verwicklung (63/86 [1, 253/93]). Ein junger Mann namens Kallimachos begehrt Drusiana, die Frau des Andronikos, deren Bekehrung schon einmal Anlaß zu dramatischen Ereignissen gegeben hatte. Jetzt stirbt sie aus Kummer darüber, daß sie dem zudringlichen jungen Mann zum Ärgernis geworden ist (dazu s. u. Sp. 584).

Sie wird in dem Familienmausoleum beigesetzt, in dem sie einst eingesperrt gewesen war u. eine Christuserscheinung gehabt hatte. Als Johannes nach der Beisetzung von den Vorgängen erfährt, hält er eine Predigt darüber, daß der Glaube nur zum Heil führe, wenn er bis zum Ende durchgehalten werde u. allen Anfechtungen durch die Welt standhalte. Derweil versucht Kallimachos sich auf Einflüsterung des Teufels an Drusianas Leichnam zu vergehen. Mit Hilfe des bestochenen Hausverwalters des Andronikos dringt er in das Mausoleum ein. Eine plötzlich erscheinende Schlange verhindert jedoch die Untat. Sie tötet den Verwalter mit ihrem Biß u. wickelt sich, furchtbar zischend, um Kallimachos' Füße, woraufhin dieser tot zu Boden fällt. Johannes, Andronikos u. andere Christen entdecken das Geschehen, als sie zur üblichen Totengedenkfeier des dritten Tages zum Mausoleum kommen. Am Grab Drusianas sehen sie die Gestalt eines schönen jungen Mannes, der sagt, er sei um Drusianas u. Kallimachos' willen gekommen; danach steigt er zum Himmel auf. Johannes erweckt zuerst Kallimachos, der sein Vergehen bereut, sich bekehrt u. berichtet, daß er vor seinem Tod die Erscheinung eines leuchtenden jungen Mannes gesehen habe, der die halb entkleidete Leiche Drusianas bedeckt u. ihm zugerufen habe: ‚Stirb, damit du lebst' (76 [1, 275]). Danach erweckt Johannes Drusiana auf. Diese fordert, auch der Verwalter solle auferweckt werden. Johannes überträgt das ihr, u. sie ruft den Toten unter Anrufung Christi wieder ins Leben. Doch der Auferweckte stößt einen *Fluch aus u. rennt davon, worauf Johannes eine förmliche Verfluchung über ihn ausspricht. Nachdem man dann gemeinsam das Brot gebrochen hat, kommt die Nachricht, daß der Verfluchte erneut an den Folgen des Schlangenbisses gestorben sei. Es folgt der zweite Höhepunkt der J., die Heimgangserzählung (106/15 [1, 293/315]). Johannes feiert mit den Brüdern einen letzten Gottesdienst. Danach geht er mit nur wenigen Begleitern vor die Stadt ‚zum Grab eines Bruders' (111 [1, 307]) u. läßt dort eine Grube ausheben. Nach einem Abschiedsgebet, das auf den Heilsweg zurückblickt, den Gott ihn geführt hat, u. sachlich um die Bewahrung seiner Jungfräulichkeit kreist, wirft er sein Obergewand in die Grube, legt sich darauf u. gibt ‚in Freuden den Geist auf' (115 [1, 315]). – Verzichtet wird hier auf einen Versuch, den Ort zu bestimmen, den die Urformen der auf die J. zurückgehenden Stücke aus der irischen Johannesgeschichte im Aufriß der J. eingenommen haben. Das erste dieser Stücke (Beatha Eoin Bruinne II 9/11 [CCApocr 1, 113f]) handelt von der Rekonziliation eines in Verzweiflung geratenen Sünders durch Johannes u. das dritte (ebd. II 14 [1, 115f]) von einer Begegnung des Apostels mit einem Dämon, der ihn bedroht, aber vor ihm weichen muß; von einer griech. Textform beider Episoden hat POxy. 850 (CCApocr 1, 118/22) einige lückenhafte Zeilen bewahrt (s. o. Sp. 565f). Im zweiten Textstück (Beatha Eoin Bruinne II 12f [ebd. 1, 114f]) beklagen sich Witwen u. andere Bedürftige aus dem Gefolge des Johannes über zu kärgliche Zuwendungen aus den eingehenden Spenden. Johannes verwandelt daraufhin ein Bündel Heu in Gold, das er sogleich in einen Fluß wirft, eine Zeichenhandlung, die von einer Predigt über die Wertlosigkeit irdischen Gutes begleitet wird. Auf das Verwandlungswunder dieser Episode hat Evodius v. Uzalis (gest. nach 426/27) in seiner antimanichäischen Schrift kurz angespielt (fid. 40 [CSEL 25, 970f]). Ebensowenig läßt sich eine, sehr wahrscheinlich aus den J. stammende, Episode einordnen, die der wohl im 5. Jh. im Umkreis des span. Priszillianismus entstandene PsTitusbrief aufgenommen hat; danach hat Johannes eine Hochzeitsfeier besucht, um dort mit einer Mahnrede zu geschlechtlicher Enthaltsamkeit aufzurufen (PsTit. ep. 458/77 de Bruyne [PL Suppl. 2, 1536 bzw. CCApocr 1, 139f]).

b. Aufbau. Insgesamt entfalten die J. ihre Darstellung in einer Reihe von Einzelepisoden, die durch kurze Überleitungen miteinander verbunden sind. Durch Redestücke unterschiedlicher Art erhalten dabei die einzelnen πράξεις eine theologische u. spirituelle Beleuchtung. Soweit die bruchstückhafte Überlieferung erkennen läßt, sind die J. aber auch bemüht, mit der Bildung größerer Erzähleinheiten u. mit erzählerischen Verklammerungen über eine rein additive Reihung von πράξεις hinauszukommen. So sind auf jeden Fall einmal die Geschichte von Lykomedes u. Kleopatra (Act. Joh. 19/25 [1, 161/75]) u. die Episode um das Bild des Johannes (ebd. 26/9 [1, 177/81]), zum anderen die zu erschließende Drusiana-Andronikos-Geschichte (s. o. Sp. 539) u. die Evangeliumsverkündigung des Johannes (87/105 [1, 189/

217]) u. schließlich die Geschichten von der Zerstörung des Artemistempels (37/45 [1, 219/27]) u. der Auferweckung eines Artemispriesters (46f [1, 227/31]) jeweils eng miteinander verknüpft. In der Geschichte von der Heilung der alten Frauen (30/6 [1, 181/9]) wird durch Einführung des Andronikos (31 [1, 183]) der zu seiner Bekehrung führende Konflikt mit ihm in der Drusiana-Andronikos-Geschichte vorbereitet. Mit dem Bericht von seiner Bekehrung selbst wird seine Rolle im weiteren Fortgang der J. begründet: Er gehört fortan zum engeren Kreis um den Apostel (105. 37. 65 [1, 217. 219. 257]), stellt ihm in seinem Haus eine Wirkungsbasis zur Verfügung (46. 62. 86 [1, 227/9. 251. 293]) u. zählt zusammen mit Drusiana zu den Begleitern des Johannes auf seiner Rundreise durch die Asia (59. 61 [1, 245/7. 249/51]). Ein äußerer Handlungsfortschritt ist durch das geographische Schema zweier Reisen mit jeweils anschließendem Aufenthalt in Ephesos gegeben. Die durch kleinasiat. Städte führende zweite Reise wird wiederum erzählerisch innerhalb der Darstellung des ersten ephesinischen Aufenthaltes in mehreren Stufen vorbereitet (37. 45. 55 [1, 219. 227. 239]; vgl. Plümacher, Missionsreise). Durchbrochen wird das geographische Schema von einer anderen Gliederung der Schrift in zwei Teile. Der erste wird durch die zu erschließende Geschichte von Drusiana u. Andronikos (s. o. Sp. 569) u. die daran anknüpfende Evangeliumsverkündigung des Johannes (87/105 [1, 189/217]), der zweite durch die Geschichte von Drusiana u. Kallimachos (63/86 [1, 253/93]) u. die darauf folgende Erzählung vom Heimgang des Johannes (106/15 [1, 293/315]) beschlossen. Zugleich werden beide Teile durch die zwei Drusianageschichten miteinander verklammert. Die zweite dieser Geschichten bezieht sich ausdrücklich auf die erste zurück (63. 82 [1, 253. 285/7]). Beide handeln von der Bedrohung u. Bewahrung der Enthaltsamkeit Drusianas, u. in beiden bekehrt sich schließlich der sie in Frage stellende Mann. Beide Episoden tragen sich im Familienmausoleum des Andronikos zu, u. beide Male ist eine Christuserscheinung von Bedeutung. Die an die Drusianageschichten anschließenden Texteinheiten der Evangeliumsverkündigung u. der Heimgangserzählung schließlich bilden jeweils einen sachlichen Höhepunkt der J.

III. Die Evangeliumsverkündigung des Johannes. Die Mitteilung Drusianas von einer Erscheinung Christi in uneindeutiger Gestalt (wie Johannes u. wie ein junger Mann) verwirrt die Zuhörer (87 [1, 189/91]). Das gibt Anlaß zu einer langen Rede des Apostels (88/104 [1, 191/217]). Sie umfaßt nach einer kurzen Einleitung (88, 1/8 [1, 191]) einen Hauptteil, der aus drei ihrer Thematik u. Textsorte nach deutlich unterscheidbaren Stücken besteht (88, 9/102, 7 [1, 191/215]). Danach klingt die Rede mit einer Paränese aus (103f [1, 215/7]), die zudem rückgreifend das Ganze noch einmal mit der Drusiana-Andronikos-Geschichte verklammert. Act. Joh. 105 (1, 217) ist dann eine Überleitung zu einem nicht mehr erhaltenen anschließenden Erzählungskontext. Die erste Texteinheit des Hauptteils ist ein Bericht des Johannes über die Weise, in der Christus seinen Jüngern begegnet ist (88, 9/93, 17 [1, 191/9]). Sachlich ist dieser Bericht auf das Motiv einer Vielgestaltigkeit der Erscheinung Jesu ausgerichtet, ein Epiphaniemotiv, das die Außer- u. Überweltlichkeit einer sich manifestierenden Gottheit ausdrückt. Veranschaulicht wird diese Vielgestaltigkeit durch stark verfremdete Stoffe aus der ntl. Evangelienüberlieferung u. einige Episoden ohne anderweitige Parallelen. Kennzeichnend für die thematische Ausrichtung ist u. a. die spezifische Aufnahme des auch anderwärts begegnenden Motivs einer Tastzeugenschaft des Johannes. Bedeutet sie 1 Joh. 1, 1 das Zeugnis vom Gekommensein des Wortes des Lebens u. in einer Clem. Alex. frg. 24, 3 (GCS Clem. Alex. 3^2, 210, 9/15) angeführten Tradition die Bezeugung der hinter der Leiblichkeit Christi verborgenen göttlichen Kraft, so bezeugt sie Act. Joh. 93 (1, 197/9) eben die Vielgestaltigkeit seiner Erscheinung. Die beiden folgenden Texteinheiten heben sich durch ihre literarische Form, ihre inhaltliche Bestimmtheit, ihre Begrifflichkeit u. ihren je eigenen Umgang mit der ntl. Überlieferung u. ntl. Begriffen vom Kontext der übrigen J. ab. Sie weisen sich dadurch als von diesen aufgenommene fertig vorgeformte Textstücke aus. Das erste von ihnen (ebd. 94/6 [1, 199/207]) ist ein Offenbarungshymnus Christi, bei dem ihn seine Jünger respondierend umkreisen, weshalb er zuweilen auch als ‚Tanzhymnus' bezeichnet worden ist. In geheimnisvoller bildhafter Sprache verkündet er die Botschaft, daß im Erlöser der

Mensch letztlich sich selbst begegnet u. am Schicksal des Erlösers erfahren soll, was wirkliches Leiden bedeutet, nämlich im Erkennen zu überwindendes Preisgegebensein in die Welt. Auf diesen Hymnus folgt, durch eine kurze Überleitung (97 [1, 207/9]) u. durch einen Rückverweis im weiteren Verlauf des Textes (101, 1/3 [1, 213]) redaktionell mit ihm verbunden, die zweite vorgeformte Texteinheit, eine Offenbarungsrede Christi über das Geheimnis des Kreuzes (97/102 [1, 207/15]). Sie ist an Johannes gerichtet, der damit als Empfänger besonderer Offenbarung aus dem Kreis der Jünger herausgehoben wird. Zur Stunde der Kreuzigung tritt der wahre Christus in einer Höhle auf dem Ölberg zu ihm u. gibt ihm zu verstehen, daß er nicht der sei, der in Jerusalem gekreuzigt werde. Er zeigt ihm ein Lichtkreuz als kosmische Größe, in der die geistliche Wirklichkeit des Erlösers Gestalt gewinnt u. in die hinein die erlösten Seelen zur Einheit ihres Ursprungs aufgenommen werden. Die geschichtliche Kreuzigung Jesu hat demgegenüber keine Bedeutung. Das Geschehen der Passion muß wiederum durchsichtig werden für das, was wahres Leiden bedeutet, das Preisgegebensein des im Erlöser sich wiederfindenden ἄνθρωπος in die Welt. Mit der Offenbarungsrede über das Kreuzesgeheimnis ist im übrigen das anscheinend ebenfalls vorgeformte Gebet Act. Joh. 109 (1, 301/3) begrifflich u. sachlich eng verwandt. Es enthält eine Reihe von Christusprädikaten, wie sie ähnlich auch in 98 (1, 209/11) begegnen, u. schließt mit dem Hinweis, daß die damit bezeichnete Wirklichkeit des Offenbarers nur den Reinen sichtbar werde, ‚die in deinem einzigen Menschen Gestalt gewinnen' (ἐν τῷ μόνῳ σου ἀνθρώπῳ εἰκονιζομένοις [-όμενον codd., von Junod / Kaestli geändert]: ebd. 109, 16f [1, 303]). Im Kontext der J. dient diese Texteinheit als Eucharistiegebet. Alle drei Texteinheiten sind gnostisch u. werden von Junod / Kaestli (CCApocr 2, 589/632) nach dem Vorgang Älterer, aber mit eingehenderer Begründung ‚dans le voisinage immédiat, sinon à l'intérieur même du courant valentinien' (ebd. 2, 627) geortet. Das Unterlaufen vorgeformter Texteinheiten mit markanter Eigenprägung ist nicht notwendig ein Anzeichen sekundärer Interpolation. Es kann ebensogut auch Ergebnis redaktioneller Arbeit des Vf. selbst sein. Junod / Kaestli (1, 198_3 u. 2, 581) sehen jedoch ein Anzeichen für eine von ihnen angenommene sekundäre Interpolation in einem vermeintlichen Bruch zwischen Act. Joh. 93 u. 94 (1, 199). Ebd. 93 schließt mit den Worten: καὶ ταῦτα ὑμῖν ἔτι ὥσπερ προτροπῆς ἕνεκεν, ἀδελφοί, τῆς ἐπ' αὐτὸν πίστεως ὁμιλῶ· τὰ γὰρ μεγαλεῖα αὐτοῦ καὶ τὰ θαυμάσια τὸ νῦν σεσιγήσθω ἄρρητα ὄντα καὶ τάχα οὐ δυνάμενα οὔτε λέγεσθαι οὔτε ἀκούεσθαι, was von Junod / Kaestli (CCApocr 1, 198) wiedergegeben wird mit: ‚Frères, si je vous ai encore fait part de cela, c'est, dirais-je, pour encourager votre foi en lui; dès à présent en effet, il faut taire ses merveilles et ses miracles parce qu'ils sont inexprimables, et sans doute impossibles à dire et à entendre'. Dabei wird ausdrücklich (ebd. 1, 198_3) das präsentische ὁμιλῶ im Sinne einer abschließenden Feststellung verstanden. Das präsentische Verb bezeichnet jedoch im allgemeinen eine unabgeschlossene, andauernde Handlung, u. dieser Aspekt wird hier durch eine Verbindung mit ἔτι u. ein vorausweisendes καὶ ταῦτα zusätzlich verstärkt. Junod / Kaestli (CCApocr 2, 581) machen zudem geltend, Act. Joh. 94/102 (1, 199/215) störe den Zusammenhang, da Johannes ebd. 93 (1, 199) mit der Ankündigung schließe, nun zu schweigen. Dieses Schweigen bezieht sich jedoch ausdrücklich auf einen bestimmten Aspekt des Auftretens Jesu, seine μεγαλεῖα u. θαυμάσια, d. h. auf sein Wunderwirken, das von der Bekundung seiner Vielgestaltigkeit zu unterscheiden ist, ein Unterschied, der von Junod / Kaestli nicht wahrgenommen worden ist. Von diesem Wunderwirken aber ist in der Tat in Act. Joh. 94/102 nicht die Rede. Zudem ist das Perfekt σεσιγήσθω nicht vorwärtsbezogen, wie die Wiedergabe von τὸ νῦν mit ‚dès à présent' suggeriert. Der Abschluß von Act. Joh. 93 läßt sich daher angemessen wiedergeben mit: ‚Auch das Folgende teile ich euch, Brüder, im Interesse der Ermunterung zum Glauben an ihn noch mit; seine Groß- u. Wundertaten freilich sollen vorderhand verschwiegen sein, da sie unaussprechlich sind u. wohl weder erzählt noch gehört werden können'. So gefaßt, ist der Abschluß von Act. Joh. 93 (1, 199) nicht Anzeichen eines Bruchs, sondern eine redaktionelle Überleitung, durch die Act. Joh. 88/93 (1, 191/9) mit dem vorgeformten Textblock 94/102 (1, 199/215) verbunden wird. Weitere Elemente einer formalen u. sachlichen Verschränkung beider Teile hat Sirker-Wicklaus 91/107 aufgewie-

sen. Eine Schwierigkeit der Annahme einer sekundären Interpolation von Act. Joh. 94/102 liegt zudem darin, daß sie konsequenterweise auch das Gebet ebd. 109 (1, 301/3) einbeziehen muß, das jedoch fest in den Kontext der Darstellung des letzten Gottesdienstes des Johannes eingebunden ist. Als redaktionelle Einheit bildet Act. Joh. 88, 9/102, 7 (1, 191/215) literarisch ein in den Rahmen einer Rede des Johannes gestelltes Evangelium. Der Bericht des Johannes von der Vielgestaltigkeit der Erscheinung Jesu entspricht der darin auch verfremdend ausgewerteten Evangelienüberlieferung von Jesu Auftreten. Der Offenbarungshymnus mit seiner szenischen Ausgestaltung nimmt die Stelle der synoptischen Gethsemane-Perikope (Mt. 26, 36/46; Mc. 14, 32/41; Lc. 22, 39/46) u. des johanneischen Abschiedsgebetes (Joh. 17) ein. Die Überleitung vom Hymnus zur Offenbarungsrede über das Geheimnis des Kreuzes läßt die Notiz über die Flucht der Jünger (Mt. 26, 56b; Mc. 14, 50) u. ihre Ankündigung durch Jesus (Mt. 26, 31; Mc. 14, 27; Joh. 16, 32) anklingen. Die Offenbarungsrede selbst ersetzt unter dem Anspruch, dem aufnahmefähigen Hörer die wahre Natur des Kreuzes zu enthüllen, den Kreuzigungsbericht der Evangelien, die abschließende Mitteilung des Johannes, der Herr sei nach seiner Offenbarungsrede aufgenommen worden (ἀνελήφθη: Act. Joh. 102, 2 [1, 215]; vgl. Ev. Petr. 19 [SC 201, 48]), deren Auferstehungsüberlieferung.

IV. Ort u. Zeit der Entstehung. a. Ort. Das älteste Zeugnis für die J., das Manichäische Psalmbuch (s. o. Sp. 565), führt in den syr. Raum. Dort sind im frühen 3. Jh. die ursprünglich syrisch abgefaßten Thomasakten entstanden. Mit ihnen zeigen die J. an einigen Stellen Berührungen. Act. Joh. 112/14 (1, 307/15) u. Act. Thom. 144/8 (AAA 2, 2, 251/8; dieses Stück ist in zwei verschiedenen Textfassungen überliefert u. wird von einem Teil der Überlieferung dem Martyriumsbericht der Act. Thom. eingegliedert, was möglicherweise der ursprünglichen Textanordnung entspricht) sind Abschieds- oder Sterbegebete. Sie füllen in jeweils eigener Weise ein Grundmuster einer solchen Gebetsgattung aus, dessen wesentliche Bestandteile eine Anamnese der vom Betenden persönlich erfahrenen Heilsführung u. eine Beschwörung der den Aufstieg der Seele bedrohenden Finsternismächte sind. Als Variationen eines an Mt. 7, 7 bzw. Lc. 11, 9 anknüpfenden Bittgebetes lassen sich Act. Joh. 22 (1, 169) u. Act. Thom. 53 (169f) verstehen. Act. Joh. 48/54 (1, 231/9) u. Act. Thom. 29/35 (145/53) sind in gleicher Weise aufgebaute Erzählungen, in denen der jeweilige Apostel einen gewaltsam Getöteten wieder ins Leben ruft. Beide zeigen in ihrer das Geschehen vorbereitenden Einleitung (Act. Joh. 48 [1, 231]; Act. Thom. 29f [145/7]) eine enge Parallelität. Darüber hinaus entfalten sie beide dasselbe Grundthema: An einem gewaltsamen Tod enthüllt sich das Verhängnis geschlechtlicher Liebe, das dann durch das lebensvermittelnde Einschreiten des Apostels durchbrochen wird. Nur das unheilvolle Geschehen selbst wird jeweils ganz anders dargestellt. Die strukturelle u. thematische Übereinstimmung beider Erzählungen insgesamt u. die enge Parallelität ihrer Einleitungen lassen vermuten, daß sie in einer gemeinsamen Tradition verankert sind, die aber beliebig auf verschiedene Apostel bezogen werden konnte u. bei deren Aufnahme die Darstellung des exemplarischen Geschehens selbst jeweils völlig frei gestaltet worden ist. Das für die J. wesentliche Motiv der Vielgestaltigkeit Christi begegnet ebenfalls in den Act. Thom. Sie verwenden ausdrücklich auch den Begriff πολύμορφος als Christusprädikat (ebd. 48. 153 [164, 15; 262, 9]), während die J. lediglich einmal von der Selbstbekundung Christi in vielgestaltiger Erscheinung sprechen (τῇ πολυμόρφῳ σου ὄψει: Act. Joh. 82, 6 [1, 287]; πολύμορφος als Teufelsprädikat: ebd. 70, 4 [1, 265] u. Act. Thom. 44 [161, 14]). In den Act. Joh. wie in den Act. Thom. begegnen die Christusprädikate ,unentgeltlich heilender Arzt' (Act. Joh. 22, 5f; 56, 19; 108, 5 [1, 169. 241. 299]; Act. Thom. 156 [265, 2]; vgl. 20 [131, 3]) u. ,vollkommenes Erbarmen' (Act. Joh. 24, 7 [1, 173]; Act. Thom. 27. 48. 50 [142, 14f; 164, 12; 166, 7]; vgl. Act. Thom. syr. 10. 156 [W. Wright, Apocryphal Acts of the Apostles (London 1871) 1, 179. 322 bzw. 2, 154. 288]: ,Sohn des vollkommenen Erbarmens'). Die Gemeinsamkeit beider Akten besteht demnach in einer je eigenen Ausfüllung, Entfaltung u. Aufnahme von Gattungen, Motiven oder Christusprädikaten. Damit weisen die wechselseitigen Beziehungen nicht auf ein Verhältnis unmittelbarer literarischer Abhängigkeit zwischen beiden Akten, sondern auf eine Verwurzelung beider in einem gemeinsamen Traditionsmilieu (vgl.

Schäferdiek, Herkunft 249/51 gegen Junod / Kaestli, Histoire 36/40). Wie (jedenfalls in der Regel) in den Act. Thom. wird auch in den J. die Eucharistie als *Brotbrechen ohne Wein gefeiert (Act. Joh. 85f. 109f [1, 291/3. 301/5]; Act. Thom. 27. 49f. 133 [142f. 165/7. 240]; vgl. 29 [145f], anders 121 [230f], mit Brot u. Wasser, u. 158 [268f], mit Brot u. Becher), u. das Brotbrechen bleibt in der ostsyr. liturgischen Tradition noch lange das zentrale eucharistische Element (vgl. G. Kretschmar, Art. Abendmahlsfeier 1: TRE 1 [1977] 240). Die J. müssen daher dem gleichen syr. Herkunftsraum zugeordnet werden wie die Act. Thom. Bestätigt wird das dadurch, daß die in die J. aufgenommene Offenbarungsrede über das Kreuzesgeheimnis in ihrer Einleitung den syr. Wochentagsnamen ʿarubtā für παρασκευή, Freitag, verwendet (Act. Joh. 97, 5 [1, 207]: τῷ ἀρουβάτῳ [vv. ll.: τῇ ἀροῦβα u. τῷ σταυρῷ]). Darüber hinaus führt eine von Gregor Barhebraeus (1225-6/1286) mitgeteilte häresiologische Überlieferung indirekt ein kurzes Stück aus Act. Joh. 101 (1, 213) in einer syr. Fassung an, deren Wortwahl ursprünglicher erscheint als die des erhaltenen griech. Textes (PO 13, 259f; s. Schäferdiek, Herkunft 251/3). Demgegenüber vertreten Junod / Kaestli (CCApocr 2, 692/4) die Annahme einer ägypt. Herkunft der J. Sie ist allerdings nur unter der problematischen Voraussetzung möglich, daß einmal die Gemeinsamkeiten zwischen J. u. Act. Thom. auf einer unmittelbaren literarischen Abhängigkeit der Act. Thom. von den J. beruhen (s. o. Sp. 578f) u. zum anderen die Offenbarungsrede über das Geheimnis des Kreuzes Act. Joh. 97/102 (1, 207/15) nicht zum ursprünglichen Bestand der J. gehört (s. o. Sp. 575f). Junod / Kaestli führen mehrere Indizien für ihre Herkunftsvermutung an. 1) Das Epiphaniemotiv der Vielgestaltigkeit sei ägyptischen Ursprungs. Die Verwendung des Christusprädikats πολύμορφος in den Act. Thom. zeigt jedoch, daß seine christologische Verwendung nicht auf Ägypten beschränkt war. 2) Die Gattung des hellenist. Romans, zu der die J. Affinitäten aufweisen, habe sich in Ägypten entwickelt. Dieses Indiz nimmt eine Hypothese von B. P. Reardon (Courants littéraires grecs des 2e et 3e s. après J.-C. [Paris 1971] 322/4) auf u. ist keineswegs gesichert. Vor allem aber wird es von Junod / Kaestli selbst zu Recht mit einem Hinweis auf die weite Verbreitung dieser Gattung entwertet. 3) Die J. u. Klemens v. Alex. haben auf je eigene Weise auf eine Tradition von einer Tastzeugenschaft des Johannes zurückgegriffen (s. o. Sp. 574). Ihre Verwendung durch Klemens besagt jedoch nicht notwendig, daß sie ägyptischer Herkunft oder ausschließlich ägyptischer Verbreitung gewesen sein muß (vgl. 1 Joh. 1, 1). 4) Die J. ließen einen Spiritualismus erkennen, wie er ähnlich auch bei Klemens v. Alex. u. Origenes begegne. Hier wird unausgesprochen vorausgesetzt, daß eine für die alexandrinische Theologie kennzeichnende Rezeption eines Momentes platonisierender philosophischer Theologie auch ein exklusiv alexandrinisches Phänomen gewesen sei. 5) Die J. erwähnen mehrfach ein als δικρόσσιον bezeichnetes Untergewand (71, 2; 74, 3; 80, 3; 111, 12 [1, 265. 269. 283. 307]). Dieses Wort (etwa ‚das doppelt Gesäumte' oder ‚zweifach mit Fransen Versehene') begegnet sonst nur noch Peripl. M. Rubr. 6 (2, 25 Frisk) in einer Liste von Waren für den Handelsverkehr mit der eritreischen Küste. Das weise auf ein spezifisch ägypt. Produkt. Doch in der Liste des Periplus gehören die δικρόσσια zusammen mit den ἀβόλλαι u. λέντια nicht zu den ausdrücklich als ägyptisch bezeichneten Textilien, u. für die kopt.-sahid. Übersetzung der Heimgangserzählung der J. ist die Bezeichnung kein fester Begriff; sie gibt vielmehr eine umständliche, von der griech. Wortbedeutung ausgehende Umschreibung: ‚Gewand mit Borte auf beiden Seiten' (Act. Joh. 111, 18 [CCApocr 1, 391]). Allerdings bietet auch die erhaltene syr. Übersetzung der Heimgangserzählung mit maʿprā (‚Überwurf, Obergewand') keine angemessene Wiedergabe (Wright aO. [o. Sp. 578] 1, 69. bzw. 2, 65). 6) Das Verhalten der in Act. Joh. 71 (1, 265/7) aufretenden Schlange erinnere an eine ägypt. Vorstellung, nach der die hl. Schlange Thermutis Gute verschone, aber Gottlose töte. Die Kunde von dieser Vorstellung wird jedoch von Ael. nat. an. 10, 31 überliefert u. dürfte demnach zur Entstehungszeit der J. weit über Ägypten hinaus verbreitet gewesen sein.

b. Zeit. Das früheste Zeugnis für die J. ist ihre Benutzung im Manichäischen Psalmbuch wohl aus dem letzten Drittel des 3. Jh. (s. Hennecke / Schneem.[5] 2, 83/6 u. 139_{12}; Nagel; Kaestli, Utilisation; Junod / Kaestli, Histoire 73/7). Auf der anderen Seite setzen sie die erst in der 2. H. des 2. Jh. ausgebildete

ephesinische Johannestradition voraus. Sie beruht auf einer von Papias (Eus. h. e. 3, 39, 3f [GCS Eus. 2, 1, 286, 10/22]) u. wohl auch von Polykarp (Iren.: Eus. h. e. 5, 20, 5; 24, 16 [ebd. 482, 23/484, 10; 496, 10/5]; haer. 3, 3, 4 [SC 211, 40/2]) noch nicht vollzogenen, für *Irenäus aber geläufigen Gleichsetzung eines in Ephesos wirkenden, einem größeren Kreis von ‚Herrenschülern' zugerechneten πρεσβύτερος Johannes mit dem Zebedaiden Johannes (vgl. Schäferdiek, Herkunft 259_{49}). Das läßt an das frühe 3. Jh. als wahrscheinliche Abfassungszeit der J. denken. Junod / Kaestli (CCApocr 2, 695) stellen demgegenüber die 2. H. des 2. Jh. zur Erwägung. Dabei wird jedoch die volle Entfaltung der ephesinischen Johannestradition zu früh angesetzt, u. das Argument, in einer Schrift des 3. Jh., die eine so ‚heterodoxe' Position vertrete wie die J., müsse man eine explizite Auseinandersetzung mit der kirchlichen Christologie erwarten, nimmt die konzeptionelle Bedeutung u. polemisch-apologetische Funktion der Aufnahme der ephesinischen Johannestradition durch die J. (s. u. Sp. 589f) nicht wahr. Im ostsyr. Raum beginnt gerade im 3. Jh. die Auseinandersetzung einheimischer christlicher Traditionen mit dem Geltungsanspruch eindringender großkirchlicher Strömungen (vgl. W. Bauer, Rechtgläubigkeit u. Ketzerei im ältesten Christentum[2] [1964] 25f), u. eben eine solche Auseinandersetzung wird offenbar auch von den J. geführt.

V. Sozialer Hintergrund. a. Insgesamt. Junod / Kaestli (CCApocr 2, 686f) vermuten, der Vf. der J. sei ein Angehöriger der Bildungsschicht gewesen, der das Christentum als Ausdruck einer der eigenen Denkwelt entsprechenden spirituellen Weltsicht u. Lebenshaltung entdeckt habe u. dafür werben wollte, ohne dabei eine spezifische christl. Gemeinschaft als Hintergrund erkennen zu lassen. Diese Verortung richtet sich gegen eine Zuweisung der J. an eine christl. gnostische Gruppierung oder ein Umfeld volkstümlichen Christentums. Die damit verbundene Behauptung, sie beschrieben nicht ‚une communauté concrète' (ebd. 2, 687), läßt sich jedoch nicht aufrecht erhalten. Tatsächlich werden in den J. Umrisse des Lebens einer christl. Gemeinschaft erkennbar. Nicht sichtbar wird allerdings deren Verfassung u. Ämterordnung. Der fiktiven Situation der Darstellung entsprechend, erscheint Johannes als der alles beherrschende charismatische Amtsträger. Ihm wird jedoch ein Helfer namens Verus (Βῆρος) zugeordnet, der einmal als ‚der ihm dienende Bruder' (ὁ διακονῶν αὐτῷ ἀδελφός: Act. Joh. 30, 1 [1, 181]) bezeichnet wird. Spätere, von den J. abhängige Texte legen ihm die Amtsbezeichnung Diakon bei (PsTit. ep. 444/6 de Bruyne [PL Suppl. 2, 1535 bzw. CCApocr 1, 139]: der Name Verus zu Dyrus entstellt; Beatha Eoin Bruinne II 11 [CCApocr 1, 113]: Birro). Sollte in Act. Joh. 30, 1 (1, 181) διακονεῖν tatsächlich im technischen Sinn ‚den Diakonendienst versehen' bedeuten, dann klänge in der Zuordnung dieses Helfers zu Johannes die Analogie des Verhältnisses von Diakon u. Bischof an, u. man dürfte für die Herkunftsgemeinschaft der J. mit der zu ihrer Entstehungszeit üblichen kirchlichen Ämterordnung von Bischofsamt u. Diakonat u. dann wohl auch Presbyteramt rechnen. Diese Gemeinschaft kennt eine *Initiation durch Handauflegung (ebd. 46, 7 [1, 227]), aber anscheinend keine Taufe. Zwar ist einmal in einer Aufzählung von Elementen des geistlichen Lebens der Christen auch von ihrem ‚hl. Bad' die Rede (84, 15 [1, 291]), doch scheint es sich dabei um eine vorgeformte exorzistische Formel zu handeln. Es besteht offenbar eine feste gottesdienstliche Ordnung. Die Eucharistie wird als Brotbrechen ohne Wein begangen (85f. 109f [1, 291/3. 301/5]). Ihre sonntägliche Feier ist in einen Predigtgottesdienst eingebunden (106/10 [1, 293/305]). Der Gottesdienst findet in Privathäusern statt. Es gibt ein am Grab begangenes liturgisches Totengedächtnis am dritten Tag nach dem Tod (72 [1, 267]; vgl. Dölger, Ichth. 2, 555/69). – Die Erzählungen im erhaltenen Bestand der J. spielen zu einem großen Teil, wenn auch nicht ausschließlich, in einem Oberschichtmilieu (Act. Joh. 19/29 [1, 161/81]; die zu erschließende Drusiana-Andronikos-Geschichte [s. o. Sp. 569]; 56f. 63/86 [1, 239/43. 253/93]). Das ist auch für den hellenist. Roman kennzeichnend u. gehört zum Bild einer eskapistischen Scheinwelt. Die Verwendung eines solchen literarischen Stereotyps erlaubt kaum Rückschlüsse auf die soziale Zusammensetzung der christl. Gruppe, in der die J. entstanden sind. Doch weist immerhin die offensichtliche literarische Beschlagenheit u. rhetorische Schulung ihres Vf. darauf hin, daß sie auch in eine gehobenere, kultivierte Gesellschaftsschicht ausge-

griffen hat. Sie entspricht damit dem allgemeinen Bild der gesellschaftlichen Verbreitung des Christentums zu ihrer Entstehungszeit. Zugleich lassen die J. nicht zuletzt in ihrer präsentischen Eschatologie auch Züge einer esoterischen Weltdistanz u. -flucht erkennen, die auf eine kleine, geschlossene Gemeinschaft mit elitärem Selbstbewußtsein weisen.

b. Rolle der Frauen. Die in jüngerer Zeit gelegentlich geäußerte Vorstellung, die apokryphen Apostelakten seien als Zeugnisse von Frauen für Frauen unter dem Zeichen eines emanzipatorisch erlebten Enkratismus zu verstehen u. könnten daher sozialgeschichtliche Einblicke in ein frühchristl. Frauenmilieu erschließen (Davies), wird von den J. nicht gestützt. Gewiß spielen Frauen in ihnen eine große Rolle: Frauen begegnen im Gefolge des Apostels (Act. Joh. 18 [1, 161]: ‚die Frau des Markellos' in Milet, die aber Johannes nicht nach Ephesos begleitet; ebd. 59 [1, 246/8]: Drusiana [zusammen mit ihrem Mann Andronikos], Aristobula u. ‚die sittsame Dirne' [ἡ σώφρων πόρνη] als Begleiterinnen auf der Reise durch die Asia). Sein Wirken in Ephesos beginnt mit der Bekehrung einer Frau (19/23 [1, 161/73]; das Thema der Enthaltsamkeit kommt hier nicht zur Sprache). In zwei von drei Fällen, in denen er eine Totenerweckung an andere delegiert, sind die Beauftragten Frauen (24. 81/3 [1, 174/6. 283/9]). Das herausragende Beispiel der Enthaltsamkeit ist neben dem Apostel selbst (113 [1, 311/3]) die von ihm bekehrte Drusiana, u. sie wird als solches in besonders eindringlichen Farben gezeichnet (zu erschließende Drusiana-Andronikos-Geschichte [s. o. Sp. 569] u. Act. Joh. 63/86 [1, 253/93]). Der Gebrauch der Bezeichnung ‚Brüder' enthüllt jedoch die patriarchalische Perspektive der J. Durchweg besteht der engere Begleiterkreis des Apostels aus ‚Brüdern' (ebd. 18. 19. 25. 27. 37. 48. 54. 61 [hier werden die 59 (1, 247) noch genannten Begleiterinnen übergangen]. 86 [1, 161. 163. 175. 177. 219. 231. 237. 249. 293]). ‚Brüder' ist auch die Bezeichnung für eine oder die Gemeinschaft von Christen (58. 62. 81. 106 [1, 243/5. 251. 285. 293/5]) oder eine gottesdienstliche Versammlung (46 [Initiationsgottesdienst]. 66. 106. 107 [1, 227. 257. 293/5. 297]), u. ‚Brüdern' teilt Johannes in der Eucharistiefeier das Brot aus (86 [obwohl hier die Anwesenheit Drusianas vorausgesetzt ist]. 110 [1, 293. 305]). ‚Brüder' sind es, die sich zur Gedenkfeier an der Grabstätte Drusianas versammeln (70. 72. 73. 79. 83. 86 [1, 263/5. 267. 269. 281. 289. 293]). ‚Brüder' sind auch die Adressaten der durch Drusianas Bericht von ihrer Christusvision veranlaßten Evangeliumsverkündigung des Johannes (88. 90. 93. 103. 105 [1, 191. 195. 197/9. 215/7. 217]). Nach der Evangeliumsverkündigung führt Johannes mit dem im Gefolge seines Konfliktes mit seiner Frau Drusiana bekehrten Andronikos ein Gespräch auf einem Spaziergang; Drusiana aber ‚folgte von weitem' (allerdings ‚mit allen ⟨Brüdern⟩': ἅμα ⟨τοῖς ἀδελφοῖς⟩ πᾶσιν), ‚um die von ihm gewirkten Taten zu schauen u. sein Wort zu hören' (105 [1, 217]). Die Vorstellung, daß eigentlich die Frau für unheilvolle geschlechtliche Leidenschaft verantwortlich u. daher für den Mann bedrohlich ist, schwingt zumindest unterschwellig in der Erzählung von der Selbstentmannung des Vatermörders mit (53 [1, 237]) u. steht auch im Hintergrund der Selbstaussage des Johannes, Christus habe ihm schon das Anschauen einer Frau als widerwärtig erscheinen lassen (113 [1, 311]). Deutlich kommt sie zum Tragen, wenn es heißt, Drusiana sei aus Kummer darüber verstorben, daß sie dem ihr nachstellenden Kallimachos zum Ärgernis (σκάνδαλον) u. an seinem Fall mitschuldig (παραιτία) geworden sei (64, 6. 9 [1, 255]).

VI. Literarischer Charakter. Eine Näherbestimmung des literarischen Charakters der J. ist durchweg im Zusammenhang der umfassenderen Frage nach dem literarischen Genus der alten apokryphen Apostelakten überhaupt versucht worden (Überblick bei Plümacher, Apostelakten 54/6; Kaestli, Orientations 57/67; Schneemelcher: Hennecke / Schneem.[5] 2, 74/9). Sie unterscheiden sich deutlich von der lukanischen Apostelgeschichte (vgl. ders.: ebd.[3] 2, 111/5). Diese ist dem Vorbild der antiken Geschichtsschreibung verbunden u. entfaltet in ihrem Zusammenhang mit dem Lukasevangelium eine heilsgeschichtliche Sicht der Ausbreitung des Evangeliums. Die apokryphen Apostelakten dagegen befassen sich mit dem Wirken je eines einzelnen, dabei als θεῖος ἀνήρ gezeichneten Apostels. Dobschütz hat sie als christl. Aufnahme der Gattung des hellenist. Romans angesprochen. Demgegenüber hat Pfister 165 sie der πράξεις-Literatur zugeordnet u. aufgrund inhaltlicher Merkmale in

Anknüpfung an Reitzenstein 36 näherhin als ,christl. Wanderungs- oder Missionsaretalogien' bestimmt. Der hier als Gattungsbezeichnung verwendete Begriff der Aretalogie beschreibt jedoch keine formal definierte Literaturgattung, sondern ist ein Oberbegriff zur Kennzeichnung aretalogischer Inhalte u. Motive in unterschiedlichen literarischen Gattungen (vgl. Vielhauer 310). Söder 187 schließlich hat in den apokryphen Apostelakten ,die literarisch, u. zwar in christlichem Geist fixierten Zeugen alter im Volke lebender Erzählungen von den Abenteuern, Wundertaten u. Liebesaffären großer Männer' gesehen u. sie damit als Volksliteratur u. christl. Entsprechung einer hypothetischen Vorstufe des hellenist. Romans angesprochen. Diese Absetzung der apokryphen Apostelakten vom entfalteten hellenist. Roman setzt u. a. die unzutreffende Vorstellung voraus, daß dieser nur für eine Bildungselite bestimmt gewesen sei. Dennoch hat Schneemelcher der Auffassung Söders zugestimmt u. zugleich angenommen, daß es sich bei den einzelnen, in den Apostelakten aneinandergereihten πράξεις ,um ursprünglich einzeln umlaufende Traditionen gehandelt hat (Personallegenden, Lokalsagen usw.)' (Hennecke / Schneem.[3] 2, 116; vgl. ebd.[5] 2, 75). Vielhauer hat dagegen die von Söder getroffene Unterscheidung relativiert, da sie keinen Gattungs-, sondern lediglich einen Niveauunterschied betreffe. Dementsprechend hat er die apokryphen Apostelakten wieder entschieden ,in den Zusammenhang des antiken Romans' (715) eingeordnet, sie dabei aber näherhin als romanhafte πράξεις bezeichnet, die in unterschiedlichem Maße von der Form der Reiseschilderungen (περίοδοι) überlagert seien (718). Dahinter steht auch hier die Vorstellung von einer literarischen Aufarbeitung umlaufender Einzelgeschichten. Demgegenüber hat Plümacher die apokryphen Apostelakten ,als christl. Varianten' des hellenist. Liebesromans (Apostelakten 63) gewertet, bei denen an die Stelle des Motivs der von den Liebenden füreinander bewahrten Keuschheit das der Bewahrung der Enthaltsamkeit tritt. Diese Versuche einer alle apokryphen Apostelakten umgreifenden Gattungsbestimmung stützen sich auf eine zu beobachtende Bündelung einer Reihe von Motiven, die einerseits ihnen allen u. andererseits den als Entsprechung herangezogenen Schriften der hellenist. Literatur gemeinsam sind. Die mit einer solchen vorgängigen Gattungsbestimmung getroffene Festlegung eines allgemeinen hermeneutischen Rahmens läßt die Frage nach je besonderen Zügen der einzelnen apokryphen Apostelakten an die zweite Stelle treten u. kann dadurch den Blick für evtl. von ihnen jeweils verfolgte eigene Absichten u. Interessen trüben. Die Umschreibung der angenommenen gemeinsamen Gattung als Volks-, Unterhaltungs- oder Trivialliteratur kann zudem aufgrund literaturästhetischer Konventionen der humanistischen Bildungstradition leicht einen abwertenden Beiklang annehmen u. erschwert dadurch die Wahrnehmung eines diesen Werken christlicher Literatur möglicherweise eigenen theologischen Anspruchs. Eine von Kaestli, Orientations 57/67 vorgenommene Sichtung der Forschung sucht dem unter bewußtem Verzicht auf eine eindeutige literarische Genusbestimmung der apokryphen Apostelakten zu entgehen. Danach können sie ungeachtet eines offenkundigen Einflusses der hellenist. Romanliteratur nicht als deren geradlinige christl. Fortsetzung angesehen werden, da sie vor allem in der aretalogischen Zeichnung der Apostel auch andere Einflüsse spiegeln. Es sei deshalb zu fragen, ob es sich hier nicht um ,une création originale du christianisme, née de la combinaison d'influences littéraires diverses' handele (ebd. 67). Dementsprechend beschreiben Junod / Kaestli die J. ihrer Form nach als eigenständiges Ergebnis eines literarischen Eklektizismus (CCApocr 2, 682/4). Ihr Vf. habe auf eigene Weise literarische Formen u. Vorbilder benutzt, jedoch kein bestimmtes, in ein festumrissenes literarisches Genus gehörendes Werk nachgebildet (ebd. 683), sondern ein Stück Literatur geschaffen, das nicht minder eigenständig sei als die kanonische Apostelgeschichte, Philostrats Leben des Apollonios oder das Leben Plotins von Porphyrios (684).

VII. Tradition u. literarische Schöpfung. a. Insgesamt. Die im Anschluß an Söder von Schneemelcher (Hennecke / Schneem.[3] 2, 116; vgl. ebd.[5] 2, 75) u. Vielhauer vertretene Annahme, daß in den alten apokryphen Apostelakten ,traditionsgeschichtlich die Einzelgeschichten, die Praxeis, das Primäre' seien (Vielhauer 716 im Blick auf das Verhältnis der einzelnen πράξεις zum περίοδοι-Schema), läßt sich nicht verifizieren. Im weiteren zeitlichen Horizont der J. begegnen,

von den allgemeinen Daten der ephesinischen Johannestradition (s. u. Sp. 589f) abgesehen, einige wenige an den Namen des Apostels sich heftende Einzelüberlieferungen. Die nach Irenäus (haer. 3, 3, 4 [SC 211, 40/2]) von Polykarp v. Smyrna mitgeteilte Anekdote, der ‚Herrenschüler' Johannes habe in Ephesos fluchtartig ein Bad verlassen, weil er darin auf den Gnostiker *Kerinthos gestoßen sei, erhält erst sekundär durch die Identifikation des ephesinischen πρεσβύτερος u. ‚Herrenschülers' Johannes mit dem Zebedaiden einen Bezug auf diesen. Sie ist zudem keine volkstümliche Überlieferung, sondern wird vom Interesse kirchlicher Ketzerpolemik getragen. Nach dem Referat Eusebs (h. e. 5, 18, 14 [GCS Eus. 2, 1, 478,15/9]) hat der antimontanistische Polemiker Apollonios (um 200) berichtet, Johannes habe in Ephesos durch göttliche Kraft eine Totenerwekkung gewirkt. Gemeint ist dabei der Vf. der *Johannes-Apokalypse, den Apollonios aber wahrscheinlich mit dem Zebedaiden gleichgesetzt hat. Nach dem Kontext des Eusebreferates hat es sich hier wohl eher um eine apologetische Traditionsbildung zur Stützung der Autorität der Apokalypse als um eine volkstümliche Überlieferung gehandelt. Keine volkstümliche, sondern theologisch reflektierte Überlieferungsbildung ist das in 1 Joh. 1, 1, bei Klemens v. Alex. (frg. 24, 3 [GCS Clem. Alex. 3², 210, 9/15]) u. Act. Joh. 93 (1, 197/9) je eigenständig aufgenommene Traditionsmotiv einer Tastzeugenschaft des Johannes (s. o. Sp. 574). Tertullian (praescr. 36, 3 [CCL 1, 216f]) ist der erste Zeuge einer allerdings offenbar nur im Westen verbreiteten Überlieferung von einem unversehrt überstandenen Martyrium des Johannes durch Eintauchen in siedendes Öl (dazu Schäferdiek, Passio Johannis 377/9). Klemens v. Alex. (quis div. salv. 42, 1/15 [GCS Clem. Alex. 3², 187, 27/190, 19]) erzählt die Geschichte von einem hoffnungsvollen jungen Christen, der zum Räuberhauptmann verkommt, doch von Johannes wieder zur Buße bewegt u. in die kirchliche Gemeinschaft zurückgeführt wird. Klemens führt sie als ‚wirkliche, über den Apostel Johannes überlieferte u. im Gedenken bewahrte Kunde' ein (ebd. 42, 1 [188, 1/3]). Er gestaltet sie zum Paradigma seiner eigenen Auffassung von der Möglichkeit sündig gewordener Christen zu wirksamer Buße u. vollständiger Rekonziliation. Das hat Junod (Écho) zu der sicherlich überzogenen Vorstellung geführt, es handele sich tatsächlich nicht um die Aufnahme einer Überlieferung, sondern um eine originäre literarische Schöpfung des Alexandriners. Ob die J. die von Klemens aufgenommene Überlieferung gekannt haben, ist angesichts ihrer bruchstückhaften Überlieferung nicht auszumachen. Es ist jedoch in diesem Zusammenhang von Interesse, daß auch sie das Thema der Buß- u. Rekonziliationsmöglichkeit für einen gefallenen Christen ansprechen, dazu aber eine ganz andere Beispielerzählung bringen, die in der irischen Johannesgeschichte einen dort in mittelalterliches kirchliches Kolorit gekleideten Niederschlag gefunden hat (Beatha Eoin Bruinne II 9/11 [CCApocr 1, 113f bzw. Hennecke / Schneem.⁵ 2, 191f]; vgl. POxy. 850, 1/14 [CCApocr 1, 119 bzw. Hennecke / Schneem.⁵ 2, 145]). Angesichts dieses Überlieferungsbefundes müßte die Annahme, in den zahlreichen einzelnen πράξεις der J. sei bereits umlaufendes volkstümliches Überlieferungsgut verarbeitet u. fixiert worden, die Voraussetzung einschließen, daß es sich bei diesen πράξεις um ein exklusives Überlieferungsgut der in den J. zu Wort kommenden christlichen Gemeinschaft gehandelt hat, oder aber, daß solche πράξεις-Überlieferungen durch ihre Aufnahme in die J. völlig zu deren Exklusivbesitz geworden sind. Burrus hat die Drusiana-Geschichten der J. mit ähnlichen Geschichten anderer apokrypher Apostelakten über die Annahme u. erfolgreiche Bewahrung des Ideals der Enthaltsamkeit durch Frauen zusammengestellt. Sie meinte, darin ein Grundmuster volkstümlicher Erzähltradition erkennen zu können. Daher hat sie in diesen Geschichten eine Fixierung von mündlichen, in christlichen Frauenkreisen tradierten Überlieferungen gesehen. In ihnen sprächen sich die Erfahrungen oder Wunschvorstellungen einer durch Aufnahme der Enthaltsamkeit zu gewinnenden Selbstbestimmung von Frauen innerhalb einer patriarchalischen Familien- u. Gesellschaftsordnung aus. Kaestli (Response [scil. zu Burrus]) hat jedoch Einseitigkeiten u. Verkürzungen in der formalen u. sachlichen Analyse der Einzeltexte aufgezeigt, die diesem Versuch einer Ausgrenzung von Traditionsgut zugrunde liegen. Die von Burrus beabsichtigte sozialgeschichtliche Auswertung der in Frage stehenden Erzählstücke ist im übrigen gar nicht daran gebunden, daß sie sich

als Traditionsgut ausweisen lassen. Auch romanhafte Elemente freier literarischer Gestaltung in den apokryphen Apostelakten können geschichtliche Erfahrungen der frühchristl. Ausbreitungsbewegung spiegeln, in diesem Falle die Erfahrung einer besonderen Ansprechbarkeit von Frauen für die ihnen offenbar ein religiöses Selbstwertbewußtsein vermittelnde christl. Mission u. der daraus zumal bei der Hinwendung zu enkratitischen Formen des Christentums sich ergebenden Konfliktmöglichkeiten. Dafür, daß die Drusiana-Geschichten der J. freier literarischer Gestaltung entspringen, spricht ihre enge Einbindung in den Gesamtzusammenhang der Schrift (s. o. Sp. 572). In Act. Joh. 48/54 (1, 231/9) u. Act. Thom. 29/35 (AAA 2, 2, 145/53) werden bei bestehender, durch ein gemeinsames Traditionsmilieu erklärbarer Übereinstimmung in der Grundthematik, Aufbaustruktur u. szenischen Vorbereitung (s. o. Sp. 578) zwei in Szenerie u. Ablauf ganz verschiedene Geschichten erzählt. Das u. die Austauschbarkeit des jeweils handelnden Apostels kennzeichnen den hier bestehenden Freiraum literarischer Gestaltung u. können als Hinweis darauf genommen werden, daß die einzelnen πράξεις der J. weniger Fixierung vorgängiger Tradition als vielmehr Ergebnis schöpferischer schriftstellerischer Gestaltung sind. Erst das spätere, volkstümlich-hagiographische Interesse, dem die Überlieferung der erhaltenen Bruchstücke der Schrift zu verdanken ist, sieht in ihnen altes Traditionsgut. Als Rahmen ihrer Darstellung übernehmen die J. dagegen die in der 2. H. des 2. Jh. ausgebildete kirchliche ephesinische Johannestradition (zu ihr u. ihren Voraussetzungen Schäferdiek, Herkunft 258/60). Sie besagt, der Zebedaide Johannes habe bis zZt. Trajans (98/117) in Kleinasien gelebt (Iren. haer. 2, 22, 5 [SC 294, 224]; 3, 3, 4 [SC 211, 40/2]) u. in Ephesos das vierte Evangelium verfaßt (ebd. 3, 1, 1 [24]) u. sei dort auch entschlafen (Polykrates v. Ephesos: Eus. h. e. 3, 31, 3 = 5, 24, 3f [GCS Eus. 2, 1, 264. 490]). Für die Mitte des 3. Jh. sind dann zwei konkurrierende Traditionen über den Ort des Johannesgrabes in Ephesos bezeugt (Dionys. Alex.: Eus. h. e. 7, 25, 16 [GCS Eus. 2, 2, 696]). Die schon Mitte des 2. Jh. begegnende Identifikation des Zebedaiden mit dem Vf. der *Johannes-Apokalypse (Iustin. dial. 81) führte aufgrund von Apc. 1, 9 zudem zu der Vorstellung, Johannes sei zwischenzeitlich von Ephesos nach Patmos verbannt gewesen (Clem. Alex. quis div. salv. 42, 2 [GCS Clem. Alex. 3^2, 188]; Tert. praescr. 36, 3 [CCL 1, 216f]). Die J. entnehmen dieser Tradition allerdings nicht nur die Grunddaten ihrer Zeichnung der Wirksamkeit ihres Apostels. Sie setzen sich vielmehr zugleich auch sachlich mit ihr auseinander. Der Behauptung der kirchlichen Überlieferung, Johannes habe in Ephesos das vierte Evangelium geschrieben, stellen sie ihr eigenes, von ihm in Ephesos vorgetragenes Evangelium (s. Sp. 574/7) entgegen. Die ephesinische Johannestradition wird damit der Großkirche streitig gemacht u. für die eigene Position in Anspruch genommen. Unter diesem Aspekt verdient auch das Itinerar der Reise des Apostels durch die Asia Interesse. Es führt von Ephesos über Smyrna u. weitere, im erhaltenen Text nicht namentlich genannte Städte nach Laodikeia u. von dort wieder zurück nach Ephesos (Act. Joh. 45. 55. 58 [1, 227. 239. 243 (Überschrift)]). Ephesos u. Smyrna aber sind die beiden ersten u. Laodikeia ist die letzte der sieben Gemeinden, an die sich die *Johannes-Apokalypse richtet (Apc. 1, 11; 2f). Zahn 198 hat daher vermutet, das Itinerar des zweiten Reiseberichts der J. habe über diese sieben Städte geführt. Junod / Kaestli (CCApocr 1, 93f) weisen das unter Hinweis auf die sachliche Distanz zwischen J. u. Apc. entschieden zurück. Doch wenn die Aufnahme der ephesinischen Johannestradition durch die J. in kritischer Auseinandersetzung mit deren großkirchlichem Anspruch erfolgt, spricht gerade diese Distanz für die Vermutung Zahns. Mit einer Reise des Apostels durch die sieben Gemeinden der Apc. geben die J. zu verstehen, daß auch in diesen die nach ihrem Verständnis authentische johanneische Botschaft laut geworden ist. Unter dieser Voraussetzung ergibt sich aus der Übernahme der sieben Gemeindenamen auch nicht die von Zahn daran geknüpfte Annahme, die vollständigen J. könnten einen Bericht über das Patmosexil u. die Abfassung der Apc. eingeschlossen haben. Ihr Interesse liegt vielmehr darin, die kirchliche Identifikation des Vf. der Apc. mit dem Zebedaiden nicht nachzuvollziehen.

b. Leukios Charinos u. die Johannes-Akten. In den Zusammenhang des Problems der Rezeption kirchlicher Johannestradition durch die J. gehört auch die Frage nach einer

möglichen Verwendung des Namens Leukios durch sie. Photios hat der von ihm eingesehenen Sammlung der fünf alten Apostelakten (s. o. Sp. 565) entnommen, sie sei von einem Leukios Charinos verfaßt (bibl. cod. 114). Die Vorrede der auf eine griech. Vorlage aus der 2. H. des 5. Jh. zurückgehenden Passio Johannis nennt einen Leukios als Vf. apokrypher Akten der Apostel Johannes, Andreas u. Thomas (PG 5, 1239B). Von westlichen Autoren wird verschiedentlich ein Leucius als Vf. apokrypher Schriften, bes. von Apostelakten genannt (vgl. Hennecke / Schneem.^{5} 2, 88/90), darunter 405 von Innozenz I (ep. 6, 7 [H. Wurm: Apollinaris 12 (1939) 77f]) als Vf. von Akten des Johannes u. des Petrus u. in der Mitte des 5. Jh. von Turribius v. Astorga (ep. ad Idacium et Ceponium 5 [PL 54, 694]) als Vf. von J. allein. Der Name Leukios haftet demnach in der Überlieferung über apokryphes Schrifttum auf jeden Fall an den J., u. es ist in der älteren Forschung häufiger vermutet worden, daß sie diesen Namen als den ihres vorgeblichen Vf. in Anspruch genommen haben (vgl. Schäferdiek, Herkunft 262_{54}). Tatsächlich hat es eine mit der kirchlichen u. montanistischen Johannesüberlieferung verbundene Leukiostradition gegeben. Epiphanios behauptet iJ. 375/77, Kerinth u. verwandte Häretiker seien von ‚Johannes u. den Leuten um ihn, Leukios u. vielen anderen', bekämpft worden (haer. 51, 6, 7/9 [GCS Epiph. 2^2, 255]). Leukios erscheint hier als Johannesschüler im Zusammenhang einer antihäretischen Überlieferung, die schon in der Behauptung des Irenäus begegnet, Johannes habe sein Evangelium gegen Kerinth u. die Nikolaiten geschrieben (haer. 3, 11, 1 [SC 211, 138f]; vgl. Epiph. haer. 51, 12, 13f [GCS Epiph. 2^2, 264]). Etwa gleichzeitig mit Epiphanios behauptet Pacian v. Barcelona (gest. vor 392), daß von ihm bekämpfte Montanisten sich wahrheitswidrig auf einen Leucius zurückführten (ep. 1, 2, 1 [L. Rubio Fernández, San Paciano obras (Barcelona 1958) 50]). Dieser gilt ihm demnach ebenso wie seinen montanistischen Gegnern als anzuerkennende Größe der Vergangenheit. Das ist insofern von Interesse, als die Montanisten allgemein johanneische Tradition für sich in Anspruch nahmen. Pacian sucht ihnen offensichtlich mit der Bestreitung der Wahrheitsgemäßheit ihrer Berufung auf Leucius das Recht dazu abzusprechen. Hier wie bei Epiphanios wird somit eine ins 2. Jh. zurückweisende Überlieferung von einem Leukios als Bürgen johanneischer Tradition sichtbar, u. es ist keineswegs unwahrscheinlich, daß diese Überlieferung ebenso wie die ephesinische Johannestradition tatsächlich von den J. in Anspruch genommen worden ist u. sie Leukios als ihren Vf. ausgegeben haben. Dadurch würde sich zugleich die Diskreditierung dieses bei Epiphanios u. Pacian noch positiv gewerteten Namens für die kirchliche Überlieferung erklären.

VIII. Theologische Prägung. Die J. haben mehrere vorgeformte Textstücke gnostischen Ursprungs in ihre Darstellung einverleibt (s. o. Sp. 574f). Es wäre jedoch dem Eklektizismus dieses Verfahrens nicht angemessen, diese Stücke zum hermeneutischen Schlüssel für das Verständnis dieser Schrift insgesamt zu machen. Als Elemente der J. sind sie vielmehr werkimmanent aus deren Kontext heraus zu erfassen. Die J. vertreten einen Spiritualismus, der auf der verbreiteten antiken Vorstellung eines elementaren Antagonismus von Geist u. Leib beruht. Ihm entspricht ein Dualismus zweier Lebens- u. Machtsphären, der von Satan beherrschten, durch materielle Wertsetzungen u. emotionales Sich-treiben-lassen bestimmten Sphäre des Unheils u. der von Christus beherrschten Sphäre des Heils, in der das menschliche Leben zu einer durch die Ausrichtung auf Gott bestimmten Ruhe findet. Diese Sicht schließt eine ausgeprägt präsentische Eschatologie ein. Sie kommt in den Erzählungen von Totenauferweckungen zum Tragen, die nicht allein aretalogisch verstanden werden dürfen. In ihrem Verlauf werden sieben Tote erweckt. Bei fünf von ihnen fällt die Auferweckung unmittelbar mit ihrer Bekehrung zusammen (Act. Joh. 19/25. 46f. 51f. 73/8 [1, 161/75. 227/31. 235/7. 267/81]), während eine Auferweckung, die nicht in eine Bekehrung ausmündet, sogleich wieder hinfällig wird (ebd. 81/6 [1, 283/93]): Glauben u. Haben des Lebens fallen in eins. Ein Sonderfall ist die Auferweckung der Christin Drusiana (79 [1, 281/3]). Sie erhält eine neue Chance, nachdem sie, in einem tieferen Sinn mitschuldig am Fall des ihr nachstellenden Kallimachos (s. o. Sp. 584), ‚keineswegs in Freude, sondern sogar in Trübsal' (οὐ πάνυ ἡδομένη, ἀλλὰ καὶ λυπουμένη) verstorben war (Act. Joh. 64, 12f [1, 257]), was Johannes zu einer Predigt darüber veranlaßt hatte, daß der

Glaube sich nur dann wirklich bewährt, wenn er bis zum Ende durchgehalten wird (ebd. 67/9 [1, 259/63]). Der Heimgang des Johannes zeigt demgegenüber, daß das endliche Sterben des Gläubigen als Vollendung des Heils zu verstehen ist (111/5 [1, 307/15]). Johannes gibt daher ‚in Freuden' (χαίρων) den Geist auf (115, 4 [1, 315]). Von einer sakramentalen Vermittlung des neuen Lebens ist in den Erzählungen von einer mit der Auferweckung zusammenfallenden Bekehrung keine Rede. Ein Bericht von Bekehrungen außerhalb der Totenerweckungsgeschichten läßt auf die Bekehrung keine Taufe, sondern nur eine *Initiation durch Handauflegung folgen (46 [1, 227f]). Die Eucharistie hat nicht den Charakter eines heilsvermittelnden Sakraments, sondern ist danksagende Christusanamnese (85f. 109f [1, 291/3. 301/5]). Erschlossen ist das Heil durch die von der Verkündigung des Apostels u. seinen Erweisen der Macht Gottes vergegenwärtigte Offenbarung Gottes in Christus. Sie ist für die J. etwas gänzlich Neues ohne jede Kontinuität zum AT u. verbindet sich mit einem Christomonismus: In Christus offenbart sich Gott, oder Christus offenbart sich als Gott, beides ist nicht zu unterscheiden. In dieser Offenbarung verbleibt der Offenbarer zugleich außer- u. oberhalb der Leiblichkeit, in der er sich zu erkennen gibt, u. seine Vielgestaltigkeit entspricht seiner menschlichem Erfassen unzugänglichen Überweltlichkeit. Das in der Hinwendung zu ihm sich erschließende neue Leben fordert als ethische Konsequenz, in der es auch zu bewähren u. durchzuhalten ist, enkratitische Weltdistanz, die sich in besonderem Maße in geschlechtlicher Enthaltsamkeit äußert. Bemerkenswert ist schließlich der freie Umgang mit Stoffen der Evangelienüberlieferung (88/93 [1, 191/9]). Er schließt wie die Ersetzung des kirchlichen durch ein eigenes ‚Johannesevangelium' aus, daß die Evangelien von den J. als formale Autorität im Sinne der großkirchlichen Kanonbildung angesehen wurden.

J. B. BAUER, Die Korruptel Acta Johannis 52: VigChr 44 (1990) 295/7. – M. BRIOSO, Sobre el ‚Tanzhymnus' de Acta Ioannis 94/6: Emerita 40 (1972) 31/45. – N. BROX, ‚Doketismus', eine Problemanzeige: ZKG 95 (1984) 301/14. – V. BURRUS, Chastity as autonomy. Women in the stories of the apocryphal Acts: Semeia 38 (1986) 101/17; Chastity as autonomy. Women in the stories of the apocryphal Acts (Lewiston, NY 1987). – D. R. CARTLIDGE, Transfigurations of metamorphosis traditions in the Acts of John, Thomas, and Peter: Semeia 38 (1986) 53/66. – S. L. DAVIES, The revolt of the widows. The social world of the apocryphal Acts (Carbondale / London 1980). – A. J. DEWEY, The hymn in the Acts of John. Dance as hermeneutic: Semeia 38 (1986) 67/79. – E. v. DOBSCHÜTZ, Der Roman in der altchristl. Literatur: DtRundsch 111 (1902) 87/106. – H. ENGELMANN, Ephesos u. die J.: ZsPapEpigr 103 (1994) 297/302. – A.-J. FESTUGIÈRE, Les Actes apocryphes de Jean et de Thomas. Traduction française et notes critiques (Genève 1983) 7/40. – W. M. GESSEL, Die Johannestradition auf dem Ayasoluk im Lichte der apokryphen J.: Lingua Restituta Orientalis, Festschr. J. Aßfalg = Ägypten u. AT 20 (1990) 108/13. – N. HOLZBERG, Der antike Roman = Artemis Einführungen 25 (1986). - E. JUNOD, Créations romanesques et traditions ecclésiastiques dans les Actes apocryphes des Apôtres. L'alternative fiction romanesque - vérité historique, une impasse: Augustinianum 23 (1983) 271/85; Un écho d'une controverse autour de la pénitence. L'histoire de l'apôtre Jean et du chef des brigands chez Clément d'Alex. (Quis dives salvetur 42, 1/15): RevHistPhilRel 60 (1980) 153/60; Polymorphie du dieu sauveur: J. Ries u. a. (Hrsg.), Gnosticisme et monde hellénistique = Publications de l'Inst. Orient. de Louvain 27 (Louvain-la-Neuve 1982) 38/46. – E. JUNOD / J.-D. KAESTLI, Acta Johannis 1. Praefatio, textus. 2. Textus alii, commentarii, indices = CCApocr 1/2 (Turnhout 1983); Le dossier des ‚Actes de Jean'. État de la question et perspectives nouvelles: ANRW 2, 25, 6 (1988) 4293/362; L'histoire des Actes apocryphes des Apôtres du 3e au 9e s. Le cas des Actes de Jean = Cah. de la RevThéolPhilos 7 (Genève 1982); Les traits caractéristiques de la théologie des ‚Actes de Jean': RevThéolPhilos 26 (1976) 125/45. – J.-D. KAESTLI, Les actes apocryphes et la reconstitution de l'histoire des femmes dans le christianisme ancien: Foi et Vie 88 (1989) 71/9; Le mystère de la croix de lumière et le johannisme. Actes de Jean ch. 94/102: ebd. 86 (1987) 35/46; Les principales orientations de la recherche sur les actes apocryphes des apôtres: F. Bovon u. a. (Hrsg.), Les actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen = Publications Fac. Théol. Univ. Genève 4 (Genève 1981) 49/67; Le rapport entre les deux vies latines de l'apôtre Jean: Apocrypha 3 (1992) 111/23; Response (scil. zu Dewey): Semeia 38 (1986) 81/8; Response (scil. zu Burrus): ebd. 119/30; Le rôle des textes bibliques dans la genèse et le développement des légendes apocryphes. Le cas du sort final de l'apôtre Jean: Augustinianum 23 (1983) 319/36; L'utilisation des actes apocryphes des apôtres dans le manichéisme: M. Krause (Hrsg.), Gnosis and Gnosticism = NHStudies 8

(Leiden 1977) 107/16. – G. MAC NIOCAILL, Beatha Eoin Bruinne: Éigse 7 (1955) 248/53; Beatha Eoin Bruinne II: ebd. 8 (1956) 222/30. – R. H. MILLER, Liturgical materials in the Acts of John: StudPatr 13 = TU 116 (1975) 375/81. – P. NAGEL, Die apokryphen Apostelakten des 2. u. 3. Jh. in der manichäischen Lit.: K.-W. Tröger (Hrsg.), Gnosis u. NT (1973) 149/82. – D. I. PALLAS, Ὁ ὕμνος τῶν πράξεων τοῦ Ἰωάννου κεφ. 94/7. Παρατηρήσεις στὴν πρωτοχριστιανικὴ ποίηση: Mélanges O. et M. Merlier = Collection de l'Inst. franç. d'Athènes 93 (Athènes 1956) 2, 221/64. – F. PFISTER, Apostelgeschichten (Legenden). Einleitung. 1. Zusammenhang mit der antiken Lit.: Hennecke[2] 163/7. – E. PLÜMACHER, Art. Apokryphe Apostelakten: PW Suppl. 15 (1978) 11/70; Apostolische Missionsreise u. statthalterliche Assisetour. Eine Interpretation von Acta Iohannis c. 37. 45 u. 55: ZNW 85 (1994) 259/78. – W. REBELL, Neutestamentliche Apokryphen u. Apostolische Väter (1992). – R. REITZENSTEIN, Hellenist. Wundererzählungen (1906). – K. SCHÄFERDIEK, Herkunft u. Interesse der alten J.: ZNW 74 (1983) 247/67; J.: Hennecke / Schneem.[5] 2, 138/93; Die Leukios Charinos zugeschriebene manichäische Sammlung apokrypher Apostelgeschichten: ebd. 81/93; Die ‚Passio Johannis' des Melito v. Laodikeia u. die ‚Virtutes Johannis': AnalBoll 103 (1985) 367/82. – W. SCHNEEMELCHER, Apostelgeschichten des 2. u. 3. Jh. Einleitung 1./3.: Hennecke / Schneem.[3] 2, 110/17; Apostelgeschichten des 2. u. 3. Jh. Einleitung: ebd.[5] 2, 71/81. – G. SIRKER-WICKLAUS, Untersuchungen zur Struktur, zur theologischen Tendenz u. zum kirchengeschichtlichen Hintergrund der Acta Johannis, Diss. Bonn (1988). – R. SÖDER, Die apokryphen Apostelgeschichten u. die romanhafte Literatur der Antike = WürzbStudAltWiss 3 (1932). – G. C. STEAD, Conjectures on the Acts of John: JournTheolStud NS 32 (1981) 152f. – PH. VIELHAUER, Geschichte der urchristl. Lit. (1975; durchges. Nachdr. 1978). – TH. ZAHN, Die Wanderungen des Apostels Johannes: NKirchlZs 10 (1899) 191/218.

Knut Schäferdiek.

Johannes-Apokalypse.

A. Allgemeines. Die J. ist das letzte Buch des ntl. Kanons. Ihr Autor nennt sich Johannes (Ἰωάννης: Apc. 1, 1. 4. 9; 22, 8), ohne sich ausdrücklich mit dem Verfasser von *Joh.-Evangelium u. -Briefen gleichzusetzen. Freilich galt diese Identität jahrhundertelang als ausgemacht; sie hat der J. den Weg in den ntl. Kanon geebnet (s. u. Sp. 631f). Nach inneren Kriterien (s. u. Sp. 608f), aber auch nach glaubwürdiger antiker Tradition (Irenaeus; Victorin v. Pettau; s. u. Sp. 634f) ist die J. unter *Domitian (reg. 81/96 nC.) entstanden. Bis zur Aufklärung des 18. Jh. war sie das beliebteste, meistgelesene, meistillustrierte Buch der Bibel; ihr Einfluß auf die christl. Vorstellungen vom *Jenseits (*Himmel; Hölle), aber auch auf die kirchliche Kunst u. Architektur (s. u. Sp. 637/9) kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. Die durchweg der frühjüd. Apokalyptik (s. u. Sp. 598/601) entnommenen, vieldeutig-geheimnisvollen Bilder, symbolischen Zahlenangaben u. farbenreichen Zukunftsbeschreibungen haben die J. schon früh zur Lieblingslektüre der Schwärmer u. Sektierer werden lassen (Montanisten, Donatisten, Joachim v. Fiore, Zwickauer Propheten, Täufer von Münster u. a.). Als antiker Text im Rahmen seiner Entstehungszeit wurde die J. erst seit dem späten 16. Jh. u. dann vor allem durch die Theologen u. Philologen der Aufklärung ernstgenommen (s. u. Sp. 637). Gleichwohl erfreut sich die J. auch heute noch einer fragwürdigen Beliebtheit bei solchen Bibellesern, die sie als hellseherische Weissagung auf die gesamte Geschichte der Welt u. der

Kirche verstehen u. das nahe Weltende aus ihr herauslesen. Vermutlich deshalb haben die großen Neutestamentler der beiden ersten Drittel des 20. Jh. der J. ihre Aufmerksamkeit versagt. Rudolf Bultmann (1884/1976) beurteilt das Christentum der J. als ‚ein schwach christianisiertes Judentum' (Theologie des NT [1953] 518), was weder den jüd. Wurzeln noch der Christologie u. Ekklesiologie der J. gerecht wird. Erst seit der verstärkten wissenschaftlichen Erforschung der jüd. Apokalyptik (s. u. Sp. 598/601), angeregt nicht zuletzt durch die Textfunde von Qumran (seit 1947), hat auch die J. in zunehmendem Maße wieder das Interesse der Bibelwissenschaft gefunden.

B. Apokalypse u. Apokalyptik. Der folgende Abschnitt stellt eine Aktualisierung des Art. Apokalyptik (o. Bd. 1, 504/10) dar.

Lit.: K. Beyer (Hrsg.), Die aram. Texte vom Toten Meer samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle u. den alten talmudischen Zitaten (1984); ErgBd. (1994). – D. Hellholm (Hrsg.), Apocalypticism in the mediterranean world and the Near East (Tübingen 1983). – E. Käsemann, Die Anfänge christlicher Theologie: ZsTheolKirch 57 (1960) 162/85 bzw. ders., Exegetische Versuche u. Besinnungen 2[6] (1970) 82/104. – K. Koch, Ratlos vor der Apokalyptik. Eine Streitschrift über ein vernachlässigtes Gebiet der Bibelwissenschaft (1970). – W. G. Kümmel (Hrsg.), Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit 5, 1/7. Apokalypsen (1974/95). – J. Lebram, Art. Apokalyptik / Apokalypsen II. AT: TRE 3 (1978) 192/202. – J. Lindblom, Gesichte u. Offenbarungen. Vorstellungen von göttlichen Weisungen u. übernatürlichen Erscheinungen im ältesten Christentum (Lund 1968). – K. Müller, Art. Apokalyptik / Apokalypsen III. Die jüd. Apokalyptik: TRE 3 (1978) 210/48 bzw. ausführlicher: ders., Studien zur frühjüd. Apokalyptik (1991) 35/173. – L. Rost, Einleitung in die atl. Apokryphen u. Pseudepigraphen einschließlich der großen Qumran-Hss.[3] (1985). – P. Schäfer (Hrsg.), Synopse zur Hekhalot-Literatur = TextStudAntJud 2 (1981); Übersetzung der Hekhalot-Literatur 1 = ebd. 46 (1995); 2/4 = 17. 22. 29 (1987/91). – J. M. Schmidt, Die jüd. Apokalyptik. Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden von Qumran (1969). – K.-H. Schwarte, Art. Apokalyptik / Apokalypsen V. Alte Kirche: TRE 3 (1978) 257/75. – A. Strobel, Art. Apokalyptik / Apokalypsen IV. NT: ebd. 3 (1978) 251/7. – H. Weinel, Die spätere christl. Apokalyptik: Eucharisterion, Festschr. H. Gunkel 2 = ForschRelLitATNT NF 19, 2 (1923) 141/73. – W. Zager, Begriff u. Wertung der Apokalyptik in der ntl. Forschung = EuropHochschSchr 23, 358 (1989).

I. Der Name. Sowohl der Gattungsbegriff ‚Apokalypse' als auch die davon abgeleitete Bezeichnung einer historischen, politisch-religiösen Strömung ‚Apokalyptik' (engl.: apocalypticism) gehen zurück auf Apc. 1, 1 (Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ) bzw. auf die (jüngere) Inscriptio der J. (Ἀποκάλυψις Ἰωάννου). Meint das Wort Apc. 1, 1 noch ganz individuell eine an Johannes ergangene göttliche ‚Offenbarung', die Jesus Christus zum Inhalt hat, so hat sich in der Inscriptio die Bedeutung schon zur Benennung des Buches (‚Offenbarung des Johannes') gewandelt, aus der sich um 200 nC. vereinzelt eine (christl.!) Gattungsbezeichnung entwickelte (Ph. Vielhauer / G. Strecker: Hennecke / Schneem.[5] 2, 493), bis christliche Gelehrte seit 1820, wenig glücklich, auch jüdische Schriften als Apokalypsen u. deren Gesamtheit als Apokalyptik bezeichnen können, so erstmals K. I. Nitzsch (1787/1868) u. F. Lücke (1791/1855) (vgl. J. M. Schmidt aO. 98/119). F. Lücke, Commentar über die Schriften des Evangelisten Joh. 4, 1 (1832) benennt als apokalyptische Literatur diejenigen jüd. Schriften seit Daniel, die formal u. inhaltlich mit der J. verwandt sind, insbesondere 4 Esra u. das äthiopische Henochbuch (W. Schneemelcher, Art. Esra: o. Bd. 6, 599/604; K. Berger, Art. Henoch: o. Bd. 14, 476/9). Die Beobachtung ähnlicher Strukturen einer Periodisierung u. Deutung der Geschichte auch in der paganen Umwelt des antiken Juden- u. Christentums hat dazu geführt, daß die religionsgeschichtliche Forschung neuerdings auch von einer ägypt., iranischen (parsistischen), frühgriech. usw. ‚Apokalyptik' sprechen kann (G. Lanczkowski, Art. Apokalyptik / Apokalypsen I. Religionsgeschichtlich: TRE 3 [1978] 190f; vgl. Hellholm aO. 21/162. 235/54. 273/93. 345/411).

II. Jüdische Apokalyptik. Mit der J. gemeinsam ist den jüd. Apokalypsen die drängende Erwartung des neuen, in herrlichen Farben ausgemalten *Jerusalem als des Wohnorts des restituierten Volkes Israel (s.

K. Thraede, Art. Jerusalem II: o. Bd. 17, 719/21); ihr entspricht eine pessimistische Bewertung der Gegenwart mit teils schon erfolgten, teils noch bevorstehenden, bis zum Anbruch des Heils zu ertragenden Plagen. Sowohl das künftige Unheil als auch das künftige Heil werden in Form von Visionen beschrieben, die häufig, aber nicht immer, durch einen Angelus interpres ihre Deutung erfahren. Die Motive, Bilder u. Bildfolgen der Visionen stammen durchweg aus alter, zumeist mythischer Tradition (Himmelskörper, *Erdbeben, Tiere, Flutkatastrophen, Zahlenrätsel); die Kunst des Autors bzw. Redaktors besteht in der Auswahl des Erbes u. seiner Aktualisierung; gelegentlich werden Kompositionsfugen sichtbar, doch ist, ähnlich wie beim Traum u. seiner Verarbeitung von Erinnerungen, eine gewisse ‚Erlebnisechtheit' der apokalyptischen Visionen nicht auszuschließen. In paränetischen Redestücken, die mit prophetischen u. weisheitlichen Mahnreden verwandt sind, wird die Treue zum Gesetz eingeschärft u. der Abfall unter Strafe gestellt. Wie die J., so sind auch die jüd. Apokalypsen an einer Periodisierung des Geschichtsablaufs interessiert, u. hier wie dort ist die Gegenwart ‚letzte Zeit', die geradlinig ihrem Ende zueilt (*Eschatologie; C. Colpe, Art. Jenseits: o. Bd. 17, 342/5). Häufig ist diesem Ende das ‚Zwischenreich' einer befristeten Heilszeit vorgeschaltet, die als Bestandteil einer ‚Weltwoche' gedacht ist u. zufolge der J. tausend Jahre währen wird (Apc. 20, 1/6; *Chiliasmus; s. u. Sp. 614f u. 625); danach wird ein Gericht die Frevler vernichten u. die Frommen zu ewigem Heil versammeln. Die Autoren der Apokalypsen verstehen sich als Propheten, doch nennen sie nicht ihre Namen, sondern leihen sich die pseudonyme Autorität religiöser Führer der Vergangenheit (*Henoch, *Abraham, *Mose, *Elias, **Baruch, *Daniel, *Esra u. a.). Mit solcher Fiktion verwandt ist die, von der J. geteilte (s. u. Sp. 604), Vorliebe für das beglaubigende Vaticinium ex eventu (Dan. 10, 1/11, 39; Hen. aeth. 85/9; Orac. Sibyll. 3 u. ö.; Ass. Moys. 2/8; Apc. Bar. syr. 36/40). Als Adressaten u. Tradenten der jüd.-apokalyptischen Botschaft haben ursprünglich asidäische (vgl. 1 Macc. 2, 42 u. ö.) Gruppierungen zu gelten, die sich seit den Jahren vor dem Makkabäeraufstand um einzelne ‚Propheten'-Gestalten gesammelt haben dürften. Allmählich, im Wechsel der jüd. Geschichtserfahrungen bis zur Zeit der röm. Besatzung, erfaßte die apokalyptische Deutung der Geschichte weiteste Kreise des Judentums, nicht zuletzt den Pharisäismus. Eigentlich apokalyptische ‚Gemeinden' hat es, abgesehen von der Sezessionsgemeinde in Qumran, in römischer Zeit wohl nicht mehr gegeben (vgl. ausführlich K. Müller aO. [o. Sp. 597]). – Eine präzise Abgrenzung der jüd. Apokalyptik ist weder für den zeitlichen Rahmen noch für die in Frage kommenden Schriften möglich. Die für Apokalypsen konstitutive Hoffnung auf ein neues, herrliches Jerusalem ist im Babyl. Exil (587/538 vC.) erwacht; daher stammen die ältesten ‚apokalyptischen' Texte aus prophetischer Literatur der exilischen u. frühnachexilischen Zeit (Jes. 24/7; Hes. 37/48; *Joel; Hag. 2; Sach. 1/8. 9/14). Apokalyptisches Material enthält das (vollständig nur von LXX überlieferte) Buch Tobit (um 200 vC.); eine Apokalypse ist das (noch kanonisch gewordene) Danielbuch (zwischen 167/164 vC.). Nachkanonische jüd. Apokalypsen, deren zT. christlich interpolierter Grundbestand aus vorchristlicher Zeit stammt, sind das äthiopische Henochbuch, das Jubiläenbuch (vgl. Schürer, History² 3, 1, 308/18), das Lebens Adams u. Evas (auch: Apc. Moys.; s. ebd. 3, 2, 757/61) u. Buch 3 der Sibyllinischen Orakel (3, 1, 632/8). Teilweise apokalyptisch geprägt sind die Testamente der 12 Patriarchen (1. Jh. vC. mit jüngeren Teilen aus dem 1. Jh. nC.), viele Texte von Qumran (1. Jh. vC./1. Jh. nC.), besonders Damaskusschrift (CD) u. Kriegsrolle (1QM), sowie die im 1. Drittel des 1. Jh. nC. entstandene Assumptio Moysis. Noch vor 70 nC. wurde der Grundbestand des slawischen Henochbuchs geschaffen. Mit der J. etwa gleichaltrig sind die jüd. Apokalypsen des 4 Esra (um 85 nC.) u. des syr. Baruchbuchs (Apc. Bar. syr., um 90 nC.; vgl. Schürer aO. 3, 2, 750/6). Durch den Untergang des jüd. Staats (70 bzw. 135 nC.) wurden die apokalyptischen Hoffnungen auf die Erneuerung Israels u. Jerusalems gleichsam als pseudoprophetisch entlarvt; nur die Christen überlieferten fortan in ihren Bibelausgaben die der J. wesensverwandten jüd. Apokalypsen als ‚heilige Schriften' u. erweiterten sie durch Interpolationen, die oft nur schwer vom Grundbestand zu trennen sind (Apc. Bar. gr. [vgl. Schürer aO. 3, 2, 789/93]; Orac. Sibyll. [ebd. 3, 1, 618/54]; Apokalypsen des Abraham [ebd. 288/92], des Elia [vgl. 3, 2,

796/803] usw.; auch: Martyrium u. Himmelfahrt des Jesaja [s. u. Sp. 602]; Leben Adams u. Evas). Das rabbin. Judentum hat keine Apokalypsen mehr tradiert. Allerdings trägt die noch im MA von jüdischen Mystikern aufgezeichnete Hekhalot- u. Merkaba-Literatur, deren älteste Schichten aus dem 2. oder 3. Jh. nC. stammen u. sowohl mit dem slawischen Henoch als auch mit Apc. 4, 1/11 eng verwandt sind, noch ausgeprägt apokalyptische Züge (s. u. Sp. 614; Texte: Schäfer, Übers. aO. [o. Sp. 597]; vgl. I. Gruenwald, Apocalyptic and Merkavah mysticism [Leiden 1980] bes. 3/123).

III. Christliche Apokalyptik. Nicht nur in der J., sondern auch in den älteren Schichten des NT hat die jüd. Apokalyptik beachtliche Spuren hinterlassen. Die Eschatologie sowohl *Johannes d. T. als auch diejenige seines Schülers u. Täuflings Jesus waren offenbar apokalyptisch geprägt. Der Täufer erwartet ein endzeitliches Feuergericht; diesem wird ein messianisches Reich folgen, an dem die durch ihn Getauften Anteil erhalten werden (Mc. 1, 2/8 parr.). Auch Jesus hat auf die Ankunft des Reiches Gottes gewartet, sie erfleht u. sich als ihren Herold verstanden (Mt. 6, 10 par. Lc. 11, 2; Mt. 12, 28 par. Lc. 11, 20). Jesus rechnet mit der baldigen Ankunft des Menschensohns (Mt. 10, 23; vgl. Mc. 13, 26f parr.; 14, 62 parr.), mit dem er sich nicht identifiziert (Mc. 8, 38 parr.). Im Auftrag dieses Menschensohnes werden die Zwölf ein Richteramt über die Stämme Israels ausüben (Mt. 19, 28 par. Lc. 22, 29f; vgl. Apc. 20,4), u. ein Festmahl wird die Frommen mit den Patriarchen vereinen (Mt. 8, 11 par. Lc. 13, 28f; Mc. 14, 25 parr.; Lc. 14, 15). Zuvor aber wird Jerusalem mit seinem Tempel zerstört werden (Mc. 13, 1f parr.; Lc. 19, 41/4). Zweifellos finden sich Worte des historischen Jesus auch in der sog. synoptischen Apokalypse (Mc. 13, 3/37 parr.) sowie in der lukanischen Perikope vom Kommen des Gottesreichs u. des Menschensohns (Lc. 17, 20/37; *Gottessohn). – Auch die Eschatologie des Paulus zeigt apokalyptische Strukturen. Nachdem der im Judentum erwartete endzeitliche Richter mit dem auferstandenen u. erhöhten Jesus Christus gleichgesetzt worden ist, verkündet Paulus die nahe bevorstehende Parusie Christi zum Gericht (Rom. 2, 3/16; 14, 10; 1 Cor. 4, 5; 2 Cor. 5, 10; Phil. 4, 5; 1 Thess. 1, 10). Ein Beleg wie 1 Cor. 6, 2f erinnert an Mt. 19, 28 par. Lc. 22, 29f u. denkt vielleicht an ein befristetes messianisches Zwischenreich (vgl. Apc. 20, 4). Den Ablauf der Letzten Dinge (Parusie, Signal des Erzengels Michael, Totenauferstehung, Entrükkung der Lebenden) schildert 1 Thess. 4, 13/8; 1 Cor. 15, 23/8. 52/7; eine kleine Apokalypse enthält auch der dem Paulus zugeschriebene, aber wohl deuteropaulinische 2. Thessalonicherbrief (2 Thess. 2, 1/12). – Mehrfach im übrigen NT finden sich Anklänge an das Weltwochenschema u. den (1000jährigen?) Weltensabbat (vgl. noch Ep. Barn. 15, 4/7), so Joh. 5, 17; 9, 4; Hebr. 4, 1/11; 2 Petr. 3, 7/10 (2 Petr. 3, 8 nach Ps. 90, 4). Vor allem aber hat die J., die einzige selbständige Apokalypse des NT, eine Fülle frühjüdisch-apokalyptischen Materials (s. u. Sp. 611/6) in die christl. Eschatologie überführt u. jüngere christl. Apokalypsen angeregt. – Von nachkanonischen Apokalypsen sind die ältesten das Schlußkapitel der bald nach 100 nC. in Syrien geschriebenen *Didache (Did. 16) u. die Apokalypse des Petrus (um 135 nC.), die in einer griech. u. einer äthiopischen Version vorliegt. Um die Mitte des 2. Jh. entstand in Rom der ‚Hirt' des Hermas, der in apokalyptischer Form (Visionen, Auditionen) moralische Paränese vermittelt u. zur Bußpraxis Stellung bezieht (vgl. A. Hilhorst, Art. Hermas: o. Bd. 14, 682/701). Durch Überarbeitung, Interpolation u. Erweiterung wird in der 2. H. 2. Jh. aus einer jüd. Legende vom Martyrium des Propheten Jesaja möglicherweise die christl., vollständig nur in äthiopischer Sprache erhaltene Apokalypse der ‚Himmelfahrt des Jesaja' (Asc. Jes.; P. Jay, Art. Jesaja: o. Bd. 17, 776/8. 792). Die auf einer griech. Urform aus der Mitte des 3. Jh. basierende Paulus-Apokalypse verarbeitet den paulinischen Visionsbericht 2 Cor. 12, 2/5. Gnostischer Herkunft sind die kopt. Apokalypsen des Paulus u. des Petrus; beide sind vermutlich Übersetzungen aus dem Griechischen u. noch vor 300 nC. entstanden. Die Thomas-Apokalypse, lateinisch überliefert u. in ihrer offenbar griech., mehrfach überarbeiteten Grundschrift wohl noch vor 400 nC. entstanden, lehnt sich eng an die J. an u. verteilt die Ereignisse der letzten Zeit auf sieben Tage. Apokalyptische Literatur im weiteren Sinn sind auch solche altkirchlichen Schriften, die sich prophetischer Stilart u. Redeweise bedienen, ohne zur Gattung der Apokalypse zu gehören, so das 5. u. 6. Buch Esra (W.

Schneemelcher: o. Bd. 6, 604/6), die christl. Sibyllinen u. das Buch des Elchasai (Texte u. Einleitungen: Hennecke / Schneem.[5] 2, 579/623). Zahlreiche christl. Apokalypsen sind verloren u. nur aus Erwähnungen u. Fragmenten bekannt (vgl. ebd. 624/8); offenbar wurde die Apokalyptik in zunehmendem Maße eine Domäne der Häretiker. – Gleichwohl gilt von der nachösterlichen christl. Apokalyptik (u. darüber hinaus auch von der Apokalyptik Jesu, Johannes d. T. u. ihrer jüd. Umwelt) noch immer das bekannte Wort E. Käsemanns: ‚Die Apokalyptik ist - da man die Predigt Jesu nicht eigentlich als Theologie bezeichnen kann - die Mutter aller christlichen Theologie gewesen' (Käsemann, Anfänge aO. [o. Sp. 597] 180 bzw. 100).

C. Die Johannes-Apokalypse. I. Form u. Inhalt. a. Form. Die J. besitzt eine ausführliche Überschrift, die sie als Gottes ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ (‚Offenbarung über Jesus Christus') an seinen Knecht Johannes (Apc. 1, 1f) u. als ‚Worte der Prophetie' (λόγοι τῆς προφητείας: ebd. 1, 3; auch 22, 7. 10. 18f) kennzeichnet. Zugleich gibt sie sich als Brief zu erkennen (1, 4/6; 22, 18/21), der vorgelesen u. gehört werden soll (1, 3; 22, 18). An der Echtheit des brieflichen Charakters zu zweifeln besteht kein Anlaß (vgl. M. Karrer, Die Johannesoffenbarung als Brief. Studien zu ihrem literarischen, historischen u. theologischen Ort [1986]); kunstvoll komponierte Briefe sind auch die sieben Sendschreiben (2, 1/3, 22; s. u. Sp. 610f). Gewichtiger ist die Selbstpräsentation als offenbarendes u. prophetisches Buch; der Autor reiht sich den frühjüd. Propheten an, genauer: dem Kreis jener nachkanonischen, spätprophetischen Schriften, die wir heute nach der (jüngeren) J. (1, 1) als ‚Apokalypsen' zu bezeichnen pflegen (s. o. Sp. 598). Mit diesen hat die J. so gut wie alle literarischen Merkmale gemeinsam: die Visionen u. Auditionen himmlischer Geheimnisse u. künftiger Ereignisse, deren Vermittlung u. Deutung durch den Angelus interpres, die großen Berichte über Schau u. Deutung, den Rückgriff auf mythisches u. astrales Material, die seelische Erschütterung vor u. nach dem Offenbarungserleben, das paränetische Interesse, die negative Qualifikation der Gegenwart u. die Hoffnung auf eine baldige, bessere, eschatologische Zukunft; auch die Spuren des Additiv-Kompositorischen (Dubletten, Verzahnungen, Glossen) finden sich in der J. so gut wie in den jüd. Apokalypsen. Die J. ist also auch ihrer Gattung nach eine echte Apokalypse. Abgesehen von der Einleitung (Apc. 1) u. den Sendschreiben (ebd. 2f) umfaßt sie 19 Kapitel; in gewisser Weise entsprechen sich 4/14 u. 15/20 (14, 6/20 als Hinweis auf 20, 11/5), während die Kapitel 21f die neue Welt als Ziel der ganzen J. beschreiben. Daß die Kapiteleinteilung sekundär ist, wird mehrfach sichtbar (8, 1/5 gehört zu 7, 17; 12, 18 zu 13, 1); die Gliederung im einzelnen wird erschwert durch die absichtsvolle Verschränkung der verschiedenen, zT. älteren Stoffe (s. u. Sp. 606/8). – In der J. finden sich zahlreiche kleinere Formen. Die parallel strukturierten Briefe (Sendschreiben) von Apc. 2f wurden schon erwähnt (zum Aufbau vgl. Hahn, Sendschreiben). – Zu Zyklen zusammengefaßte Visionen sind die sieben Siegel (Apc. 6, 1/8, 1), die sieben Posaunen (ebd. 8, 2/14, 20) u. die sieben Schalen (15, 1/19, 10). Ein Angelus interpres vermittelt solche Offenbarungen (1, 1; 22, 1. 6. 8/16), gibt Anweisungen (19, 9f; 22, 10), zeigt Einzelheiten u. deutet die Visionen (17, 1/8; 21, 9/21; vgl. H. Reichelt, Angelus-interpres-Texte in der J. [1994]). Die vom Apokalyptiker mitgeteilten Visionen u. Auditionen stehen mitsamt dem Zwiegespräch mit dem Angelus interpres in prophetischer Tradition (vgl. Amos 7, 1/9; Sach. 1, 8/17 u. ö.); sie sind Weissagungen auf die Zukunft u. bedienen sich gelegentlich zur Beglaubigung des Vaticinium ex eventu (Apc. 6, 1/4; 12, 1/16; 17, 10. 12f; vgl. Dan. 10, 1/11, 39). – Über das ganze Buch verstreut sind sieben Makarismen: Apc. 1, 3; 14, 13; 16, 15; 19, 9; 20, 6; 22, 7. 14 (W. Bieder, Die sieben Seligpreisungen in der Offenbarung des Johannes: TheolZs 10 [1954] 13/30; Giesen, Heilszusage). – Ebenfalls weit verstreut sind größere u. kleinere doxologische Hymnen (vgl. W. Foerster, Bemerkungen zur Bildsprache der Offenbarung Johannis: Verborum veritas, Festschr. G. Stählin [1970] 230f; K.-P. Jörns, Das hymnische Evangelium. Untersuchungen zu Aufbau, Funktion u. Herkunft der hymnischen Stücke in der Johannesoffenbarung [1971]): Apc. 4, 8. 11; 5, 9f. 12f; 7, 12; 11, 15. 17f; 12, 10/2; 15, 3f; 19, 1/8. Obwohl gelegentlich durch Einschübe zerlegt (ebd. 19, 1/8), repräsentieren offenbar auch die hymnischen Stücke der J. die heilige Siebenzahl; unter sieben Aspekten besingt der atl. Hymnus die Stimme Jahwes (Ps. 29, 3/9). – Makarismen u. Hymnen gehören zu

den liturgischen Elementen der J. Ihnen ist auch Apc. 22, 17. 20 (vgl. 1 Cor. 16, 22) zuzuordnen, ferner der abschließende Gnadenwunsch Apc. 22, 21 (vgl. 1 Cor. 16, 23) u., da die J. im Gottesdienst verlesen werden will (Apc. 1, 3), vermutlich auch der theologisch stark befrachtete, einleitende Gruß ebd. 1, 4/6. – Paränese findet sich expressis verbis in den sieben Sendschreiben (2, 1/3, 22), aber auch in den abschreckenden Beispielen der unbußfertigen Frevler (9, 20f; 11, 10; 16, 9. 11) u. in den Lasterkatalogen (21, 8; 22, 15; vgl. 9, 20f: Böcher, Lasterkataloge). Martyriumsparänese ist auch 13, 4/10. 12/8; 20, 4. Implizit paränetisch will sogar die Schilderung des himmlischen *Jerusalem (21, 1/22, 5) verstanden werden; die Kirche gilt als Antizipation der Himmelsstadt u. ihrer Lebensordnung (s. u. Sp. 629f). – Schließlich gehört zur Form auch die Sprache des Apokalyptikers. Die J. ist in einem stark semitisierenden Griechisch geschrieben, das auf palästinische Herkunft des Autors schließen läßt; schon Dionysius v. Alex. bemängelt ‚barbarische Wendungen u. gelegentlich auch Verstöße gegen die Sprache‘ (Eus. h. e. 7, 25, 26 [GCS Eus. 2, 2, 700]). Es handelt sich bei diesen Verstößen durchweg um Semitismen, vor allem um Fälle von Inkongruenz zwischen Präposition u. Nomen (zB. ἀπὸ ὁ ὤν: Apc. 1, 4) oder um doxologische Wendungen wie ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος (ebd. 4, 8) bzw. ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν (11, 17; 16, 5). Vermutlich hat der judenchristl. Autor diese Ausdrücke bewußt gewählt, um der Sprache der Bibel möglichst nahezukommen; das Griechisch der J. ist kein Dokument sprachlichen Unvermögens, sondern eine ‚Kunstsprache‘ auf hebräisch-aramäischer Basis (Kraft, Offenbarung 15/7; vgl. Turner 150/8).

b. Inhalt u. Aufbau. Eine logische Struktur der J. ist nur schwer zu erkennen; deshalb gibt es eine Fülle verschiedener Gliederungsversuche (vgl. die Kommentare; ferner: Hahn, Aufbau). Deutlich voneinander abgesetzt sind nur die Einleitung (Apc. 1, 1/20) einschließlich der Beauftragungsvision (ebd. 1, 9/20), die sieben Sendschreiben (2, 1/3, 22), das eigentliche Corpus der J. mit den prophetischen Visionen (4, 1/22, 5) u. der Schlußteil (22, 6/21). Von den sieben Sendschreiben an Christengemeinden Kleinasiens finden sich vier Apc. 2 (Ephesus, Smyrna, Pergamon, Thyatira), drei ebd. 3 (Sardes, Philadelphia, Laodizea). Im Visionsteil (4, 1/22, 5) ist durchaus die Darstellung einer zeitlichen Abfolge beabsichtigt, also keine parallele Schilderung identischer Katastrophen; die ‚Rekapitulationstheorie‘ (seit Victorin v. Pettau; s. u. Sp. 635) erkennt zwar intuitiv einen traditionsgeschichtlichen Tatbestand (s. u. Sp. 612 zu Apc. 8, 2/14, 20; 15, 1/19, 10), entspricht aber nicht der Intention des Apokalyptikers. Freilich sind die Übergänge zwischen den einzelnen Sinnabschnitten absichtsvoll überspielt, die Sinnabschnitte kunstreich miteinander verschränkt; so besteht das 7. Siegel (8, 1/5) nicht etwa aus der Stille von etwa einer halben Stunde (8, 1), sondern aus den sich nun entfaltenden sieben Posaunenvisionen (8, 2; 8, 6/14, 20; vgl. Hahn, Aufbau 153). – Den Auftakt der Visionen u. gleichsam das himmlische Fundament bildet die Schau Gottes u. seines Thronsaals (Apc. 4, 1/11). Hier empfängt der messianische Widder (bzw. das Lamm) aus Gottes Hand die siebenfach versiegelte Rolle der künftigen Ereignisse (ebd. 5, 1/14). Die Öffnung der sieben Siegel (6, 1/8, 1) bringt die Abfolge der Endereignisse in Gang; die beiden ersten Siegel (Krieg u. Bürgerkrieg: 6, 1/4) garantieren als Vaticinia ex eventu die Glaubwürdigkeit aller folgenden Weissagungen. Der Apokalyptiker, der zur Zeit des 3. Siegels (Teuerung, Lebensmittelknappheit: 6, 5f) schreibt, erwartet ein Massensterben (4. Siegel: 6, 7f). Das 5. Siegel (6, 9/11) retardiert; die Zahl der atl. Märtyrer muß erst noch durch die der ntl. vervollständigt werden. Kosmische Katastrophen kennzeichnen das 6. Siegel (6, 12/7, 17), zu dem u. a. die Versiegelung der 144 000 gehört (7, 1/8). – Aus dem 7. Siegel (8, 1) erwachsen die sieben Posaunenvisionen (8, 2/14, 20); sie sind mit dem Zyklus der sieben Siegel dadurch verzahnt, daß zwischen der Übergabe der Posaunen (8, 2) u. dem Blasen der Posaunen (8, 6) die Rachegebete des 5. Siegels (6, 10) erfüllt werden (8, 3/5). Die vier ersten Posaunen (8, 7/12) bilden eine Tetras naturhaft-kosmischer Katastrophen; von ihnen werden die 5./7. Posaune dadurch abgehoben, daß diese zugleich als die drei Wehe (bzw. Weherufe; vgl. 8, 13) bezeichnet u. gesondert gezählt werden (9, 1/14, 20). Zur 6. Posaune bzw. dem 2. Wehe (9, 13/11, 14) gehören die Strafexpedition der vier Todesengel (9, 13/21), die Vision vom Sonnenengel, von den versiegelten sieben Donnern u. vom verzehrten Büchlein (10, 1/11), die Vermessung des

Tempels (11, 1f) u. die Perikope von Wirken, Tod u. Auferweckung zweier ‚Zeugen' im Habitus des Elia u. des Mose (11, 3/13). Mit der 7. Posaune bzw. dem 3. Wehe (11, 15/14, 20) erreicht die J. ihre Mitte u. den ersten Höhepunkt. Nach einer hymnischen Einleitung (11, 15/8) öffnet sich der Himmel (11, 19); Gott selbst (vgl. 4, 1/11) verleiht den Ereignissen von Apc. 12 höchste Dignität. Die Geburt des messianischen Kindes von der Sonnenfrau u. himmlischen Tochter Zion (12, 1/6), der Sieg Michaels über den teuflischen Drachen (12, 7/12) u. die Rettung der Frau, d. h. der Kirche als des neuen *Israel (12, 13/6), bildet formal u. inhaltlich das Zentrum der J.; noch einmal greift der Apokalyptiker zum Vaticinium ex eventu (vgl. 6, 1/4): Er erhebt die Geburt Jesu zum kosmischen, d. h. weltumspannenden Ereignis u. erweist die derzeitige oder doch unmittelbar bevorstehende Verfolgung der Anhänger Jesu (12, 17) als Preis für die Rettung der Kirche (12, 15f). Schreckliche Gegenwart ist auch die Wirksamkeit der teuflischen Trinität, des auf die Erde gestürzten Drachen (Schlange, Teufel, Satan: 12, 9), seines antichristl. Sohnes, nämlich des röm. Kaisers (12, 18/13, 10), u. des ‚zweiten Tiers', das den Kaiserkult propagiert (13, 11/8). Schon jetzt erfolgt aber, ähnlich wie dann in 19, 11/20, 15, ein Ausblick auf den Sieg der Christen, auf Vollendung u. Weltgericht (14, 1/20). – Es folgen die Visionen der sieben Schalen des Zorns (15, 1/19, 10). Diese werden als die letzten der eschatologischen Plagen angekündigt (15, 1/8). Wie die sieben Posaunen sind auch die sieben Schalen kosmische Katastrophen nach Art von Ex. 7, 1/12, 36; zu den ersten sechs Schalen (Apc. 16, 1/16) gehören ein Hinweis auf die Ermordung von Heiligen u. Propheten (ebd. 16, 5/7; es ist Rom gemeint) u. die Rückführung des Endkriegs bei ‚Harmagedon' auf die Verführung der Könige durch dämonische Abkömmlinge der teuflischen Trinität (16, 13/6). Die 7. Schale (16, 17/19, 10), herausgehoben durch eine Stimme aus dem himmlischen Tempel (16, 17; vgl. 11, 19a) u. eingeleitet durch Gewitter- u. Erdbebenphänomene (16, 18; vgl. 11, 19b), prophezeit den Untergang von *Babylon = Rom (16, 19; 17, 1/19, 3). Himmlischer Jubel leitet über zur visionären Beschreibung der Letzten Dinge (19, 1/10). – Die Endereignisse im engeren Sinne (19, 11/22, 5) setzen ein mit dem Erscheinen des als Feldherr beschriebenen Messias u. mit seinem eschatologischen Krieg, der zum Sieg über das ‚Tier' u. den falschen Propheten führt (19, 11/21). Es folgt das tausendjährige Zwischenreich (20, 1/6), das mit dem Aufstand von Gog u. Magog endet, nach dem der Teufel für alle Zeiten entmachtet wird (20, 7/10). Allgemeine Totenauferstehung u. Weltgericht schließen sich an (20, 11/5). Auf die Erlösten wartet Gottes neue Welt (21, 1/22, 5): ein neuer Himmel u. eine neue Erde (21, 1/8) u. das neue Jerusalem im ewigen Glanz seines Lichts u. seiner Edelsteine, ausgezeichnet durch einen Strom von Lebenswasser, der gesäumt wird von fruchtbringenden Lebensbäumen (21, 9/22, 5). – Dem Einleitungsteil (1, 1/20) entspricht ein Schlußteil (22, 6/21); er enthält abschließende Bezeugungen u. Mahnungen (22, 6/16) sowie einen liturgischen Ausklang (22, 17/21).

II. Historische Daten u. Fakten. a. Entstehungsort. Nur scheinbar ist die J. zeitlos; ihre ‚apokalyptische', manche Angaben kunstvoll verschlüsselnde Stilart einerseits u. das spekulative, welt- u. kirchengeschichtliche Interesse vieler Ausleger andererseits haben bewirkt, daß einleitungswissenschaftliche Fragen lange Zeit hindurch kaum gestellt worden sind. Die J. selbst gibt jedoch Auskunft über Ort u. Zeit ihrer Entstehung, über ihren Autor u. seine Adressaten; freilich sind die Nachrichten der J. nicht mehr alle mit letzter Sicherheit zu entschlüsseln. Eindeutig ist der Entstehungsort: Patmos (Apc. 1, 9b), die nördlichste Insel des Dodekanes im Ägäischen Meer vor der kleinasiat. Küste. Ob der Autor ‚um des Wortes Gottes willen u. des Zeugnisses für Jesus' (ebd. 1, 9c) hierher geflohen oder von den Römern verbannt worden war, wird nicht deutlich.

b. Entstehungszeit. Angaben über die Entstehungszeit macht Apc. 17, 9/11, doch wissen wir weder, mit welchem von sieben röm. Kaisern die J. ihre Reihe beginnen will, noch, wen von den drei Herrschern des Jahres 69 (Galba, Otho, Vitellius) sie mitgezählt hat, so daß aus dem Text der J. der sechste u. der siebte Kaiser (17, 10) nicht erschlossen werden können (vgl. die Komm. zSt. sowie ausführlich H. W. Günther, Der Nah- u. Enderwartungshorizont in der Apokalypse des hl. Johannes [1980] 100/48). Dunkel bleibt auch, was mit der kurzen Herrschaft der zehn Vasallenkönige (Apc. 17, 12/4) gemeint ist. Von Irenaeus (haer. 5, 30, 3 [SC 153, 384])

u. Victorin v. Pettau (in Apc. 17, 11 [CSEL 49, 118]) wissen wir jedoch, daß die J. unter Domitian (81/96 nC.) geschrieben wurde, u. zwar, nach Irenaeus, in dessen letzter Regierungszeit, also um 95 nC.; dazu passen sowohl die inneren Verhältnisse der sieben Gemeinden von Apc. 2f als auch der ebd. 13 beschriebene (u. anscheinend als etwas Neues erlebte) röm. Kaiserkult: Spätestens seit 89 nC. beansprucht Domitian das Epitheton ‚Dominus et deus' (K. Groß, Art. Domitianus: o. Bd. 4, 95f; *Herrscherkult; vgl. dagegen die Gebetsanrede Apc. 4, 11).

c. Verfasser. Der Autor stellt sich als Johannes namentlich vor (Ἰωάννης: Apc. 1, 1. 4. 9; 22, 8). Ob diese Namensnennung ein Pseudonym sei (so etwa J. Becker, Pseudonymität der J. u. Verfasserfrage: BiblZs NS 13 [1969] 102), ob die Gleichsetzung mit dem Apostel u. Evangelisten Johannes überhaupt angestrebt werde, welcher andere Johannes etwa in Frage komme, dies alles ist von altkirchlicher Zeit (s. u. Sp. 631/3) bis heute umstritten. Mit einer pseudepigraphischen Verfasserangabe rechnen schon im späten 2. Jh. nC. die Aloger u. Gaius v. Rom, wenn sie als wirklichen Autor der J. den Gnostiker *Kerinthos nennen (Eus. h. e. 3, 28, 2/5 [GCS Eus. 2, 1, 256/8]). Dionysius v. Alex. (gest. 264/65) hält die Namensnennung ‚Johannes' für echt, nimmt aber an, daß ein anderer Johannes als der Evangelist die J. verfaßt habe (ebd. 7, 25, 6/27 [2, 2, 692/700]); auch Papias kennt zwei Johannesgestalten, den Apostel (u. Evangelisten) u. einen ‚Presbyter' (ebd. 3, 39, 4 [2, 1, 286]), welch letzteren Eusebius für den möglichen Autor der J. hält (ebd. 3, 39, 5f [286/8]). Vielleicht hat Irenaeus mit seiner Erwähnung lebender Zeitgenossen des Apokalyptikers an diesen Johannes gedacht (haer. 5, 30, 1 [SC 153, 370/6]; vgl. ebd. 5, 30, 3 aE. [384]). Daß sprachliche u. theologische Unterschiede die Annahme eines u. desselben Verfassers für *Joh.-Evangelium u. J. in der Tat ausschließen, hat schon Dionysius v. Alex. bemerkt (Eus. h. e. 7, 25, 17/27 [GCS Eus. 2, 2, 696/700]; s. u. Sp. 632). Dennoch lassen sich zahlreiche Gemeinsamkeiten u. Berührungspunkte feststellen; so ist Christus in beiden Schriften der Zeuge (Joh. 4, 44; 7, 7 u. ö.; Apc. 1, 5; 3, 14 u. ö.), das Wort (Joh. 1, 1. 14) bzw. das Wort Gottes (Apc. 19, 13), das Lamm bzw. der Widder (Joh. 1, 29. 36; 19, 36; Apc. 5, 6. 8. 12f; 6, 1. 16 u. ö.), der Sieger (Joh. 16, 33; Apc. 3, 21; 5, 5; 17, 14; 19, 11/6) u. der Bräutigam (Joh. 3, 29; Apc. 19, 7/9; 21, 2. 9; 22, 17). Diese u. andere Entsprechungen (Dualismus: s. u. Sp. 623/5; Weltensabbat: Joh. 5, 17; 9, 4; Apc. 20, 1/6; u. ö.) sind schwerlich zufällig (Böcher, Kirche 1/12; Frey; Taeger, J.). Da Evangelium u. Apokalypse des Johannes ziemlich genau gleich alt sind, ist eine einlinig-genetische Erklärung des Problems nicht möglich. Anscheinend wurde eine gemeinsame, mit dem Namen Johannes verbundene Tradition gleichzeitig in verschiedenen Richtungen weiterentwickelt. Vermutlich ist mit dem Johannes der J. kein anderer gemeint als der Johannes des Evangeliums u. der Briefe; die Verfasserangabe der J. bleibt in einer eigentümlichen Schwebe zwischen Pseudepigraphie u. historischer Realität (vgl. zuletzt Frey 415/29).

d. Empfänger. Adressaten sind sieben christl. Gemeinden in Kleinasien (Apc. 1, 4): Ephesus, Smyrna, Pergamon, Thyatira, Sardes, Philadelphia u. Laodizea (ebd. 2f). Alle genannten Städte liegen unweit der Küste des Ägäischen Meeres im Westteil Anatoliens; sie bilden, ausgehend von dem Patmos am nächsten gelegenen Ephesus, ungefähr einen Kreis, so daß die J. als Rundbrief von Ort zu Ort befördert werden konnte, während jeweils Abschriften zurückgeblieben sein dürften. Auch wenn sämtliche Sendschreiben (2, 1/3, 22) offensichtlich von allen sieben Gemeinden gelesen werden sollten, sind die vorausgesetzten Verhältnisse anscheinend nicht fingiert, sondern historisch zutreffend: Falsche Apostel sind in Ephesus aufgetreten (2, 2); jüdische Gegner drohen mit Verfolgung der (Juden-) Christen in Smyrna (2, 9f) u. Philadelphia (3, 9); ein erster Märtyrer, Antipas, ist in Pergamon das Opfer (römischer) Verfolger geworden (2, 13); libertinistische Häretiker wirken in Pergamon (2, 14f) u. Thyatira (2, 20f); der einstige Eifer in Sardes ist erlahmt (3, 1f), u. nur Philadelphia hat uneingeschränktes Lob verdient (3, 8/11). Auch in anderen Orten dieses Raumes dürfte es Christengemeinden gegeben haben; die Auswahl verdankt sich der heiligen Siebenzahl (s. u. Sp. 622): Sieben Gemeinden stehen für die Gesamtheit der Kirche in Kleinasien.

e. Literarische Einheitlichkeit. Der Autor der J. hat eine Fülle älteren Materials verarbeitet; immer wieder sind Kompositionsfugen sichtbar (s. o. Sp. 603f). Dennoch ist die J. ein einheitliches Werk. Die sieben Send-

schreiben (Apc. 2f), die niemals einzeln als Briefe verschickt worden sind, wurden nach einheitlichem Plan eigens als paränetische Applicatio für die J. verfaßt u. zwischen der Beauftragungsvision (ebd. 1, 9/20) u. dem Corpus der Visionen (4, 1/22, 5) eingeordnet (vgl. Hahn, Aufbau). Auch wo die Visionen frühjüdische Vorlagen benutzen (s. u. Sp. 611/4), sind diese von der Sprache des Autors bzw. Redaktors geprägt. Das gilt auch für die gelegentlich an- oder eingefügten Glossen (Apc. 6, 16b; 11, 8b; 12, 9aβ; 13, 8b; 19, 8b. 10b. 13b u. ö.); diese Interpolationen vertreten die Theologie des Apokalyptikers (vgl. bes. ebd. 6, 16; 12, 9; 13, 8; 19, 13), der mit 11, 8 die Stadt des Todes der beiden Zeugen richtig auf Jerusalem deutet, der jedoch in dem einen Zeugen (Moses redivivus; 11, 6) nicht mehr Jesus zu erkennen vermag. Die Hand eines weiteren, nachträglichen Redaktors ist nicht festzustellen; literarkritische Operationen (zB. R. H. Charles, A critical and exegetical commentary on the Revelation of St. John 1/2 [Edinburgh 1920]) sind verfehlt.

III. Der atl. u. frühjüd. Hintergrund. a. Quellen. Nicht anders als die Autoren der jüd. ‚Apokalypsen' (Hen. aeth., Jub., 4 Esr., Apc. Bar. syr. u. a.) hat auch der christl. Apokalyptiker auf ältere Quellen zurückgegriffen, die sich, trotz redaktioneller Veränderungen, nach Umfang u. Eigenart noch deutlich vom Kontext abheben. Als solche ursprünglich selbständige (oder verlorenen Schriften entlehnte) literarische Einheiten haben zu gelten: die Schilderung des himmlischen Thronsaals (Apc. 4, 1/5, 14), die Vision der ersten vier Siegel (ebd. 6, 1/8), die Reihen der sieben Posaunen (8, 2/14, 20) u. der sieben Schalen (15, 1/19, 10), der kurze Bericht von der Vermessung des Tempels (11, 1f), die Erzählung von Wirken, Tod u. Auferweckung zweier Zeugen in Jerusalem (11, 3/13), die Beschreibung der babyl. (= röm.) Hure u. ihres Sturzes (17, 1/19, 3), der Mythos vom Kampf Michaels mit dem Drachen u. vom anschließenden Sturz der Dämonen (12, 7/9), ferner der sekundär mit diesem verzahnte Mythos von Bedrohung, Geburt u. Rettung des jungen Sonnenkönigs, des Sohnes der Himmelsfrau (12, 1/6. 13/6), schließlich der visionäre Mythos von der Rückkehr des erwachsenen Sonnenkönigs zu Kampf u. Sieg (19, 11/6; wohl ursprünglich Abschluß des Mythos 12, 1/6. 13/6), die Schilderung einer tausendjährigen Herrschaft des Messias (20, 1/6) sowie endlich die Beschreibung des neuen, himmlischen *Jerusalem (21, 9/22, 5). Älteres Material ist offenbar auch von den Hymnen der J. aufgenommen worden (4, 8 [vgl. Jes. 6, 3]. 11; 5, 9f. 12f; 7, 12; 11, 15. 17f; 12, 10/2; 15, 3f; 19, 1/8). – In immerhin fünf Fällen lassen sich alttestamentliche Texteinheiten größeren Umfangs als Vorbilder des Apokalyptikers bzw. seiner Quellen nachweisen: Apc. 4, 1/5, 14 ist abhängig von Hes. 1, 4/28; 10, 8/17; Apc. 6, 1/8 von Sach. 1, 8; 6, 1/8; Apc. 21, 9/22, 5 von Hes. 47, 1/48, 35; die beiden Katastrophenreihen der sieben Posaunen (Apc. 8, 2/14, 20) u. der sieben Schalen (ebd. 15, 1/19, 10) wurden, unabhängig voneinander, jeweils durch Reduktion der zehn ägypt. Plagen (Ex. 7, 1/12, 36) auf die heilige Siebenzahl gestaltet. Apc. 11, 3/13, obzwar voller biblischer Anspielungen, vor allem auf Hes. 37, 5. 10; Sach. 4, 1/14, geht offenbar auf eine bereits judenchristl. Vorlage zurück. Alle übrigen Quellencorpora sind ausschließlich biblisch-alttestamentlich geprägt; das gilt sogar für diejenigen Texte, die an pagan-hellenistische Mythen erinnern (Apc. 12, 1/9. 13/6; 19, 11/6; 20, 1/6; s. u. Sp. 616/21).

b. Biblische Zitate u. Anspielungen. Auch diejenigen Kapitel der J., die nicht auf einem zusammenhängenden Bibeltext fußen, sind durchzogen von alttestamentlichen Vorstellungen u. Formulierungen (vgl. Nestle / Aland[27] 770/800). Im folgenden werden nur die wichtigsten Beispiele genannt. Die Welt erscheint durchweg dreistufig; der Kosmos besteht, wie schon im Pentateuch (Ex. 20, 4. 11; Dtn. 5, 8), aus Himmel, Erde u. Meer (Apc. 12, 12; 14, 7; 21, 1) bzw. aus Himmel, Erde u. Unterwelt (ebd. 5, 3). Da ‚Meer' u. ‚Unterwelt' nicht deutlich unterschieden werden (vgl. Ex. 20, 4 par. Dtn. 5, 8 sowie Phil. 2, 10), bildet hierzu der tetradische Beleg Apc. 5, 13 (Himmel, Erde, Unterwelt, Meer) keine wirkliche Ausnahme. Das Wasser, auf dem die quadratische Erdscheibe (ebd. 7, 1; 20, 8; vgl. Jes. 11, 12; Hes. 7, 2) schwimmt (vgl. Ps. 24, 1f; 136, 6), befindet sich auch unter der Erde (Ex. 20, 4; vgl. Apc. 5, 3). Die Differenzierung in Unterwelt u. Meer (ebd. 5, 13a) wurde anscheinend künstlich aus dem Unterweltmeer entwickelt, um eine Entsprechung zu den vier Prädikaten der hymnischen Doxologie (Lob, Ehre, Herrlichkeit, Kraft: 5, 13b) zu gewinnen. Mit sei-

ner jüd. Umwelt teilt der christl. Apokalyptiker das biblische, letzlich babyl. Weltbild. Das Selbstverständnis der Christen als eines neuen *Israel aus zwölf Stämmen (7, 4/8; 14, 1/5; 21, 12f) basiert auf Belegen wie Gen. 35, 22b/6; Hes. 48, 30/5. Daß die (himmlische) Tochter Zion die Mutter des Messias u. Israels sei (Apc. 12, 1/6. 17), wissen schon Jes. 66, 7f; Mich. 4, 10. Die Herrschaft des Messias mit eisernem Zepter (Apc. 12, 5; vgl. ebd. 2, 26f; 19, 15) stammt aus Ps. 2, 8f; die sieben Posaunen von Apc. 8, 2/14, 20 sind späte Nachfahren der sieben Posaunen beim Untergang Jerichos (Jos. 6, 1/21). Der Teufel ist identisch mit der Schlange des Sündenfalls (Apc. 12, 9 nach Gen. 3, 1. 14). Die Gleichsetzung Babylons mit Rom (Apc. 14, 8; 16, 19; 17, 5; 18, 2. 10. 21) wird vorbereitet durch Belege wie Mich. 4, 10; Sach. 2, 11; altprophetische Tradition ist die Definition von *Götzendienst als Unzucht (Apc. 14, 8; 17, 1/18; 18, 3/9; 19, 2 nach Jes. 57, 3; Jer. 3, 1/9; 13, 27; Hes. 16, 15/43; 23, 27; Hos. 2, 7; 4, 15; 6, 10 u. ö.). Nicht nur die Frevel der gegenwärtigen Gegner (etwa die Verehrung eines Herrscher- bzw. Götzenbildes; zu Apc. 13, 14f vgl. Dan. 3, 1/7), sondern auch die eschatologischen Ängste u. Hoffnungen werden in biblischen Wendungen beschrieben. Tierische Ungeheuer (Apc. 11, 7; 12, 3f. 7/9. 13/8; 13, 1/18; 17, 3) weisen zurück auf Dan. 7, 1/12, stürzende Sterne (Apc. 8, 10f; 9, 1; 12, 4) auf Dan. 8, 10, heidnische Kriegsheere (Apc. 11, 18; 19, 19) auf Ps. 2, 1f. Der erhöhte (Apc. 1, 7. 13f), richtende (ebd. 14, 14/6) u. siegreich kommende Messias (19, 11/6) gleicht dem Hochbetagten u. Menschensohn von Dan. 7, 9/14; 10, 5/7. Die Versiegelung seiner 144 000 Anhänger (Apc. 7, 3; vgl. ebd. 14, 1/5) erinnert an Hes. 9, 1/11; der Jerusalem-Thematik (Apc. 21f nach Hes. 47f; s. o. Sp. 612) ist auch Apc. 15, 4 (vgl. ebd. 21, 24) zuzuordnen, das seinerseits Ps. 86, 9; Jes. 2, 2; Jer. 16, 19 voraussetzt, während das ‚Lied des Mose' (u. des Messiaswidders, d. h. Jesu Christi als des zweiten Mose, Apc. 15, 3f) bewußt auf Ex. 15, 1/21 zurückverweist, auch wenn die biblischen Anklänge an Ex. 14, 31 (Apc. 15, 3a) u. 15, 11 (Apc. 15, 3b) weniger Gewicht haben als diejenigen an Ps. 111 (110), 2f; 139 (138), 14 bzw. 145 (144), 17. Zentrale Verheißungen der J. sind geradezu Zitate aus dem AT (Apc. 1, 7 nach Sach. 12, 10; vgl. Joh. 19, 37; Apc. 7, 16 nach Jes. 49, 10; Apc. 7, 17; 21, 4 nach Jes. 25, 8; Apc. 21, 7 nach 2 Sam. 7, 14). Weitaus die meisten atl. Zitate u. Anspielungen der J. stammen aus Ps. 2 sowie aus den Büchern Jesaja, Hesekiel, Daniel u. Sacharja; Belege aus exilischer u. nachexilischer Zeit überwiegen: Die Endzeithoffnung des christl. Apokalyptikers bedient sich vorzugsweise der Farben einer biblisch-jüd. Eschatologie, die aus Heimkehr u. Neubeginn nach 538 vC. erwachsen war.

c. Parallelen aus dem nachbiblischen Judentum. An zahlreichen Stellen berührt sich die J. auch mit der Literatur des nachbiblischen, besonders des sog. apokalyptischen Judentums (s. o. Sp. 598/601). Erst aus Belegen wie Hen. aeth. 6/11; 18, 12/6; 86, 1. 3; Jub. 10, 5/11 wird deutlich, daß sich in Apc. 12, 7/9 die frühjüd., dämonogonische Spekulation über Gen. 6, 1/4 spiegelt (vgl. Lc. 10, 18). – Die Gleichsetzung von Frau u. Stadt (Zionstochter u. *Jerusalem: Apc. 12, 1 par. ebd. 21, 9/14) einschließlich des fluktuierenden Übergangs zwischen beiden (21, 9f) findet ihre nächsten Parallelen in 4 Esr. 10, 25. 27. 40/50 (vgl. Hen. aeth. 90, 28f; 91, 13; 4 Esr. 7, 26/38; 8, 52; 9, 26/10, 60; Apc. Bar. syr. 3, 1/5; 4, 3/6 u. ö.). Den Messias gebiert die Tochter Zion (4 Esr. 9, 38/10, 59 nach Jes. 66, 7 wie Apc. 12, 1/6). An die unscharfen Grenzen zwischen Mutter, Braut u. Gattin (Apc. 12, 1/5; 19, 7f; 21, 9) erinnert 4 Esr. 7, 26; 9, 38/10, 27. – Zur Vision des himmlischen Thronsaals (Apc. 4, 1/11) finden sich verblüffend enge Parallelen sowohl in der Henoch- (Hen. aeth. 14, 9/23; 71, 5/10; Hen. slav. 20, 1/4) als auch in der sog. Hekhalot-Literatur (152/67 [Schäfer, Übers. aO. (o. Sp. 597) 2, 79/104] u. ö.). Umgeben von den Engeln seines Hofstaats, thront Jahwe in Licht u. Feuer (Hen. aeth. 61, 6/10; Apc. Abr. 18, 1/13; Vit. Adae 25); *Edelsteine (Apc. 4, 3) werden etwa Hen. aeth. 18, 8; Hekhalot 356. 371 (Schäfer aO. 3, 30. 67) genannt, u. der Regenbogen als Attribut des thronenden Gottes (Apc. 4, 3b) begegnet Hekhalot 356. 367 (Schäfer aO. 3, 31. 62). Nicht nur Apc. 8, 13; 12, 14 kennen den Adler als Boten der Gottheit, sondern auch Apc. Bar. syr. 77, 19/26; 87, 1. – Erst recht besitzen nahezu sämtliche Einzelzüge der *Eschatologie des christl. Apokalyptikers Entsprechungen in den Schriften des nachbiblischen Judentums. Das befristete Zwischenreich (Apc. 20, 1/6) mit anschließender Totenauferstehung u. Gericht (ebd. 20, 11/5) begegnet 4 Esr. 7, 28/38; Apc. Bar. syr. 29/32; 50, 2/52, 7; eine genau tausendjährige Dauer

der messianischen Herrschaft (Apc. 20, 2. 5. 7) wird im Judentum freilich erst relativ spät behauptet (Test. Isaak 8, 11. 20; 10, 12; Tanḥuma zu Dtn. 7, 12/11, 25 [2, 4, 16/8 Buber; dt.: H. Bietenhard, Midrasch Tanḥuma B 2 (1982) 461/4]). In diesen Zusammenhang gehört auch die Vorstellung, die Welt habe nur siebenmal tausend Jahre Bestand (Hen. slav. 33, 1f; Test. Abr. B 7, 17; vgl. Vit. Adae 42). – Daß der Messias sein Reich kämpfend erobern müsse (Apc. 17, 12/4; 19, 11/21; 20, 7/10), ist Gemeingut des frühjüd. Schrifttums (Hen. aeth. 90, 9/18; 4 QFlor. 1, 18f; 1QM; 4 Esr. 13, 3/38 u. ö.). Die Umschreibung Roms durch die Metapher ‚*Babylon' (Apc. 14, 8; 16, 19 u. ö.), vorbereitet durch Belege wie Mich. 4, 10; Sach. 2, 11, findet sich auch Orac. Sibyll. 5, 159f; 4 Esr. 3, 1f. 28. 31; Apc. Bar. syr. 11, 1f; 67, 1/9 (vgl. 1 Petr. 5, 13; vgl. C.-H. Hunzinger, Babylon als Deckname für Rom u. die Datierung des 1. Petrusbriefes: Gottes Wort u. Gottes Land, Festschr. H. W. Hertzberg [1965] 67/77). – Die endzeitliche Sammlung der zwölf Stämme Israels (Apc. 21, 12f nach Hes. 48, 30/5; vgl. Jes. 11, 12; Sach. 2, 10) erwarten zB. Hen. aeth. 57, 1/3; 90, 33/8; Jub. 1, 5; 1QM 2, 2f; 3, 14f; 5, 1; 1QSa 1, 15. 29; 4 Esr. 13, 12f. 39/50; Apc. Bar. syr. 78, 7. Diese Stämme werden zufolge Apc. 21, 24; 22, 14 (vgl. ebd. 7, 2/8; 14, 1/5), in der Tradition alttestamentlicher Hoffnungen (Jes. 2, 2/4 par. Mich. 4, 1/4; Jes. 25, 7/9; 66, 19f; Hes. 47, 22f; Sach. 2, 15; 14, 16/9), durch konvertierende Heiden ergänzt; damit rechnen auch Tob. 13, 13; 14, 6f; Hen. aeth. 90, 37; Test. XII Benj. 9, 2; 4 Esr. 13, 13. – Unübersehbar reich ist das atl. u. frühjüd. Parallelenmaterial zu der Apc. 21f bezeugten Hoffnung auf ein neues, vom Himmel herabschwebendes Jerusalem (vgl. ebd. 3, 12; 12, 1; 19, 7f), das hier wie dort ganz realistisch als künftige Hauptstadt ‚Israels' (u. Gegenpol ‚Roms') vorgestellt ist (Tob. 13, 17; 14, 5; Hen. aeth. 90, 28f; Test. XII Dan 5, 12; 4 Esr. 7, 26/44; 8, 52; 9, 26/10, 60; 13, 1/7. 35f; Apc. Bar. syr. 4, 3/6 u. ö.). Spuren dieser Jerusalem-Eschatologie finden sich auch in den Texten aus Qumran (vgl. 4 QFlor. 1, 2/17; 1QM 12, 7/18 par. 19, 1/8; 1QH 6, 24/36 sowie die 1984 u. 1994 von K. Beyer [aO. (o. Sp. 597)] gesammelt vorgelegten aram. Textfragmente J 1/5 aus 1 Q 32; 2 Q 24; 4 Q 554; 5 Q 15). Selbstverständlich basieren alle genannten Belege einschließlich derjenigen der J. auf alttestamentlichen Texten wie Jes. 28, 16f; 35, 10; 54, 11/7; Hes. 40/8 (s. o. Sp. 612). Mit den Schriften des nachbiblischen Judentums teilt die J. ihre starke Prägung durch die Frömmigkeit des spätatl. Prophetismus.

IV. Hellenistische Elemente. a. Der Bereich des Religiösen. 1. Polemik. Daß die J. zuallererst ein jüd. bzw. judenchristl. Buch ist, zeigen die zahlreichen biblischen u. frühjüd. Parallelen in großer Deutlichkeit (s. o. Sp. 611/6). Dennoch ist bei einer Schrift, die zur Kaiserzeit u. in der röm. Provinz entstanden ist, auch nach Einflüssen der paganen Umwelt zu fragen. Im Bereich von Kultus u. Frömmigkeit sind Spuren hellenistischer Vorstellungen naturgemäß vor allem in der polemischen Abgrenzung u. Konfrontation zu finden; die Götter der Heiden gelten Christen wie Juden als widergöttliche, teuflische Mächte. Mit dem ‚Thron des Satans' in Pergamon (Apc. 2, 13) ist wohl der als Wahrzeichen Pergamons bekannte Zeusaltar gemeint: Zeus als oberster Gott ist der Oberteufel. Der Name Apollo wird zu Ἀπολλύων (‚Verderber') verunstaltet u. einem Unterweltdämon zugewiesen (ebd. 9, 11). Dea Roma u. Magna Mater werden zusammengefaßt zur Hure Babylon auf dem siebenköpfigen Drachen, d. h. zur Stadt Rom auf den sieben Hügeln (17, 1/14). Der röm. Kaiser gilt, da er göttliche Ehren beansprucht (13, 1b. 4/8), als der *Antichrist; er ist ein siebenköpfiger Drache wie sein Vater, der Teufel (12, 9), u. durch die zauberische Belebung von dessen Spiegelbild entstanden (12, 18; 13, 1; so zuerst Hadorn 138f). Als Gegenbild zur christl. Trinität (vgl. Mt. 28, 19) entfaltet der Apokalyptiker eine teuflische Antitrinität (Apc. 12f), die mit ihrer Zuordnung der drei Ungeheuer zu Himmel u. Erde (ebd. 12, 7/9; 13, 11), zum Meer (13, 1) u. zur Unterwelt (11, 7) an hellenistische Göttertriaden wie die von Zeus, Poseidon u. Hades erinnert. ‚Engel' (ἄγγελοι) wie u. a. die paganen Götter(-boten) Iris, *Hermes u. *Hekate heißen auch die teuflischen Zwischenmächte von 12, 7/9, die mit den gestürzten Gottessöhnen von Gen. 6, 1/4 gleichgesetzt werden (Apc. 12, 8f; s. o. Sp. 614). – Heidnischer Götterkult, da mit bildlichen Darstellungen der Gottheiten verbunden, gilt als bloße Verehrung von Götzenbildern aus Menschenhand (Apc. 9, 20); die paganen Priester u. Frommen sind εἰδωλολάτραι (ebd. 21, 8; 22, 15). Die Teilnahme am Kaiserkult, den das ‚zweite Tier', d. h. das kleinasiat. Kaiserprie-

stertum, organisiert (13, 11/8), wird geradezu als Anbetung des ‚ersten Tieres' (13, 1/10) u. seines Standbildes (εἰκών) definiert (14, 9. 11; 16, 2; 19, 20; 20, 4; vgl. ebd. 15, 2). Der Apokalyptiker berichtet von der Herstellung einer Kaiserstatue (etwa des Domitian in Ephesus?) u. ihrer zauberischen Begabung mit Leben u. Redevermögen (13, 14f); ein solches Mirakel hielten auch seine nichtchristl. Zeitgenossen für möglich (vgl. O. Weinreich, Antike Heilungswunder [1909] 146 u. Anm. 6; S. J. Scherrer, Signs and wonders in the imperial cult: JournBiblLit 103 [1984] 601/4). Eine Beteiligung am Kult der röm. Gottheiten, vielleicht speziell der Dea Roma, umschreibt Apc. 18, 3 als Unzucht mit der Hure *Babylon; die Diffamierung des Fremdkultes als Unzucht ist alttestamentlich-jüdisches Erbe (vgl. Jes. 57, 3; Jer. 3, 1/9; 13, 27; Hes. 16, 15/43; 23, 27; Hos. 2, 7; 4, 15; 6, 10 u. ö.; s. o. Sp. 613). Ein auf Hand u. Stirn aufgemaltes oder eintätowiertes Kultabzeichen (χάραγμα), ein Symbol der Gottheit bzw. des Kaisers, nennt Apc. 13, 16f (vgl. ebd. 14, 9. 11; 16, 2; 19, 20; 20, 4). – Wie der Volksglaube sowohl der heidn. als auch der jüd. Spätantike führt der christl. Apokalyptiker die Widrigkeiten des Menschenlebens wie Naturkatastrophen, Krieg, Krankheit, Unfall u. Tod auf böse *Geister (J. Maier/C. Zintzen/E. Schweizer: o. Bd. 9, 626/700) zurück. Die Dämonen sind tiergestaltig (Heuschrecken: Apc. 9, 3/11 [vgl. M. Weber, Art. Heuschrecke: o. Bd. 14, 1244f; M. Stark, Art. Joel: o. Sp. 395]; Frösche: Apc. 16, 13f [M. Weber, Art. Frosch: o. Bd. 8, 535f]; Vögel: 18, 2; vgl. 19, 17. 21); sie wohnen in den Ruinen (18, 2). Antirömische Affekte dämonisieren den Krieg u. seine Urheber (16, 14. 16; vgl. 6, 1/4); sie stehen auch hinter der Deutung der von Dämonen bewohnten Ruinenstätte auf Babylon = Rom (18, 2). Die φάρμακοι von Apc. 21, 8; 22, 15 sind nicht so sehr heidnische Exorzisten u. Magier als vielmehr solche Christen, die sich der antidämonischen Praktiken u. Rezepte des Heidentums bedienen. – Hinter der Gleichsetzung des Antichrists mit Nero redivivus (Apc. 13, 3. 14. 18; 17, 8/11) steht eine röm. Sage (vgl. Suet. vit. Ner. 57; Tac. hist. 2, 8f); aus der Hoffnung des nerofreundlichen Volksglaubens ist freilich für den christl. Apokalyptiker die Schreckensvision einer gespenstischen Wiederkehr des verhaßten Christenverfolgers geworden. – Die Belege Apc. 19, 10; 22, 8f verbieten die Verehrung der *Engel. Hier könnte sich Polemik gegen die pagane *Astrologie spiegeln, wenn nämlich der ursprüngliche Zusammenhang von Sternen u. Engeln noch bewußt gewesen sein sollte (vgl. ebd. 1, 4. 12f. 16. 20; 2, 1; 3, 1; 4, 5; 8, 2/11, 19; 12, 1. 7/9; 15, 1/16, 21; 21, 12; zu den Nachwirkungen von Gen. 6, 1/4 s. o. Sp. 614).

2. Adaptationen u. Analogien. Trotz aller Feindschaft des christl. Apokalyptikers gegen die Numina der Griechen u. Römer mußten diese doch mehrfach ihre Würden u. Attribute an Christologie u. Ekklesiologie der J. ausleihen. Der erhöhte Christus trägt nicht nur die Züge des Hochbetagten u. des Menschensohnes von Dan. 7, 9. 13; 10, 5f (Apc. 1, 13/5), sondern auch diejenigen des Sonnengottes Helios u. des als Sonnengott dargestellten röm. Kaisers (ebd. 1, 12/20). Der Messias (mit 12, 5 vgl. Ps. 2, 8f) ist das Kind einer himmlischen, mit der Sonne ‚bekleideten' Frau (Apc. 12, 1/6), nämlich des Sternbilds Jungfrau als der idealen Tochter Zion (vgl. Jes. 66, 7f; Mich. 4, 10; 4 Esr. 9, 38/10, 59); als junger Sonnengott wird er, sobald er erwachsen geworden ist, an den Finsternismächten furchtbare, kriegerische Rache üben (Apc. 19, 11/6). Hellenistischer, wenn auch schon im AT bezeugter (vgl. Jes. 54, 1/6. 11/4; Hes. 16, 3/63 u. ö.) Tradition entspricht die Personifikation der Städte *Jerusalem u. *Babylon = Rom als königlicher Frauen (Apc. 12, 1/17; 17, 1/6; 18, 1/8). Personifiziert sind auch Tod u. Unterwelt, θάνατος u. ᾅδης (ebd. 6, 8; 20, 13). Wie nach Platon conv. 202d/e die ‚Dämonen', so bringen nach Apc. 8, 3f die Engel Gebete u. Opfer der Menschen zu Gott; den Adlern des Zeus entsprechen die *Adler der jüd.-christl. Gottheit (Apc. 8, 13; 12, 14; Apc. Bar. syr. 77, 19/26; 87, 1). – Die Verehrung der Engel wird Apc. 19, 10; 22, 8f verboten, wozu offenbar Veranlassung bestand; anscheinend gab es Kreise, die durch asketische Übungen Offenbarungen aus Engelmund erzwingen wollten (vgl. Col. 2, 18/23). Zufolge der fünften Siegelvision (Apc. 6, 9/11) ruhen die ermordeten Blutzeugen Gottes, nämlich die Propheten Israels (vgl. Hebr. 11, 36/40), unter dem Altar u. rufen nach Rache (Apc. 6, 9f). Hier spiegelt sich die heidn.-hellenist. Sitte, über Heroengräbern Altäre zu errichten u. die darunter Beigesetzten kultisch zu verehren; Israels Märtyrer sind die Heroen der Christen. Wenn der Visionär einen Chor weißge-

kleideter Sänger mit Palmzweigen erblickt (ebd. 7, 9f), ist dies eine Parallele u. a. zu den dreißig Sängern des Zeus Panhemerios u. der *Hekate in Stratonicea (G. A. Deissmann, Die weißen Kleider u. die Palmen der Vollendeten: ders., Bibelstudien [1895] 285/7). Der Weihrauch (θυμίαμα, λίβανος) begegnet als römische Luxushandelsware (Apc. 18, 13), aber auch als Vehikel der Rachegebete von ebd. 6, 10; 8, 3/5 u. als Metapher für die ‚Gebete der Heiligen' selbst (5, 8). Heidnische Signierungen lieferten das Vorbild nicht nur für das antichristl. χάραγμα von Apc. 13, 16f (s. o. Sp. 617), sondern auch für dessen christl. Analogon, das Siegel der 144 000 Versiegelten (Apc. 7, 3/8; 9, 4; 14, 1); bei diesem dürfte es sich um ein liegendes Kreuz (vgl. den Buchstaben Taw in Hes. 9, 4. 6) gehandelt haben, das im Vollzug des Taufrituals mit Öl der Stirn des Täuflings appliziert wurde u. das man als Chi des Christusnamens deutete (vgl. Apc. 3, 12; 14, 1; 22, 4). Der Name Jesu Christi ist auch der ‚neue Name' des weißen Steins von ebd. 2, 17 (vgl. 19, 12); solcher Amulett- u. Namenszauber, verwandt mit der apotropäischen Wirkung der *Edelsteine (vgl. 21, 18/20), findet sich sowohl im frühjüd. wie im paganen Volksglauben. – An den Mythos von Leto, ihren Zwillingen Apollo u. Artemis u. dem Drachen Python (Hygin. fab. 53, 2; 140 [59. 123f Marsh.]; vgl. Callim. hymn. in Del. [Pfeiffer] u. a.) erinnert die Vision des kosmischen Kampfs zwischen einer mit der Sonne bekleideten Frau u. einem Drachen um den neugeborenen Sohn der Sonnenfrau (Apc. 12, 1/6. 13/6; *Drache). Der Apokalyptiker hat den Stoff in einer judaisierten Fassung kennengelernt (vgl. J. Wellhausen, Analyse der Offenbarung Johannis = AbhGöttingen NS 9, 4 [1907] 18/21), die bereits den Mythos vom Sieg Michaels über den Drachen (Apc. 12, 7/9) eingefügt hatte (vgl. Pirqe de R. Eliezer 27 [62a/b Luria]; engl.: G. Friedlander, Pirḳê de Rabbi Eliezer [New York 1965] 193f); das gemeinsame Substrat ist der babyl. Mythos vom Kampf zwischen den Mächten des Lichts u. der Finsternis (Bousset 352). Mit antiken Weltuntergangs-, Flut- u. Katastrophensagen sind die Visionen endzeitlicher Finsternis-, Feuer-, Hagel- u. Wasserphänomene verwandt, insbesondere die vier ersten Posaunenvisionen (Apc. 8, 7/12; vgl. ebd. 6, 12/4); auch von biblischen Berichten wie Ex. 7, 19/21; 9, 22/5; 10, 21/3 können Anregungen ausgegangen sein. Alte Ängste vor dem Untergang des Landes in der Flut (Atlantis: vgl. Plat. Tim. 24e/5d; Critias 108e/9a; 113b/d; 120b/c; Deukalion u. Pyrrha: vgl. Apollod. bibl. 1, 46/50 [19/21 Wagner]; Ovid. met. 1, 260/329), vielleicht vage Erinnerungen an den Untergang der Insel Thera (Santorin) durch einen Vulkanausbruch um 1500 vC. (vgl. G. Kehnscherper, ... u. die Sonne verfinsterte sich. Die Santorinkatastrophe u. die archäologischen Forschungen um das letzte Buch der Bibel [1972]), wurden durch den Ausbruch des Vesuvs 79 nC. neu belebt u. konkretisiert (Zahn 2, 390/4). – Erstaunlich unbefangen ist der Umgang der J. mit den Sternen u. ihren Numina (s. o. Sp. 617f). Himmlische Wesen treten in den kosmischen Zahlen 24 (Apc. 4, 4. 10; 5, 8), 12 (ebd. 21, 12; vgl. 12, 1b; 21, 19f), 7 (1/3, bes. 1, 4. 20; 3, 1; ferner 8, 2 u. ö.) u. 4 (4, 6/8; 5, 6. 8. 14; 6, 1/8; 7, 1; 9, 14f) auf u. erweisen dadurch ihre astrale Provenienz. Bei den sieben Engeln, Sternen u. Leuchtern von 1/3; 4, 5; 8, 2 dürfte es sich um die einstigen Götter der sieben Planeten handeln, doch ist eine strenge Unterscheidung von anderen astralen Hebdomaden nicht möglich (vgl. 1, 16. 20: Kleiner Bär? Großer Bär? Plejaden?; 5, 6: Widder?). Die vier Wesen im himmlischen Thronsaal (4, 6/8; 5, 6. 8. 14 u. ö.) werden durch ihre zahlreichen ‚Augen' als Sternbilder definiert (4, 8); sie sind ursprünglich (vgl. schon Hes. 1, 5/25; 10, 8/17) die Tierkreiszeichen der vier Jahreszeiten (F. Boll, Aus der Offenbarung Johannis. Hellenistische Studien zum Weltbild der Apokalypse [1914] 36/8). Weitaus die meisten der dem Apokalyptiker bekannten Sternbilder sind personifiziert; sie erscheinen als präexistente Urbilder irdischer oder geschichtlicher Gegebenheiten. Die zwölf Tierkreiszeichen, mit ihren zwölf *Edelsteinen sowohl Diadem der himmlischen Tochter Zion bzw. des Sternbilds Jungfrau (Apc. 12, 1) als auch Stadtmauer des himmlischen Jerusalem (ebd. 21, 19f; vgl. Ex. 28, 17/21; 39, 10/4), galten schon dem hellenist. Judentum als Symbole der Stämme Israels; beredter als die wenigen ungetilgten literarischen Belege (Gen. Rabbah 100, 9 [dt.: Wünsche, BR 1, 2, 506]; Ex. Rabbah 15, 6 [ebd. 3, 1, 106]; vgl. Gen. 37, 9) sind die relativ zahlreich erhaltenen Tierkreismosaiken antiker Synagogenfußböden (Beth Alpha, Chusifa / Isfija, Naaran, Tiberias u. ö.; vgl. B. Kanael, Die Kunst der antiken Synagoge [1961] 79/82).

Der Kampf zwischen Israel u. dem teuflischen Drachen um das Messiaskind ist, projiziert an den Sternenhimmel, ein kosmischer Krieg zwischen den Sternbildern Virgo u. Hydra (Apc. 12, 1/9. 15). Das Sternbild Widder (aries, ἀρνίον) bezeichnet den erhöhten Christus, den Bringer des neuen Weltenjahres (ebd. 5, 6 u. ö.; zur Übers. von ἀρνίον vgl. Böcher, J.[3] 47; *Lamm Gottes). Gottes Thron umstehen die Sternbilder Löwe, Stier, Skorpionmensch u. Adler bzw. Pegasus (Apc. 4, 7). Sternbilder sind auch Thron (ebd. 1, 4; 4, 2; 5, 1. 6f u. ö.) u. Altar (6, 9). Veränderungen am Sternenhimmel erlauben die Deutung der Zukunft (6, 12f; 8, 10/2; 9, 2).

b. Philosophie u. Weltanschauung. 1. Philosophische Systeme. Wesentliche Lehren der griech. u. röm. Philosophie haben offenbar, wenngleich in popularisierter Form, zum Allgemeingut auch der jüd. u. christl. Denker des Altertums gehört. Dies gilt insbesondere für den Platonismus, dessen *Ideenlehre in der J. mehrfach Spuren hinterlassen hat. Die zwölf Tierkreiszeichen (Apc. 12, 1) u. ihre zwölf *Edelsteine (ebd. 21, 19f) als himmlische Urbilder der zwölf israelit. Stämme u. damit auch des neuen (christl.) Gottesvolks wurden schon oben behandelt (s. o. Sp. 620). Am Ende dieser Weltzeit wird das neue, heilige *Jerusalem aus dem Himmel auf die Erde herabkommen (Apc. 3, 12; 21, 2. 10f); zuvor war dieses ideale Jerusalem, von dem das irdische Jerusalem nur eine unvollkommene, befleckte Abschattung darstellt (vgl. Apc. 11, 7/13), im Himmel bei Gott verborgen. Anknüpfend an alttestamentliche Belege wie Ex. 25, 9. 40; 26, 30; 27, 8; 1 Chron. 28, 19, erwartet auch die frühjüd. Eschatologie, dereinst werde das ‚obere' Jerusalem herabschweben, um das unvollkommene alte Jerusalem zu überbieten u. zu ersetzen (Hen. aeth. 90, 28f; 4 Esr. 7, 26/44; 8, 52; 9, 26/10, 60; Apc. Bar. syr. 4, 3/6). Sowohl die jüd. als auch die christl. Apokalyptik hoffen darauf, am Ende des gegenwärtigen Äons werde die Idee der Gottesstadt als deren wahre Realität sich mit der Immanenz verbinden, um auf ewig den Platz ihres vergänglichen Abbilds einzunehmen. – Weniger deutlich, aber gleichfalls zu vermuten sind Einflüsse einer volkstümlichen Stoa. Das Feuergericht (Apc. 8, 5. 7; 9, 17/9; 11, 5; 14, 10; 20, 9), insbesondere über den Teufel u. seine beiden Helfershelfer, das (erste) ‚Tier' u. den falschen Propheten (ebd. 19, 20; 20, 10; vgl. 13, 1/18), sowie über den Tod, den Hades u. alle Frevler (20, 14f), erinnert an die stoische Lehre von der Ekpyrosis (Cic. nat. deor. 2, 118; vgl. 2 Petr. 3, 12). Hinter der rigorosen Paränese der Sendschreiben (vgl. Apc. 2, 4f. 14/6. 20/3; 3, 1/3. 9. 15/9) könnte stoische Ethik stehen; dies gilt vor allem für die selbstverständliche Erwartung einer Treue bis zum Tode (vgl. ebd. 2, 10. 13. 26; 3, 10f) u. die Bezeichnung des scheinbaren Scheiterns als eines Sieges (2, 7. 11. 17. 26; 3, 5. 12. 21; vgl. 20, 4; Epict. diss. 1, 18, 22). Freilich besteht auch Verwandtschaft zur frühjüd. Martyriumsparänese (vgl. zB. 2 Macc. 6, 18/7, 42). – An Nachwirkungen eines populären Neupythagoreismus läßt die Zahlensymbolik denken, welche die ganze J. durchzieht; die 24, 12, 7 u. 4 sind die Zahlen ursprünglich astraler Numina u. wurden daher schon oben behandelt (s. o. Sp. 620). Dem Apokalyptiker dienen diese u. andere Zahlen zur Strukturierung sowohl seines Buches als auch seiner Eschatologie. – Die Zwölfzahl, Zahl der Tierkreiszeichen (Apc. 12, 1; vgl. ebd. 21, 19f), ist auch die Zahl der Tore der Himmelsstadt u. ihrer Wächterengel, der Patriarchen u. Stämme, der Apostel, der *Edelsteine u. Perlentore (21, 12/21). Je 12 000 Mitglieder hat ein Stamm des neuen Israel, so daß die Summe aller Christen der Endzeit 144 000 beträgt (7, 4/8; 14, 1/5). Das neue Jerusalem ist ein Kubus von je 12 000 Stadien Seitenlänge (21, 16), u. seine Mauer ist 144, d. h. 12 mal 12 Ellen hoch (21, 17). – Von größter Bedeutung ist die Siebenzahl; ihr astraler Hintergrund ist noch am ehesten bei den sieben Gemeindeengeln (Apc. 1, 20; 2, 1. 8. 12. 18; 3, 1. 7. 14), sieben Siegeln (ebd. 6, 1/8, 1), sieben Posaunenengeln (8, 2/14, 20), sieben Schalenengeln (15, 1/19, 10) u. sieben Donnern (10, 3f) zu erkennen (vgl. J. Michl, Art. Engel IV: o. Bd. 5, 114f). Sieben Hörner u. sieben Augen hat der Messiaswidder (5, 6), sieben Köpfe der teuflische Drache (12, 3) u. sein belebtes Spiegelbild (13, 1). Sieben ist die Zahl der Fülle u. Vollständigkeit (vgl. 1, 11; 2, 1/3, 22); daher stehen dreieinhalb Zeiteinheiten für Vorläufigkeit u. begrenzte Dauer (11, 2f. 9. 11; 12, 6. 14; 13, 5; vgl. schon Dan. 7, 25; 12, 7). – Den Kosmos umschreibt die Vierzahl; den vier Jahreszeiten (Apc. 4, 6/8 usw., s. o. Sp. 620) entsprechen die vier Himmelsrichtungen (ebd. 7, 1; 20, 8; vgl. 6, 1/8) u. die Vierteiligkeit des Kosmos (Himmel, Erde, Unterwelt, Meer: 5, 13). – Die Ganz-

heit u. Vollkommenheit kann durch die Dreizahl ausgedrückt werden (*Drei): Drei Engel bringen die drei kosmischen Katastrophen der drei ‚Wehe‘ (Apc. 8, 13; 9, 12; 11, 14; 12, 12), u. es gibt sowohl drei Warnerengel (ebd. 14, 6. 8f) als auch drei Richterengel (14, 15. 17f). Den prototrinitarischen Triaden Gott / Geister / Jesus Christus (1, 4f) u. Gott / Engel / Widder bzw. Lamm (14, 10) entspricht die teuflische ‚Antitrinität‘ Drache / Tier / falscher Prophet (12f; 16, 13; 20, 10). Aus drei Stockwerken besteht, nach der überwiegenden Mehrzahl der Belege, der Kosmos (Himmel, Erde, Meer bzw. Unterwelt: 5, 3; 12, 12; 14, 7; 21, 1). – Eine Sonderstellung nimmt die Zahl 666 ein (Apc. 13, 18). Sie ist ohne Zweifel durch Gematrie (Gimatrie; *Zahl) entstanden, d. h. durch Addition der Zahlwerte von Buchstaben; die Auflösung gematrischer Verschlüsselungen ist nur dem Eingeweihten möglich. 666 (ebd. 13, 18b) ist höchstwahrscheinlich auf (hebräisch geschriebenes) nērôn qēsār (NRVN QSR) zu deuten; auch die ‚Zahl des Tieres‘ (13, 18a; 15, 2), nämlich die Summe der hebräischen Buchstaben des griech. Wortes θηρίον (TRYVN), beträgt 666.

2. Dualismus. In das Umfeld antiken Philosophierens gehört auch der (seit dem frühen 18. Jh. so genannte) *Dualismus, wie ihn im NT besonders das *Joh.-Evangelium vertritt (zwei Geister, zwei Wege, zwei Menschheitsklassen, Licht / Finsternis, Leben / Tod). Offenbar angeregt durch persisches Denken, hat sich ein (ethisch-eschatologischer) Dualismus auch im Judentum entwikkelt; hier prägte er vor allem die Texte von Qumran (vgl. 1QS 3, 19/25; 4, 6/8. 11/7. 23/5 u. ö.). Aber auch Griechen u. Römer haben versucht, sich der Fülle der Phänomene denkerisch zu bemächtigen durch die Bildung polarer Entsprechungen. Nach Vorstufen in der jonischen Naturphilosophie bestimmen dualistische Strukturen auch den Pythagoreismus u. den Platonismus (nicht aber Aristoteles u. die Stoa) sowie die Philosophie der röm. Kaiserzeit. Philosophische Dualitäten sind etwa Gut / Böse, Seele / Leib, Vernunft / Affekt, Friede / Krieg, Liebe / Streit. Die 24 Paare der Vitae parallelae Plutarchs stellen bei griechischen u. römischen Feldherren u. Politikern Gemeinsamkeiten u. Unterschiede heraus. Im 1. Jh. vC. erfaßt der Dualismus auch den religiösen Bereich römisch-hellenistischen Denkens. So wird bei der J. der Dualismus als jüdisches Erbe durch die Einflüsse der paganen Umwelt verstärkt. – Gott u. der Teufel treten sich allerdings nicht gleichberechtigt gegenüber; nach biblischer Tradition (vgl. Gen. 6, 1/4; Job 1, 6/12; 2, 1/7) ist dieser ein Geschöpf Gottes, dem er nach wie vor unterstellt bzw. unterlegen bleibt (Apc. 12, 7/9. 12). So wird zum eigentlichen Gegenspieler des Teufels der Erzengel Michael (ebd. 12, 7; vgl. 1QS 3, 20/5 [= der Fürst des Lichtes]; 1QM 13, 10/2; 17, 5/8; *Engel VII). Innerhalb der teuflischen Trinität (Apc. 12f) jedoch entspricht in vielen Einzelheiten der Teufel dem ‚Vater‘ (ebd. 12, 18; 13, 1), das ‚erste Tier‘ (13, 1/10), nämlich der Imperator als der *Antichrist, dem Christus als dem ‚Sohn‘ (1, 12/6; vgl. 2, 17; 13, 1. 17f), das ‚zweite Tier‘ (13, 11/8), nämlich die priesterliche Propaganda für den Kaiserkult, dem Heiligen Geist u. seinen Wirkungen (mit 13, 11. 14 vgl. 2, 7. 11. 17; mit 13, 15 vgl. 11, 11). – Bis ins Detail reichen auch die antithetischen Entsprechungen zwischen den beiden metaphorischen Frauengestalten, der Himmelsfrau (Apc. 12, 1/17; 19, 6/9) u. der Hure *Babylon (ebd. 14, 8; 16, 19; 17, 1/18; 18, 1/19, 3); beide sind Personifikationen von Städten u. Reichen (*Jerusalem, Kirche; Rom, Imperium Romanum) u. als solche gekrönte Herrscherinnen (mit 12, 1; 21, 19/21 vgl. 17, 5). Mit ihren Anhängern stehen sie in einem Verhältnis, das sowohl für die Himmelsfrau (19, 7/9; 21, 2. 9) als auch für die Hure (14, 8; 17, 1/5; 18, 3. 9; 19, 2) in den Bildern einer sexuellen Bindung beschrieben wird. – Auch die Eschatologie der J. wird von polaren Strukturen geprägt. Der *Hungersnot (Apc. 6, 5f) wird das Hochzeitsmahl folgen (ebd. 19, 9), den Kriegen der letzten Zeit (6, 1/4; 14, 1/5; 19, 11/21) ein ewiger Friede (21, 4; vgl. 6, 4). Feuer ewiger Qual erwartet die Verdammten (20, 9f. 14f; 21. 8), Wasser ewigen Lebens die Erlösten (7, 17; 21, 6; 22. 1. 17). – Hinter Apc. 21, 8; 22, 15 (Sünde als rituelle Verunreinigung) steht der Gegensatz von ‚Rein‘ u. ‚Unrein‘ (vgl. ebd. 14, 4f; 21, 27). Der erhöhte Christus verkörpert die ‚Wahrheit‘ (ἀληθινός: 3, 7. 14; 6, 10; 19, 11; vgl. 21, 5; 22, 6); seine Gegner sind ‚Lügner‘ (2, 2; 21, 8. 27; 22, 15; vgl. 2, 9; 3, 9), im Gegensatz zu den 144 000 (14, 5). ‚Licht‘ u. ‚Finsternis‘ sind nicht abstrakte Begriffe (wie im Joh.-Evangelium; vgl. Joh. 1, 5; 3, 19; 8, 12; 12, 35. 46), sondern, apokalyptischer Stilart entsprechend, Phänomene

aus dem Bereich der sinnlichen Wahrnehmung. Das Licht der göttlichen Welt (Apc. 1, 14. 16; 19, 12; 21, 23f; 22, 5) konkretisiert sich in Leuchtern u. Sternen (ebd. 1, 12. 16. 20), Regenbogen u. *Edelsteinen (4, 3/5; 21, 11/21) sowie in leuchtend weißen Kleidern (3, 4f; 4, 4; 6, 11; 7, 9. 13f; 19, 14; 22, 14); ihm entsprechen auf der Seite der Finsternis die Verfinsterung von Sonne u. Mond (6, 12; 8, 12; 9, 2), der Sturz der Sterne vom Himmel (6, 13; 8, 10f; 9, 1; 12, 4) u. die Nacht, die es im Eschaton nicht mehr geben wird (21, 25; 22, 5).

3. Weltanschauliches. Nur einmal (Apc. 5, 13) verbindet die J. ihr Weltbild mit der kosmischen Vierzahl (s. o. Sp. 622). Freilich bilden Himmel, Erde, Unterwelt u. Meer eine nur scheinbare Tetras; diese läßt sich unschwer auf die biblische Trias Himmel, Erde, Unterweltmeer (vgl. Ex. 20, 4 usw.) reduzieren (s. o. Sp. 612f). – Für das Geschichtsbild der J. bezeichnend ist der Topos einer eschatologischen tausendjährigen Heilszeit (Apc. 20, 1/6; *Chiliasmus). Er läßt erkennen, daß der Apokalyptiker eine Weltwochenvorstellung teilt, deren Ansätze sich u. a. bei Platon (resp. 10, 614 b/5 b. 621 d) u. Vergil (Aen. 6, 748) finden; die Annahme, auf eine jeweils dreitausendjährige Phase der Götterherrschaft u. des Krieges aller gegen alle folge eine kürzere, vielleicht tausendjährige, Zeit des Schlafes des Hades u. eines ungetrübten Glücks der Menschen, wird von Plutarch als ursprünglich iranisches Lehrstück des Theopompos v. Chios (um 378/nach 323 vC.) überliefert (FGrHist 115 F 65 nach Plut. Is. et Os. 47, 370 BC). Das antike Judentum hat diese Konstruktion aufgenommen, in Analogie zur Schöpfungswoche (Gen. 1, 1/2, 4a) gesetzt u. den letzten, tausendjährigen Tag als Weltensabbat gedeutet (vgl. u. Sp. 630; Dan. 9, 24/7; 4 Esr. 7, 31; 10, 45f; Hen. slav. 33, 1f; Test. Abr. B 7, 17; Vit. Adae 42, aber auch Joh. 5, 17; 9, 4 u. noch Ep. Barn. 15, 3/9). Das hinter Apc. 20, 1/6 stehende Geschichtsbild hat also sowohl pagane als auch frühjüdische Analogien. – Die Geschichte besitzt für den christl. Apokalyptiker einen Anfang u. ein Ende. Den Anfang denkt er in den Kategorien des biblischen Schöpfungsmythos; das geht aus seinen Anspielungen auf die Urgeschichte (Apc. 2, 7; 22, 1f nach Gen. 2, 9f; Apc. 12, 9. 17 nach Gen. 3, 1/24) u. aus der Übernahme der frühjüd., auf Gen. 6, 1/4 basierenden Dämonogonie deutlich hervor (Apc. 12, 7/9; s. o. Sp. 614). Das Ende der Geschichte u. seine Vorzeichen beschreibt der Apokalyptiker in den Bildern frühjüdischer, ‚apokalyptischer' Eschatologie (vgl. besonders Apc. 18/22; s. o. Sp. 614/6). Auch hier fehlt es nicht an pagan-hellenistischen Anklängen. Platonisierend ist die Hoffnung auf den endzeitlichen Eintritt der ‚Idee' *Jerusalem in die Immanenz (Apc. 21, 2. 10f), stoisierend die Erwartung eines Weltuntergangs bzw. vernichtenden Strafgerichts durch Feuer (ebd. 8, 5. 7; 9, 17/9; 11, 5; 14, 10; 19, 20; 20, 9f. 14f; s. o. Sp. 621f).

c. Zeitgeschichtliches. Mehrfach wurden bereits Aussagen des Apokalyptikers genannt, die zeigen, daß sein Buch nicht ‚zeitlos' ist, sondern in der hellenist. Welt u. in der röm. Kaiserzeit entstanden ist. Das gilt etwa für den Zeusaltar in Pergamon (Apc. 2, 13), für die Verehrung einer redenden Kaiserstatue (ebd. 13, 14f) oder für die Lokalisierung der ‚Hure' *Babylon = Rom auf sieben Bergen (17, 9), mit denen nicht nur die babyl. Weltenberge, sondern eben auch die Hügel der Arx septicollis (Prud. perist. 10, 413) gemeint sind (gegen Lohmeyer 142/7). Da der röm. Kaiser als *Antichrist gilt (Apc. 13, 1/10), erhält der erhöhte Christus die Farben u. Attribute des wahren Helios u. Weltherrschers (ebd. 1, 12/20). Gelegentlich spiegelt sich auch die Zivilisation des Hellenismus in der J. Den Welthandel in u. mit Rom schildert anschaulich 18, 11/9; zufolge 6, 6 reagiert die röm. Regierung auf *Hungersnot u. Teuerung mit reglementierenden Edikten. In den Visionen der ersten vier Siegel (6, 1/8) sind die Pferde nicht mehr, wie in Sach. 6, 1/8, Zugpferde, sondern Reitpferde. Aus den Wagenlenkern sind Reiter geworden; die vier ‚apokalyptischen Reiter' werden dadurch, zumindest nach hellenistisch-römischem Empfinden, als ‚Aristokraten' gekennzeichnet, was hier nur so viel wie ‚Dämonenfürsten' (darunter Thanatos u. Hades: Apc. 6, 8) bedeuten kann. Hinter der Vision des siegreichen Bogenschützen (ebd. 6, 2) steht vermutlich die Angst der Römer vor den Parthern, deren Siege über römische Heere (Carrhae 53 vC.; Tigrispässe 62 nC.) das Selbstbewußtsein Roms empfindlich getroffen hatten. Aus der Welt des Sports dürfte der ‚Kranz des Lebens' als Siegespreis stammen (2, 10; vgl. 3, 11; 6, 2; 1 Cor. 9, 24f; 2 Tim. 2, 5); die Wettkämpfe gerade in Smyrna (Apc. 2, 8/11) waren bekannt. In den Bereich der antiken Medizin bzw. Pharmazie

führen die *Augensalbe (κολλύριον: ebd. 3, 18), die heilenden Baumblätter (22, 2) u. der Name des Sterns ‚Wermut' ("Αψινθος: 8, 11); der Wermut oder *Beifuß (Artemisia absinthium) wurde wegen seines Bitterstoffs als Magen- u. Darmmittel gebraucht (Diosc. Med. mat. med. 3, 23). – Eigentlich ‚antihellenistische' Belege der J. finden sich nur innerhalb der Polemik gegen die heidn. Götter u. ihre kultische Verehrung. Sehr viel zahlreicher sind jedoch die Zeugnisse für eine Übernahme von Elementen paganer Religiosität in Gotteslehre, Christologie u. Eschatologie des christl. Apokalyptikers. Auf Gott, Christus u. die himmlische Welt werden Attribute aus dem astralen Bereich übertragen; das Heroengrab liefert der Märtyrerverehrung entscheidende Strukturen. Der Krieg zwischen den Mächten des Lichts u. der Finsternis, gedacht als Überlebenskampf der jungen Kirche gegen das heidn. Rom (Apc. 12, 1/17; 19, 11/21), erinnert in seinen Details an den Mythos von Leto, Apollo u. Python. Dazu kommen Anklänge an popularisierte Lehren der Philosophen: an die Ideenlehre Platons, an Weltbild u. Ethik der Stoa u. an die Zahlensymbolik der Pythagoreer (s. o. Sp. 621/3). Auffällig ist der durchgängige Dualismus bzw. Antagonismus, der Christus u. den Antichrist, Trinität u. Antitrinität, Himmelsfrau u. die Hure Babylon einander gegenüberstellt, u. dies bis hin zu Einzelheiten ihres Äußeren, ihres Redens u. ihres Handelns; auch die dualistischen Paare *Friede / Krieg, Wasser / Feuer, Rein / Unrein, Wahrheit / Lüge, Licht / Finsternis gehören hierher. Daß die J. auch an den zeitgeschichtlichen u. zivilisatorischen Gegebenheiten ihrer Umwelt partizipiert, versteht sich nachgerade von selbst. – Dennoch bleibt es dabei, daß die J. keine ‚hellenist.', sondern eine genuin jüd. bzw. judenchristl. Schrift darstellt. Alle Elemente pagan-hellenistischen Denkens, die sich in der J. nachweisen lassen, waren von den jüd. Quellen u. Traditionen des Apokalyptikers längst integriert worden; ihre heidn. Herkunft haben weder das antike Judentum noch der christl. Apokalyptiker empfunden. Angesichts der Sorgfalt, mit der wenig später das rabbin. Judentum apokalyptische u. pagane Vorstellungen weitgehend getilgt hat, ist die J. ein wichtiges Zeugnis auch für den hohen Grad der ursprünglichen Hellenisierung des antiken Judentums.

V. Botschaft. a. Treue zur jüd. Tradition. Warum wurde die J. verfaßt? Welche Ziele verfolgt der Apokalyptiker mit seinem Schreiben? Nirgendwo sollen Juden oder Heiden für Jesus gewonnen werden. Die Leser sind Christen aus Juden u. Heiden (vgl. Apc. 7, 4/10); beide Gruppen werden daran erinnert, daß die Anhänger Jesu unverändert in der verpflichtenden Tradition des Judentums stehen. Wenn diejenigen Juden, die sich Jesus verweigern, als Synagoge des Satans diffamiert werden (ebd. 2, 9; 3, 9), dann sind die Christen die wirklichen Juden. Die Kirche ist das wahre, neue u. endgültige *Israel aus den restituierten zwölf Stämmen (7, 4/8; 12, 1. 17; 14, 1/5; 21, 1/22, 5). Ihre Hauptstadt heißt *Jerusalem (21, 2; 21, 9/22, 5; vgl. 11, 8. 13). Messianische Hoffnungen gelten unverändert weiter (20, 1/6; vgl. 5, 5/7; 12, 5; 19, 11/21; 21, 2. 22/7; 22, 1/5 u. ö.), aber der Messias ist der getötete, auferweckte u. erhöhte Jesus aus Nazareth (1, 9. 12/20; 5, 6; 12, 17; 17, 6; 19, 10; 20, 4; 22, 16). Der Gott des Apokalyptikers ist kein anderer als Jahwe (vgl. 4, 2/5, 7; 7, 2f; 11, 11. 13. 16; 12, 5f; 16, 9. 11. 14; 20, 6; 21, 2/7 u. ö.), aber er ist der Vater Jesu Christi (2, 18. 28; vgl. 5, 6/8), mit dem er Thron u. Herrschaft teilt (5, 13; 21, 22f; 22, 1/5). Paränetische Forderungen sind jüdisch bestimmt; *Götzendienst, Mord, Zauberei u. Unzucht werden als rituelle Verunreinigung (‚Befleckung') qualifiziert (21, 8; 22, 15; vgl. 14, 4f; 21, 27), u. der Verzehr von Götzenopferfleisch bleibt ebenso verboten wie Unzucht (2, 14. 20). Die Frevler erwartet das aus Dan. 12, 1f; Hen. aeth. 92, 2/5; 4 Esr. 7, 31/8 bekannte Gericht nach vorangegangener Auferweckung der Toten (Apc. 20, 11/5).

b. Bewältigung der Gegenwart. Der Apokalyptiker schreibt in einer Zeit beginnender *Christenverfolgung (Apc. 2, 10. 13; 3, 10). Von den vier ersten Siegeln (ebd. 6, 1/8) sind die Auftritte des ersten u. des zweiten ‚apokalyptischen Reiters', Krieg u. Bürgerkrieg, Vaticinia ex eventu, erlebte Vergangenheit. Gegenwart ist die Zeit des dritten Reiters, die Zeit der Teuerung (6, 5) u. des Domitian-Edikts (6, 6; Suet. vit. Dom. 7); nur die Vorhersage des endzeitlichen Massensterbens (vierter Reiter: Apc. 6, 7f) ist ‚echte' Prophetie. Der röm. Kaiser fordert göttliche Verehrung u. bedroht alle, die seinen Kult ablehnen, mit Gefangenschaft u. Tod (ebd. 13, 4/10. 12/8). Angesichts dieser Gefährdung ruft der Apokalyptiker zur Treue u. Standhaftig-

keit auf (2, 10. 25f; 3, 3. 10f; 13, 7/9 u. ö.). Solche Martyriumsparänese ist ein Hauptanliegen der J. Die Auseinandersetzung zwischen Kaiserkult u. Christengemeinde ist nichts anderes als der Kampf zwischen dem Teufel u. den Kindern der Himmelsfrau (12, 17); wer diesen Kampf besteht, notfalls bis zum Tod im Martyrium, gehört zu den ‚Siegern' (2, 7. 11. 17. 26; 3, 5. 12. 21). Den Märtyrern u. Konfessoren stellt der Apokalyptiker die Teilhabe am tausendjährigen messianischen Reich in Aussicht (20, 4). Als Trost in den Nöten der Gegenwart sind auch die Reihen der sieben Posaunen (8, 2/14, 20) u. der sieben Schalen (15, 1/19, 10) gedacht; sie wollen nicht etwa den Leser durch die Ankündigung künftiger Katastrophen erschrecken, sondern ihm die Möglichkeit eröffnen, die negativen Erlebnisse seiner Gegenwart in den Ablauf der endzeitlichen Plagen einzuordnen u. so ihrer Vorläufigkeit gewiß zu werden. Jesus Christus, der wahre Helios u. Imperator (1, 12/6), wird seinen antichristl. Gegenspieler (13, 1/10) besiegen u. samt seinen Helfershelfern vernichten (19, 11/21). Mit dem Messias Jesus ist die Christengemeinde so eng verbunden wie die Braut mit dem Bräutigam (21, 2. 9; vgl. 19, 7; *Brautschaft, heilige); auch das Verhältnis zwischen Rom u. seinen heidn. ‚Verehrern' wird als ein erotisches beschrieben (17, 1/19, 3). Die feste Hoffnung auf den herrlichen Sieg des Messias Jesus u. auf den endzeitlichen Einzug in die Himmelsstadt, das neue *Jerusalem (21, 1/22, 5), macht die Gegenwart der Leser des Apokalyptikers erträglich. – Auch wenn die futurische Eschatologie (s. u. Sp. 630f) auf diese Weise ihren Stellenwert behält, prägen Elemente der künftigen Welt bereits die gegenwärtige Kirche, die so zu einer Art Vorstufe oder (platonisierenden) Abschattung (s. o. Sp. 621) der Himmelsstadt wird (Böcher, Kirche 164/6). Schon jetzt sind die Christen Bürger dieser Stadt (Apc. 7, 4/8; 21, 12f; vgl. Gal. 4, 26/31; Phil. 3, 20; Hebr. 12, 22/4); die Gemeinde Jesu ist sowohl Braut (Apc. 21, 2b. 9b) als auch Ehefrau des Messias (ebd. 19, 7; 21, 9b). Nicht erst die ewige Stadt wird Würfelgestalt (21, 16), d. h. Harmonie u. Schönheit, besitzen, sondern auch in der Gemeinde sollen Friede u. Eintracht herrschen. Wie im himmlischen Jerusalem (21, 14. 18/21) trennt auch in der gegenwärtigen Kirche eine apotropäische Mauer auf dem Fundament der Apostel bzw. ihrer Lehre (vgl. *Didache u. Didaskalia) die Reinen von den Unreinen, die Rechtgläubigen von den Häretikern (vgl. Apc. 21, 27; 22, 14f). Den Abgefallenen, Götzendienern u. Irrlehrern drohen nicht nur der Ausschluß aus der künftigen Gottesstadt u. das Feuergericht (ebd. 21, 8; 22, 15), sondern schon jetzt die Zurückweisung vom Lebensbaum (22, 19), d. h. die Strafe der *Exkommunikation; Lebenswasser u. Lebensbaum (22, 1f. 17) bedeuten auch die (eschatologische) Gabe der Sakramente, Taufe u. Eucharistie. So gelingt es dem Apokalyptiker, durch die Eschatologisierung der Gegenwart Maßstäbe kirchlicher Praxis u. christlichen Lebens von höchster Dignität an seine Leser zu vermitteln; die Kirche wird zu einem Stück Himmel auf Erden.

c. Eschatologie. Gleichwohl hat die ‚echte', futurische *Eschatologie noch nichts von ihrer Spannkraft eingebüßt. Die ihrem Ende zueilende Gegenwart mündet in die *Parusie (Apc. 19, 11/21; vgl. ebd. 20, 9b/11). Zwar ist die Stunde der Ankunft des Richters nicht bekannt (3, 3), doch ist die Frist nur noch kurz (‚zehn Tage': 2, 10); ‚in Kürze' wird die Parusie erfolgen (2, 16; 3, 11; vgl. 1, 1; 22, 6f. 12. 20). Schon deshalb darf die J. nicht als Weissagung auf die künftige Welt- u Kirchengeschichte gelesen werden (s. u. Sp. 633/7); ihr Autor wußte sich an der Wende vom gegenwärtigen zum kommenden Äon, am Abend des sechsten Weltentages, vor dem Anbruch des Weltensabbats als einer tausendjährigen Herrschaft des Messias (Apc. 20, 4; vgl. Ep. Barn. 15, 3/9). Das Gebet um die Ankunft des Bräutigams (Apc. 22, 17; vgl. ebd. 22, 20) gilt dem Anbruch des tausendjährigen Zwischenreichs u. damit dem Einsetzen des eschatologischen Dramas; auf das Millennium werden Völkerkrieg, Sieg des Messias, Weltgericht u. Herabkunft des ewigen *Jerusalem folgen, wo sich die Erlösten als neuer Stämmebund sammeln werden (20, 7/22, 5). Dies alles liegt noch in der Zukunft, auch wenn diese Zukunft sich schon deutlich abzeichnet. Gegenwart ist dagegen die Herrschaft der teuflischen Trinität mit dem gotteslästerlichen Anspruch des röm. Kaisers (12f; s. o. Sp. 616f). Freilich erwartet der Apokalyptiker die Vernichtung Roms in baldiger Zukunft (Apc. 17, 10); nur ‚eine einzige Stunde lang' darf das Tier mit seinen Vasallen noch regieren (ebd. 17, 12). Genauso lang wird Roms Einäscherung währen (18, 9f), doch ‚in alle Ewigkeit' wird sein Rauch auf-

steigen (19, 3; vgl. 14, 11; 20, 10). Wenn aber mit allen Feinden Gottes auch Rom vernichtet ist (19, 19/21), dann erfolgt das Gericht; dann kommt es darauf an, im Buch des Lebens verzeichnet zu sein (20, 15; *Buch IV). – Die J., obwohl schon früh in diesem Sinne mißverstanden (s. u. Sp. 633/5), ist keineswegs die Schöpfung eines Hellsehers. Sie ist, im Rahmen ihrer ‚apokalyptischen' Stilart, ein rationales u. nüchternes Buch. Verwurzelt in den Traditionen der atl. Prophetie u. frühjüd. Apokalyptik, tröstet sie ihre Leser, indem sie ihnen die Vorläufigkeit ihrer Leiden einschärft. Sie fordert Treue u. Standhaftigkeit bis zum Tode, vor allem im Kampf gegen die kultische Verehrung des röm. Kaisers. Wer aber diese Treue bewahrt, gehört zu den Siegern (Apc. 2f) u. zu den Teilhabern am Tausendjährigen Reich (ebd. 20, 4). Die Kirche gilt als teilweise Antizipation des himmlischen Jerusalem; so kann der Apokalyptiker seine Gegenwart verbindlich ordnen, ohne die futurische Eschatologie des Urchristentums preiszugeben.

VI. Wirkungsgeschichte im Altertum. a. Kanonizität. An der Identität des Johannes von Apc. 1, 1. 4. 9; 22, 8 mit dem Apostel (Mc. 1, 19; 3, 17 par. u. ö.) u. Verfasser von *Joh.-Evangelium u. -Briefen bestand lange Zeit kein Zweifel. Die als selbstverständlich akzeptierte Apostolizität der J. reihte diese in den Kreis der nachmals den *Kanon (κανών, so erstmals Athan. ep. fest. 39 vJ. 367; s. u. Sp. 632f) des NT bildenden Schriften ein; sowohl im Osten als auch im Westen ist die hohe Wertschätzung der J. früh bezeugt. Für den Apologeten *Iustinus Martyr (gest. um 165) gehört die J. zu den ἡμέτερα συγγράμματα (apol. 1, 28, 1; vgl. dial. 81, 4). Wenn Euseb den *Chiliasmus des Papias v. Hierapolis (um 130/40) auf mißverstandene apostolische διηγήσεις zurückführt (Eus. h. e. 3, 39, 12 [GCS Eus. 2, 1, 290]), kann damit nur die J. gemeint sein, die also zum Kanon des Papias gehört haben dürfte. Eine Schrift des NT ist die J. auch für den Brief der Gemeinden von Vienne u. Lyon (vJ. 177; Ep. eccl. Lugd. et Vienn.: Eus. h. e. 5, 1, 10. 58 [406. 424]) u. ebenso, aE. des 2. Jh., für Irenaeus (haer. 5, 33, 3f [SC 153, 410/20]), Tertullian u. Clemens v. Alex. Die J. führt auch der Kanon Muratori auf, dessen gegen Ende des 2. Jh. schreibender Verfasser der röm. Gemeinde nahestand. Daß die J. sowohl bei Marcion (Mitte des 2. Jh.) als auch bei Tatian (letztes Drittel 2. Jh.) keine Aufnahme in deren verkürzten, zweiteiligen ‚Kanon' des NT gefunden hat, beruht auf gnostisch-häretischer Willkür u. besagt nichts über Bekanntheit u. Geltung der J. in der Großkirche. Dagegen ist die Bestreitung der Apostolizität der J. (u. des Joh.-Evangeliums) u. ihre Zuweisung an den Gnostiker *Kerinthos durch die, von Epiphanius spöttisch so genannten, kleinasiatischen Aloger (um 170) u. durch Gaius v. Rom (um 200) eine Reaktion auf den chiliastischen Mißbrauch der J. durch den *Montanismus. Origenes (gest. 253/54) jedoch hält die J. für apostolisch u. zählt sie zu den unbestritten kanonischen Schriften des NT (Eus. h. e. 6, 25, 9 [GCS Eus. 2, 2, 578]); die J. findet sich auch in einem Verzeichnis biblischer Schriften (3. Jh.), das in den Codex Claromontanus (D) der Paulusbriefe eingeschaltet ist. – Folgenreich für die Stellung der J. im Kanon der griech. Kirche hat sich das erneute Aufflammen des *Chiliasmus in der 1. H. des 3. Jh. ausgewirkt. Den millennaristischen Erwartungen des ägypt. Bischofs Nepos v. Arsinoë begegnet der Origenesschüler Dionysius v. Alex. (gest. 264/65) mit seiner Schrift ‚Über die Verheißungen' (um 260; Eus. h. e. 7, 24f [GCS Eus. 2, 2, 684/700]). Ähnlich wie einst die Gegner des Montanismus, entzieht Dionysius dem Chiliasmus des Nepos die Grundlage, indem er, aufgrund sprachlicher u. inhaltlicher Beobachtungen, den Autor der J. nicht mit demjenigen der übrigen johanneischen Schriften identisch sein läßt. Dionysius selbst hat die J. zwar noch nicht verworfen, aber durch die Bestreitung ihrer Apostolizität ihre Geltung im Osten für Jahrhunderte erschüttert. *Eusebius v. Caes. (gest. wohl 339/40) führt in seiner Kirchengeschichte (um 312) die J., ‚wenn man will', sowohl unter den kanonischen Homologumena als auch unter den unechten Schriften auf (h. e. 3, 25, 2/4 [GCS Eus. 2, 1, 250/2]; vgl. J. Moreau: o. Bd. 6, 1076f). Von der Mitte des 4. Jh. an gehört die J. nicht mehr zum Kanon der Ostkirche; sie fehlt sowohl bei Cyrill v. Jerus. als auch im 59. bzw. 60. Kanon der Synode v. Laodizea (um 360). Zufolge Amphilochius v. Ikonium (gest. um 394) gilt die J. der Mehrheit als unecht; allerdings gehört sie als letztes Buch zum NT des Bischofs Epiphanius v. Salamis (gest. 403). Schließlich teilt Athanasius (gest. 373) in seinem 39. Osterfestbrief vJ. 367 seinen Kanon (κανών; hier erstmals als Terminus techni-

cus) sowohl des AT als auch des NT mit u. nennt die J. als letztes Buch des NT. Gleichwohl bleibt im Osten die J. in ihrer Geltung noch lange umstritten. Im späten 4. Jh. erfährt sie weiterhin Ablehnung, so von den kappadokischen Theologen Basilius v. Caes., Gregor v. Nyssa u. Gregor v. Naz., ferner von *Joh. Chrysostomus u. im 5. Jh. von Theodoret v. Cyrus. Noch das Zweite Trullanum (Concilium Quinisextum iJ. 692) hat sowohl ein Verzeichnis der ntl. Schriften mit als auch eines ohne die J. zusammengestellt. Erst vom 11. Jh. an gehört die J. endgültig zum Kanon der Ostkirche. – Ganz anders ist es in der lat. Kirche. Schon der Kanon Muratori (Ende des 2. Jh.; s. o. Sp. 631) bezeugt die kanonische Geltung der J. im Westen; um die Mitte des 3. Jh. gehört die J. unbestritten zu den Schriften des NT (Novatian, Cyprian). Ein africanisches Verzeichnis der Bücher des NT, der sog. Kanon Mommsen (um 360), nennt u. a. die J., u. deren Kanonizität ist auch später in der röm. Kirche niemals bestritten worden.

b. Antike Auslegungen. Nicht nur die Differenzen zwischen Ost- u. Westkirche bezüglich der Kanonizität der J., sondern auch die gesamte Wirkungs- u. Auslegungsgeschichte der J. bis zur Neuzeit sind bestimmt von einem ‚Lehrstück' der J., das keineswegs zum Zentrum ihrer theologischen Botschaft gehört, aber die religiöse Spekulation in unerhörtem Maße bis heute herausfordert: vom *Chiliasmus der kleinen Perikope Apc. 20, 1/6. Je nachdem, ob man (der realistischen Erwartung des Apokalyptikers entsprechend) auf den künftigen Anbruch einer tausendjährigen Heilszeit wartet oder ob man (gegen den Wortsinn von ebd. 20) den Beginn des Millenniums auf die Geburt Jesu Christi zurückdatiert u. dann mit einem Ende der Heilszeit iJ. 1000 nC. rechnet, kommt es zu einem futurischen oder einem präsentischen Chiliasmus. Der letztere wird gelegentlich als Antichiliasmus bezeichnet (zB. Hadorn 14f), was dann nicht ganz korrekt ist, wenn sich auch die Deutung der kirchlichen Gegenwart als einer tausendjährigen Heilszeit auf Apc. 20, 1/6 beruft. Gleichwohl beschränke ich der Einfachheit halber den Begriff Chiliasmus auf den futurischen Chiliasmus (vgl. Böcher, Kirche 133/43). Die Geschichte der antiken Auslegung der J. (vgl. noch immer Bousset 49/72; neuerdings Maier 1/171 u. zuletzt Kretschmar 69/115) wird geprägt von der eschatologischen Ungeduld der ‚Chiliasten' einerseits u. vom Bemühen ihrer Gegner andererseits, solchem Schwärmertum die biblische Grundlage zu entziehen; das ist auch in der Kirchengeschichte der Folgezeit so geblieben (s. u. Sp. 637). – Das 2. Jh. folgte der J. in der naiven Erwartung eines in Kürze anbrechenden Tausendjährigen Reichs (Ep. Barn., Justin, Papias, *Kerinthos). Den *Montanismus (seit ca. 157) kennzeichnen die chiliastische Hoffnung auf eine reale Herabkunft des Millenniums u. des himmlischen *Jerusalem (Apc. 20/2) sowie die enge Verbindung des Montanus mit dem Parakleten von Joh. 14, 16. 26; 15, 26; 16, 7. Während die Aloger u. Gaius sowohl der J. als auch dem Joh.-Evangelium die apostolische Herkunft bestreiten, erklären sie die Montanisten zu Anhängern des Gnostikers Kerinthos (s. o. Sp. 632). *Irenaeus v. Lyon (gest. um 200) jedoch zweifelt nicht an der Echtheit der ‚am Ende der Regierung Domitians' verfaßten (haer. 5, 30, 3 [SC 153, 384]) J., die er zwar nicht vollständig kommentiert, aber in Einzelheiten mehrfach ausgelegt hat. Nach Irenaeus bedeuten die vier Wesen (Apc. 4, 6/8) die vier Evangelien (haer. 3, 11, 8 [SC 211, 160/70]); das Fehlen des Stammes Dan in Apc. 7, 5/8 erklärt er mit der Herkunft des Antichrists aus dem Stamme Dan (haer. 5, 30, 2 [153, 376/8] nach Jer. 8, 16), u. ausdrücklich verwahrt er sich gegen Allegorisierungen der für die Zukunft erwarteten Heilsgüter von Apc. 20/2 (haer. 5, 35, 2 [ebd. 442/52]). – Auch im 3. Jh. halten die Ausleger der J. sowohl im Osten wie im Westen am Chiliasmus fest. *Hippolyt v. Rom (gest. 235), vermutlich ein Schüler des Irenaeus u. aus dem griech. Osten stammend, hat einen Kommentar zur J. verfaßt, der leider verloren ist; wichtige Deutungen einzelner J.-Belege, die sich vor allem in Buch 4 seines Danielkommentars u. in der Schrift De Christo et antichristo finden, sind eng mit Irenaeus verwandt (Erwartung eines dem Sabbat der Schöpfungswoche entsprechenden Millenniums; Rom als antichristliches Weltreich; Antichrist aus dem Stamm Dan). Als erster Ausleger der J. benutzt Hippolyt diese zur Berechnung der Endereignisse; im Rahmen des Weltwochenschemas läßt er Jesus im 5500. Jahr nach der Schöpfung geboren werden u. bestimmt das Jahr 500 nC. als Zeitpunkt der Erscheinung des Antichrists, den er mit dem zweiten Tier

(Apc. 13, 11/8) gleichsetzt (in Dan. comm. 4, 22/4 [GCS Hippol. 1, 2, 238/48]; antichr. 49 [ebd. 31/3]). Origenes (gest. 254) gibt zwar die Erwartung des Millenniums nicht preis, doch beginnt er, diese zu spiritualisieren: Christus wird in geistiger Weise zu einer bestimmten Zeit auf die Erde kommen u. das Reich der Vollendung bringen (hom. in Ps. 36, 5 [PG 12, 1363]; princ. 2, 11 [GCS Orig. 5, 183/92]). Gleichwohl steht auch Origenes noch im Banne der apokalyptischen Antichristvorstellung, ohne sich jedoch auf die J. zu berufen (c. Cels. 6, 45f [ebd. 2, 115/8]). – Den ersten Kommentar der Westkirche zur J. hat Victorin v. Pettau (gest. 303/04) verfaßt (comm. in Apc. [CSEL 49, 11/154]); seine gelehrte Auslegung in lateinischer Sprache ist der älteste nahezu vollständig erhaltene J.-Kommentar überhaupt. Victorin ist abhängig von Irenaeus, Hippolyt u. Origenes, verarbeitet aber auch noch älteres Material. Einerseits steht er der J. mit ihrem realistischen Chiliasmus noch sehr nahe, andererseits weist er mit seiner ‚Rekapitulationstheorie' der gesamten nachchiliastischen J.-Exegese den Weg, wonach die Zyklen der jeweils sieben Siegel, Posaunen u. Schalen nicht nacheinander, sondern parallel gelesen werden wollen; schon das sechste Siegel (Apc. 6, 12/7) meint die Zeit vor der Parusie. Ebd. 20, 1/6 deutet Victorin präsentisch: Die 1000 Jahre haben mit Jesu Geburt begonnen. Aber erst nach der ersten Auferstehung (20, 5) wird das neue Jerusalem vom Himmel herabkommen (21, 2). Das ‚Tier' (13, 1/10) ist Nero; er ist auch der achte Herrscher (17, 11), so daß für Victorin die J. unter Domitian als dem sechsten Kaiser seit Galba geschrieben wurde. – Offenbar gänzlich gelöst vom Chiliasmus war die spiritualisierende J.-Auslegung des Methodius v. Olympos (gest. um 311), deren Belege sich in seiner Schrift ‚Symposion oder über die Jungfräulichkeit' finden; die 144 000 (Apc. 14, 1/5) sind die Asketen (conv. 1, 5; 6, 5 [SC 95, 64/6. 176]), die Sonnenfrau (Apc. 12, 1/17) ist die Kirche als Mutter der Pneumatiker (conv. 8, 5/7 [ebd. 212/8]), die sieben Köpfe des Drachen (Apc. 12, 3) sind die sieben Hauptsünden, die zehn Hörner (ebd.) ‚die zehn Gegensätze zum Dekalog' (conv. 8, 13 [234/8]). – Aus dem 4. u. 5. Jh. gibt es keine J.-Auslegungen der östl. Kirche, da diese damals die J. verwarf (s. o. Sp. 632f). Im Westen ist zunächst *Lactantius (gest. um 320) zu nennen. Er ist noch einmal Chiliast wie Hippolyt; auf 6000 Jahre Weltgeschichte wird ein tausendjähriger Weltensabbat folgen (Lact. inst. 7, 14), dessen Anbruch Lactanz für das Jahr 500 nC. erwartet (ebd. 7, 25). Dagegen eilt für Ambrosius (gest. 397), der mit Gog u. Magog (Apc. 20, 8) die aus Norden einfallenden Goten gleichsetzen kann, mit dem Römerreich auch das Millennium seinem Ende entgegen (ep. 17f). Im Original verloren, aber aus dem Katenenkommentar des Spaniers Beatus v. Liébana (gest. um 800) zur J. rekonstruierbar ist der J.-Kommentar des Donatisten Tyconius (gest. nach 380; Tycon. comm. in Apc. [PL Suppl. 1, 622/52]; ClavisPL[3] 710). Für Tyconius hat das Millennium mit der Geburt Jesu Christi begonnen; freilich setzt er, als Schismatiker, das Tier mit der Staatskirche, das wahre Israel aber mit seiner nordafrikanischen Sonderkirche gleich. Nicht mehr Chiliast, sondern Spiritualist, wird Tyconius, der u. a. die Rekapitulationstheorie (vgl. o. Sp. 635) erneuert, mit seiner ‚kirchengeschichtlichen' Deutung der J. zum Vorbild aller jüngeren J.-Ausleger, die seine Methode übernehmen, jedoch seine gegen die offizielle Kirche gerichtete Polemik entschärfen. Unter ihnen ist vor allem Augustin (gest. 430); ursprünglich noch Vertreter eines futurischen Chiliasmus, deutet er später das Tausendjährige Reich um zur Herrschaft der Gläubigen mit Christus in der gegenwärtigen Kirche (civ. D. 20, 7. 9). Das Ende dieses gegenwärtigen Millenniums berechnet Augustin nicht; auch die Zahl 1000 wird spiritualisiert: zur ‚Fülle' der Zeit. Seit Augustin ist der futurische Chiliasmus fast ganz aus der Auslegung der J. verschwunden; die Zeit der Verfolgungen ist Vergangenheit, das Christentum Staatsreligion. Hieronymus (gest. 419/20) verdient genannt zu werden, weil er den J.-Kommentar des Victorin v. Pettau revidiert u. dabei dessen futurischen Chiliasmus beseitigt hat. Durch einen spekulativen Gewaltakt bringt Hieronymus die bei Irenaeus noch abweichende Reihenfolge der vier Wesen (Apc. 4, 6/8) in Übereinstimmung mit der kanonischen Reihenfolge der vier Evangelien (in Hes. comm. 1, 1, 6/8a [CCL 75, 11]). – Vom 6. Jh. an hat auch die griech. Kirche wieder Auslegungen der J. aufzuweisen. Vorbildlich wurde der Kommentar des Oecumenius (wohl bald nach 500); wie der von ihm abhängige Kommentar des Andreas v. Caes. (2. H. 6. Jh.) verbindet Oecumenius

Erkenntnisse u. a. des Irenaeus, Hippolyts u. Gregors v. Naz. Ein später Nachfahr beider war Arethas v. Caes. (1. H. 10. Jh.). Auch die J.-Ausleger der lat. Kirche sind Sammler u. Kompilatoren. Das gilt schon für Hieronymus (s. o. Sp. 636), aber auch für Primasius v. Hadrumetum (gest. nach 554), Apringius v. Beja (schreibt bald nach 551), Cassiodorus (gest. nach 580), der zB. die erste Auferstehung (Apc. 20, 5) auf die Taufe deutet, u. die ps-augustinischen Homilien, die Tyconius u. Augustin, aber auch Victorin v. Pettau benutzen. Von Tyconius u. Primasius abhängig ist der Angelsachse Beda Venerabilis (gest. 735).

c. Ausblick u. bildende Kunst. Der präsentische ‚Chiliasmus' eines Victorin v. Pettau, Tyconius u. Augustin (s. o. Sp. 635f) mußte um das Jahr 1000 nC. in eine Krise geraten, die sich in übersteigerter Gerichtsangst u. Bußpraxis einerseits, aber auch in hemmungsloser Lebensgier andererseits niederschlug. Als der Aufstand von Gog u. Magog (Apc. 20, 7/10) u. Christi Parusie zum Weltgericht (ebd. 20, 11/5) ausblieben, erwies sich gleichsam die Legitimität des futurischen Chiliasmus, der fortan noch einmal die Eschatologie der Kirche prägen sollte (Joachim v. Fiore, M. Luther, Ph. J. Spener, J. A. Bengel, J. H. Jung-Stilling; vgl. Maier 173/92. 267/306. 335/447). Eine historisch-kritische Erforschung der J., wie sie heute in der wissenschaftlichen Theologie betrieben wird, erlebte bedeutsame Anfänge bei den gelehrten Jesuiten des 16. u. 17. Jh. (Roberto Bellarmini, Francisco de Ribera, Luis de Alcazar, Cornelius a Lapide, Johann Stephan Menochius, Jacobus Tirinus) und bei Hugo Grotius (1583/1645); sie setzte sich vollends durch in der Aufklärung des 18. u. frühen 19. Jh. (Firmin Abauzit, Johann Salomo Semler, Johann Gottfried Herder, Johann Simon Herrenschneider, Johann Gottfried Eichhorn, vgl. Böcher, Forschung 3852/6). Freilich rechnen auch heute noch gelegentlich Sektierer und kirchliche Randgruppen mit dem baldigen Anbruch des Millenniums; diesen herbeizuführen war die erklärte Absicht der Täuferbewegung von Münster (1532/35). – Zur Wirkungsgeschichte der J. gehört auch die bildende Kunst. Hier ist die Kontinuität zur antiken Auslegung wesentlich ungebrochener als in den wechselnden Deutungen der Kommentatoren u. Prediger. Szenen u. Symbole der J. werden seit dem 5. Jh. als Relief u. Mosaik in Kirchen, auf Sarkophagen usw. dargestellt; von den Illuminationen der Beatus-Hss. (8./12. Jh.) über karolingisch-ottonische u. romanische Buchmalerei führt die Tradition zu Albrecht Dürer, den Bilderbibeln der Reformationszeit u. der Gegenwart, wobei noch in den Ausgaben der Luther-Bibeln (vJ. 1522 u. ö.) die Anzahl der Illustrationen der J. diejenige aller anderen Schriften der Bibel weit überwiegt (s. Böcher, Forschung 3875/7). Aus der Fülle des Materials, seit dem MA vermehrt durch Wandgemälde, Glasfenster u. Teppiche, seien die wichtigsten Motive genannt: *A u. O (Apc. 1, 8 u. ö.), Christus im Regenbogen zwischen den vier Evangelistensymbolen (ebd. 4, 2/8 nach Iren. haer. 3, 11, 8; Hieron. in Hes. comm. 1, 1, 10 [CCL 75, 15f]), Weltgericht (Apc. 20, 11/5), Erlöste im himmlischen *Jerusalem (ebd. 21f). Dem des Lesens unkundigen Kirchenbesucher konnten solche Bilder die Lektüre der J. ersetzen (vgl. F. van der Meer, Apokalypse. Die Visionen des Johannes in der europäischen Kunst [1978]; G. Quispel, The secret book of revelation [London 1979]; ausführlich G. Schiller, Ikonographie der christl. Kunst 5, 1/2. Die Apokalypse des Johannes 1/2 [1990/91]). In der Ausschmückung des Kirchenraums u. seiner Ausstattungsstücke mit Darstellungen aus der J. (Beispiele u. a. ebd. 1, 192/205) kommt die Deutung des Kirchengebäudes als einer Antizipation des himmlischen Jerusalem zum Ausdruck (vgl. K. Thraede, Art. Jerusalem II: o. Bd. 17, 757/60; M. Hamann, Art. Himmlisches Jerusalem II. Ikonographie: LThK 5^3 [1996] 130f); Apc. 21, 2/5 ist seit alters die Lesung des Gottesdienstes bei der Einweihung einer Kirche oder am Gedenktag dieser Einweihung (‚Kirchweih'). Daher gehört in unseren Zusammenhang auch die sakrale Architektur; vom 3. Jh. an übersetzte man die Visionen der J. auch in Grund- u. Aufriß des Kirchengebäudes (vgl. u. a. L. Kitschelt, Die frühchristl. Basilika als Darstellung des himmlischen Jerusalem [1938]; Böcher, Kirche 144/6). Die J. wird so gleichsam zum Bau- u. Musterbuch; kirchliche Schriftsteller wie Suger v. Saint-Denis (gest. 1151), Honorius Augustodunensis (gest. Mitte 12. Jh.), Sicardus v. Cremona (gest. 1215) u. Durandus v. Mende (gest. 1296) haben in ihren Deutungen des Kirchengebäudes, seiner Ausstattung u. der Liturgie immer wieder auf die J. verwiesen. Auch hier können nur die wesent-

lichen Phänomene angeführt werden: kubische Elemente im Gesamtaufriß u. im Gewölbejoch (Apc. 21, 16), Türme u. Tore (ebd. 21, 18/21), *Edelsteine u. Glasgemälde (21, 19f), Zwölfzahl (Pfeiler, Apostelleuchter, Weihekreuze u. a.: 21, 12/4), apotropäische Dämonenplastiken am Außenbau (21, 27; 22, 15), Wasserspeier in Drachenform (12, 15f), Michaelsoratorien u. -kapellen (12, 7/9); zu Altar u. Märtyrergrab ist 6, 9/11, zum Taufstein 22, 1, zum Weihrauch 8, 3/5 zu vergleichen. Maria mit dem Jesusknaben wird der Sonnenfrau auf der Mondsichel nachgestaltet (12, 1/6). – Wenn die historisch-kritische Exegese der J. seit etwa 250 Jahren zu erkennen sucht, was der Autor der J. in seiner Zeit glaubte u. sagen wollte, muß sie Jahrhunderte willkürlicher u. phantastisch-assoziativer Kommentierungen überwinden. Nur die bildende Kunst hat die legitime Absicht des Apokalyptikers stets verstanden u. tradiert, Kirche als einen Vorgriff auf das ewige Heil (s. o. Sp. 629f) schon jetzt sichtbar zu strukturieren.

E.-B. ALLO, Saint Jean. L'Apocalypse[3] = ÉtBibl (Paris 1933). – D. E. AUNE, The Apocalypse of John and the problem of genre: Semeia 36 (1986) 65/96; Prophecy in early Christianity and the ancient mediterranean world (Grand Rapids 1983). – R. BAUCKHAM, The climax of prophecy. Studies on the Book of Revelation (Edinburgh 1993). – J. BAUMGARTEN, Paulus u. die Apokalyptik. Die Auslegung apokalyptischer Überlieferungen in den echten Paulusbriefen = WissMonogrATNT 44 (1975). – A. J. BEAGLEY, The ‚Sitz im Leben' of the Apocalypse with particular reference to the role of the Church's enemies = ZNW Beih. 50 (1987). – G. K. BEALE, The use of Daniel in Jewish apocalyptic literature and in the Revelation of St. John (New York / London 1984). – J. BEHM, Die Offenbarung des Johannes[7] = NTDeutsch 11 (1957). – A. A. BELL, The date of John's Apocalypse. The evidence of some Roman historians reconsidered: NTStudies 25 (1978/79) 93/102. – R. BERGMEIER, Altes u. Neues zur ‚Sonnenfrau am Himmel (Apk 12)': ZNW 73 (1982) 97/109; Die Buchrolle u. das Lamm (Apk 5 u. 10): ebd. 76 (1985) 225/42; Die Erzhure u. das Tier. Apk 12, 18–13, 18 u. 17f: ANRW 2, 25, 5 (1988) 3899/916; ‚Jerusalem, du hochgebaute Stadt': ZNW 75 (1984) 86/106. – H. BIETENHARD, Das tausendjährige Reich. Eine biblisch-theologische Studie[2] (Zürich 1955). – J. L. BLEVINS, Revelation as drama. A fresh and exciting interpretation of the Book of Revelation (Nashville 1984). – O. BÖCHER, Die J.[3] = ErtrForsch 41 (1988); Die J. in der neueren Forschung: ANRW 2, 25, 5 (1988) 3850/93; J. u. Hebräerbrief: Nach den Anfängen fragen, Festschr. G. Dautzenberg = GießSchrTheolRelPäd 8 (1994) 107/15; Die J. u. die Texte von Qumran: ANRW 2, 25, 5 (1988) 3894/8; Kirche in Zeit u. Endzeit. Aufsätze zur Offenbarung des Johannes (1983); Lasterkataloge in der Apokalypse des Johannes: Leben lernen im Horizont des Glaubens, Festschr. S. Wibbing (1986) 75/84; Naherwartung u. Geschichtsbild in der Apokalypse des Johannes: H. Wißmann (Hrsg.), Zur Erschließung von Zukunft in den Religionen. Zukunftserwartung u. Gegenwartsbewältigung in der Religionsgeschichte (1991) 103/12. – M. E. BORING, Narrative Christology in the Apocalypse: CathBiblQuart 54 (1992) 702/23. – G. BORNKAMM, Die Komposition der apokalyptischen Visionen in der Offenbarung Johannis: ZNW 36 (1937) 132/49 bzw.: ders., Studien zu Antike u. Urchristentum. Ges. Aufsätze 2[3] = BeitrEvangTheol 28 (1970) 204/22. – W. BOUSSET, Die Offenbarung Johannis[2] = MeyersKomm 16[6] (1906). – F. BOVON, Le Christ de l'Apocalypse: RevThéolPhilos 22 (1972) 65/80. – J. W. BOWMAN, The Revelation to John. Its dramatic structure and message: Interpretation 9 (1955) 436/53. – N. BROX, Zeuge u. Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristl. Zeugnis-Terminologie = StudATNT 5 (1961). – CH. BRÜTSCH, L'Apocalypse de Jésus-Christ. Commentaire et notes[5] (Genève 1966); auch deutsch: Die Offenbarung Jesu Christi. J. = Prophezei (Zürich 1955) = ZürchBibelKomm 1/3[2] (ebd. 1970). – L. BRUN, Die röm. Kaiser in der Apokalypse: ZNW 26 (1927) 128/51. – P. BUSCH, Der gefallene Drache. Mythenexegese am Beispiel von Apokalypse 12 = TextArbNtlZeitalt 19 (1996). – K. CHRIST, Zur Herrscherauffassung u. Politik Domitians. Aspekte des modernen Domitianbildes: SchweizZsGesch 12 (1962) 187/213 bzw.: ders., Römische Geschichte u. Wissenschaftsgeschichte 2. Geschichte u. Geschichtsschreibung der röm. Kaiserzeit (1983) 1/27. – A. Y. COLLINS, The combat myth in the Book of Revelation = HarvDissRel 9 (Missoula 1976); Persecution and vengeance in the Book of Revelation: Hellholm aO. (o. Sp. 597) 729/49; The political perspective of the Revelation to John: JournBiblLit 96 (1977) 241/56; Revelation 18. Taunt-song or dirge?: Lambrecht 185/204; The Revelation of John. An apocalyptic response to a social crisis: Curr. Theol. Mission 8 (1981) 4/12. – J. J. COLLINS, Pseudonymity. Historical reviews and the genre of the Revelation of John: CathBiblQuart 39 (1977) 329/43. – E. CORSINI, Apocalisse primo e dopo (Torino 1980) bzw. L'Apocalypse maintenant = Parole de Dieu 23 (Paris 1984). – G. DAUTZENBERG, Reich Gottes u. Evangelium in der J. Ein Versuch zu Apk 4/22: Theologische Standorte, Festschr. J. Redhardt = GießSchrTheolRelPäd 4 (1986)

Die Supplement-Lieferungen 1–6 des RAC enthalten folgende Artikel:

Aaron
Abecedarius
Aegypten II (literaturgeschichtlich)
Aeneas
Aethiopia
Africa II (literaturgeschichtlich)
Afrika
Agathangelos
Aischylos
Albanien (in Kaukasien)
Altersversorgung
Amazonen
Ambrosiaster
Amen
Ammonios Sakkas
Amos
Amt
Anfang
Ankyra
Anredeformen
Aphrahat
Aponius
Apophoreton
Aquileia
Arator
Aristeasbrief
Aristophanes
Arles
Ascia
Asterios v. Amaseia
Athen I (Sinnbild)
Athen II (stadtgeschichtlich)
Augsburg
Axomis (Aksum)
Barbar I
Barbar II (ikonographisch)

In dem bei der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung in Münster erscheinenden „Jahrbuch für Antike und Christentum“ sind weitere Nachträge zum RAC enthalten:

Baruch	17 (1974) 177/90	**Constantius I**	2 (1959) 158/60
Büchervernichtung	13 (1970) 123/52	**Constantius II**	2 (1959) 162/79
Calcidius	15 (1972) 236/44	**Erbrecht**	14 (1971) 170/84
Consilium, Consistorium	11/12 (1968/69) 230/48	**Euripides**	8/9 (1965/66) 233/79
Constans	2 (1959) 179/84	**Fuchs**	16 (1973) 168/78
Constantinus II	2 (1959) 160f	**Gans**	16 (1973) 178/89

Die im „Jahrbuch“ erschienenen Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Lieferungen des RAC aufgenommen.

ISBN 3-7772-9802-6 (RAC Lieferung 141)

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

ERNST DASSMANN

HEINZGERD BRAKMANN, CARSTEN COLPE, ALBRECHT DIHLE
JOSEF ENGEMANN, KARL HOHEISEL, WOLFGANG SPEYER
KLAUS THRAEDE

Lieferung 141

Johannes-Apokalypse [Forts.] – Josephus (Flavius Josephus)



1997

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

BEGRÜNDET VON

FRANZ JOSEPH DÖLGER, THEODOR KLAUSER, HELMUT KRUSE,

HANS LIETZMANN, JAN HENDRIK WASZINK

FORTGEFÜHRT VON DER

NORDRHEIN-WESTFÄLISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

BEARBEITET IM

FRANZ JOSEPH DÖLGER-INSTITUT DER UNIVERSITÄT BONN

Das RAC dient als Hilfsmittel zur Erforschung der Spätantike, also der Epoche, die etwa die ersten fünf christlichen Jahrhunderte umfaßt. In dieser Zeit nahm das Christentum Gestalt an, und zwar im Rahmen der antiken Kultur mit ihren mannigfachen heidnischen und jüdischen Traditionen. Daraus ergibt sich die Fragestellung der Artikel des RAC: Wie hat die christliche Botschaft, einer nichtchristlichen Umwelt gepredigt und von ihr angenommen oder abgelehnt, das Empfinden, Denken und Verhalten dieser Menschen beeinflußt? Und in welcher Weise haben sich die Christen bei der Herausbildung ihrer eigenen Lehre, ihrer sozialen Organisation, ihrer Gebräuche und Verhaltensnormen von den bestehenden Traditionen ihrer nichtchristlichen Umwelt bestimmen lassen?
Die allmähliche Einordnung der christlichen Kirche in Staat und Gesellschaft der griechisch-römischen Welt und ihrer Nachbargebiete war der bedeutsamste Vorgang in der Spätantike und legte das Fundament der mittelalterlichen und neuzeitlichen Kultur. Für das RAC bildet deshalb im allgemeinen das Ende des 6. Jahrhunderts die zeitliche Grenze, bis zu der die Einzelphänomene in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt werden. Dabei kommen nicht nur bestimmte Erscheinungen des religiösen Lebens, theologisch bedeutsame Begriffe und Vorstellungen und dgl. zur Sprache. Vielmehr sollen Staat und Gesellschaft, Recht und Wirtschaft, Literatur, Kunst und Wissenschaften, Alltagsleben und materielle Kultur unter dem Gesichtspunkt der Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt Berücksichtigung finden.
Die betreffenden Sachverhalte, nichtchristliche wie christliche, werden in den Artikeln unabhängig vom konfessionellen oder weltanschaulichen Standpunkt des Verfassers dargestellt. Darum dienen unentbehrliche Ausdrücke wie „Heidentum", „heidnisch" nur der wertneutralen Kennzeichnung des Nichtchristlichen und Nichtjüdischen.
Für den Inhalt der Artikel sind die Bearbeiter verantwortlich. Es wird daher gebeten, Artikel stets mit dem Verfassernamen und nicht nur unter „RAC" zu zitieren.

Redaktion: F. J. Dölger-Institut, Lennéstraße 41, D-53113 Bonn

ERSCHEINUNGSWEISE

Die Ausgabe erfolgt in Lieferungen von je 5 Bogen = 80 Seiten (160 Spalten). Es erscheinen jährlich 3 bis 4 Lieferungen. 8 Lieferungen bilden einen Band. Mit der Schlußlieferung jedes Bandes wird dessen Halbleder-Einbanddecke geliefert.

Das Inhaltsverzeichnis der Lieferung steht auf Seite 4 des Umschlags.

Satz, Druck u. Broschur: AZ Druck und Datentechnik GmbH, Kempten (Allgäu)

ISBN 3-7772-5006-6 (Werk), ISBN 3-7772-9802-6 (Lieferung 141)

7/31. – G. DELLING, Zum gottesdienstlichen Stil der J.: NovTest 3 (1959) 107/37 bzw.: ders., Studien zum NT u. zum hellenist. Judentum (1970) 425/50. – J. DELOBEL, Le texte de l'Apocalypse. Problèmes de méthode: Lambrecht 151/66. – F. DORNSEIFF, Die Rätsel-Zahl 666 in der Offenbarung des Johannes: ders., Kl. Schriften 2 (1964) 244/7. – J. ERNST, Die eschatologischen Gegenspieler in den Schriften des NT = BiblUnters 3 (1967). – A. FEUILLET, L'Apocalypse. État de la question = StudNeotest Subs. 3 (Paris / Bruges 1963). – E. S. FIORENZA s. E. SCHÜSSLER FIORENZA. – K. M. FISCHER, Die Christlichkeit der Offenbarung Johannes: TheolLitZt 106 (1981) 165/72. – J. M. FORD, Revelation. Introduction, translation and commentary = Anchor Bible 38 (Garden City 1975). – J. FREUNDORFER, Die Apokalypse des Apostels Johannes u. die hellenist. Kosmologie u. Astrologie. Eine Auseinandersetzung mit den Hauptergebnissen der Untersuchung Franz Bolls: ‚Aus der Offenbarung Johannis' = BiblStud 23, 1 (1929). – J. FREY, Erwägungen zum Verhältnis der J. zu den übrigen Schriften des Corpus Johanneum: M. Hengel, Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch = WissUntersNT 67 (1993) 326/429. – K. FÜSSEL, Im Zeichen des Monstrums. Zur Staatskritik der J. (Freiburg i. Üe. 1986). – D. GEORGI, Die Visionen vom himmlischen Jerusalem in Apk 21 u. 22: Kirche, Festschr. G. Bornkamm (1980) 351/72. – CH. H. GIBLIN, The Book of Revelation. The open book of prophecy = Good News Stud. 34 (Collegeville 1991). – H. GIESEN, Erlösung im Horizont einer verfolgten Gemeinde. Das Verständnis von Erlösung in der Offenbarung des Johannes: Theologie der Gegenwart 25 (1982) 30/41 bzw.: ders., Glaube u. Handeln 2. Beiträge zur Exegese u. Theologie des NT = EuropHochschSchr 23, 215 (1983) 43/56; Heilszusage angesichts der Bedrängnis. Zu den Makarismen in der Offenbarung des Johannes: StudNTUmw 6/7 (1981/82) 191/223 bzw.: ders., Glaube aO. 71/97; J.[4] = StuttgKleinKomm NT 18 (1996); Kirche auf dem Weg durch die Zeit. Zu Offenbarung 12, 1–18: Theologie der Gegenwart 25 (1982) 172/82 bzw.: ders., Glaube aO. 57/69; Symbole u. mythische Aussagen in der J. u. ihre theologische Bedeutung: K. Kertelge (Hrsg.), Metaphorik u. Mythos im NT = Quaestiones disputatae 126 (1990) 255/77. – S. GIET, L'Apocalypse et l'histoire. Étude historique sur l'Apocalypse johannique (Paris 1957). – W. HADORN, Die Offenbarung des Johannes = TheolHandKomm 18 (1928). – F. HAHN, Die Sendschreiben der J. Ein Beitrag zur Bestimmung prophetischer Redeformen: Tradition u. Glaube, Festschr. K. G. Kuhn (1971) 357/94; Zum Aufbau der Johannesoffenbarung: Kirche u. Bibel, Festschr. E. Schick (1979) 145/54. – G. HARDER, Eschatologische Schemata in der J.: TheolViat 9 (1963) 70/87. – W. J. HARRINGTON, Revelation = Sacra pagina 16 (Collegeville 1993). – R. HEILIGENTHAL, Wer waren die ‚Nikolaiten'? Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des frühen Christentums: ZNW 82 (1991) 133/7. – C. R. HELMS, The Apocalypse in the Early Church. Christ, Eschaton and Millenium (Oxford 1991). – C. J. HEMER, The Letters to the Seven Churches of Asia in their local setting = JournStudNT Suppl. 11 (Sheffield 1986). – T. HOLTZ, Die Christologie der Apokalypse des Johannes[2] = TU 85 (1971); Gott in der Apokalypse: Lambrecht 247/65 bzw.: ders., Geschichte u. Theologie des Urchristentums = WissUntersNT 57 (1991) 329/46; Die ‚Werke' in der J.: NT u. Ethik, Festschr. R. Schnackenburg (1989) 426/41 bzw.: ders., Geschichte aO. 347/61. – H. J. HOLTZMANN, Evangelium, Briefe u. Offenbarung des Johannes[3] = HandComm. NT 4 (1908). – F. W. HORN, Die sieben Donner. Erwägungen zu Offb 10: StudNTUmw A 17 (1992) 215/29; Zwischen der Synagoge des Satans u. dem neuen Jerusalem. Die christl.-jüd. Standortbestimmung in der Apokalypse des Johannes: ZsRelGeistGesch 46 (1994) 143/62. – PH. E. HUGHES, The Book of Revelation. A commentary (Leicester / Grand Rapids 1990). – U. JART, The precious stones in the Revelation of St. John 21, 18/21: StudTheol 24 (1970) 150/81. – J. KALLAS, The Apocalypse - an apocalyptic book?: JournBiblLit 86 (1967) 69/80. – K. KARNER, Gegenwart u. Endgeschichte in der Offenbarung des Johannes: TheolLitZt 93 (1968) 641/52. – H.-J. KLAUCK, Das Sendschreiben nach Pergamon u. der Kaiserkult in der Johannesoffenbarung: Biblica 73 (1992) 153/82. – W. KOESTER, Lamm u. Kirche in der Apokalypse: Vom Wort des Lebens, Festschr. M. Meinertz (1951) 152/64. – H. KRAFT, Die Bilder der Offenbarung des Johannes (1994); Die Offenbarung des Johannes = HdbNT 16a (1974). – G. KRETSCHMAR, Die Offenbarung des Johannes. Die Geschichte ihrer Auslegung im 1. Jtsd. = CalwTheolMonogr B 9 (1985). – G. A. KRODEL, Revelation = Augsburg Comm. NT (Minneapolis 1989). – W. G. KÜMMEL, Der Text der Offenbarung des Johannes: TheolLitZt 82 (1957) 249/54. – J. LAMBRECHT (Hrsg.), L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le NT = BibliothEphemTheolLov 53 (Gembloux / Leuven 1980). – H. LILJE, Das letzte Buch der Bibel. Eine Einführung in die Offenbarung Johannes[7] = Die urchristl. Botschaft 23 (1961). – E. LOHMEYER, Die Offenbarung des Johannes[3] = HdbNT 16 (1970). – E. LOHSE, Die Offenbarung des Johannes übersetzt u. erklärt[8] = NTDeutsch 11 (1993); Die atl. Sprache des Sehers Johannes: ZNW 52 (1961) 122/6; Synagoge des Satans u. Gemeinde Gottes. Zum Verhältnis von Juden u. Christen nach der Offenbarung des Johannes = Franz-Delitzsch-Vorlesung 1989 (1992); Wie christlich ist die Offenbarung des

Johannes?: NTStudies 34 (1988) 321/38. – H. E. LONA, ‚Treu bis zum Tod'. Zum Ethos des Martyriums in der Offenbarung des Johannes: NT u. Ethik, Festschr. R. Schnackenburg (1989) 442/61. – G. MAIER, Die Johannesoffenbarung u. die Kirche = WissUntersNT 25 (1981). – L. MORRIS, The Revelation of St. John. An introduction and commentary[2] = Tyndale NT Comm. 20 (London / Grand Rapids 1971). – S. P. MOYISE, The OT in the Book of Revelation = JournStudNT Suppl. 115 (Sheffield 1995). – H.-P. MÜLLER, Die Plagen der Apokalypse. Eine formgeschichtliche Untersuchung: ZNW 51 (1960) 268/78; Die himmlische Ratsversammlung. Motivgeschichtliches zu Apc. 5, 1/5: ebd. 54 (1963) 254/67. – U. B. MÜLLER, Literarische u. formgeschichtliche Bestimmung der Apokalypse des Johannes als eines Zeugnisses frühchristlicher Apokalyptik: Hellholm aO. (o. Sp. 597) 599/619; Messias u. Menschensohn in jüdischen Apokalypsen u. in der Offenbarung des Johannes = StudNT 6 (1972); Die Offenbarung des Johannes[2] = ÖkumTaschBuchKomm 19 (1995); Zur frühchristl. Theologiegeschichte. Judenchristentum u. Paulinismus in Kleinasien an der Wende vom 1. zum 2. Jh. nC. (1976). – CH. MÜNCHOW, Das Buch mit sieben Siegeln. Theologische Erwägungen zur Interpretation der Offenbarung des Johannes: Zeichen der Zeit 31 (1977) 376/83. – G. MUSSIES, The Greek of the Book of Revelation: Lambrecht 167/77; The morphology of Koine Greek as used in the Apocalypse of St. John. A study in bilingualism = NovTest Suppl. 27 (Leiden 1971). – B. NEWMAN, The fallacy of the Domitian hypothesis. Critique of the Irenaeus source as a witness for the contemporary-historical approach to the interpretation of the Apocalypse: NTStudies 10 (1963/64) 133/9. – R. PESCH, Offenbarung Jesu Christi. Eine Auslegung von Apk 1, 1/3: Bibel u. Leben 11 (1970) 15/29. – O. A. PIPER / R. FELDHUSEN / W. WERBECK, Art. J.: RGG[3] 3 (1959) 822/36. – W. POPKES, Die Funktion der Sendschreiben in der J. Zugleich ein Beitrag zur Spätgeschichte der ntl. Gleichnisse: ZNW 74 (1983) 90/107. – P. PRIGENT, Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse = BeitrGeschBiblExeg 2 (1959); L'Apocalypse de Saint Jean = Comm. Nouv. Test. 14 (Lausanne / Paris 1981); Apocalypse et liturgie = CahThéol 52 (Neuchâtel 1964). – W. M. RAMSAY, The letters to the seven churches of Asia and their place in the plan of the Apocalypse[2] (London 1909). – W. W. READER, Die Stadt Gottes in der J., Diss. Göttingen (1971). – M. RISSI, Alpha u. Omega. Eine Deutung der Johannesoffenbarung (Basel 1966); Die Hure Babylon u. die Verführung der Heiligen. Eine Studie zur Apokalypse des Johannes = BeitrWissATNT 136 (1995); Was ist u. was geschehen soll danach. Die Zeit- u. Geschichtsauffassung der Offenbarung des Johannes = AbhTheolATNT 46 (Zürich u. a. 1965); Zeit u. Geschichte in der Offenbarung des Johannes = ebd. 22 (1952); Die Zukunft der Welt. Eine exegetische Studie über Johannesoffenbarung 19, 11/22, 15 (Basel 1966). – H. RITT, Offenbarung des Johannes[2] = Neue Echter Bibel NT 21 (1988). – R. F. ROBBINS, The Revelation of Jesus Christ. A commentary on the Book of Revelation (Nashville 1975). – J. ROLOFF, Neuschöpfung in der Offenbarung des Johannes: JbBiblTheol 5 (1990) 119/38; Die Offenbarung des Johannes[2] = ZürchBibelKomm NT 18 (Zürich 1987); ‚Siehe, ich stehe vor der Tür u. klopfe an'. Beobachtungen zur Überlieferungsgeschichte von Offb 3, 20: Vom Urchristentum zu Jesus, Festschr. J. Gnilka (1989) 452/66. – F. ROUSSEAU, L'Apocalypse et le milieu prophétique du NT. Structure et préhistoire du texte (Paris / Tournai 1971). – A. SATAKE, Christologie in der J. im Zusammenhang mit dem Problem des Leidens der Christen: Anfänge der Christologie, Festschr. F. Hahn (1991) 307/22; Die Gemeindeordnung in der J. = WissMonogrATNT 21 (1966); Kirche u. feindliche Welt. Zur dualistischen Auffassung der Menschenwelt in der J.: Kirche, Festschr. G. Bornkamm (1980) 329/49. – G. SCHILLE, Der Apokalyptiker Johannes u. die Edelsteine (Apk 21): StudNTUmw A 17 (1992) 231/44. – A. SCHLATTER, Die Offenbarung des Johannes[4] = Erläuterungen zum NT 13 (1928). – H. SCHLIER, Vom Antichrist. Zum 13. Kap. der Offenbarung Johannis: ders., Die Zeit der Kirche (1956) 16/29. – J. SCHMID, Studien zur Geschichte des griech. Apokalypse-Textes = MünchTheolStud Hist. Abt. ErgBd. 1, 1/2 (1955/56). – D. D. SCHMIDT, Semitisms and septuagintalisms in the Book of Revelation: NTStudies 37 (1991) 592/603. – F. SCHRÖGER, Jerusalem - die Himmelsstadt (Offb 21, 1/22, 5). Traumbild für Vollendung u. gelungenes Leben der Menschen u. Völker: Die Freude an Gott - unsere Kraft, Festschr. O. B. Knoch (1991) 211/20. – H. SCHÜRMANN, Menschenwürde u. Menschenrechte im Lichte der ‚Offenbarung Jesu Christi' (Skizze): Gregorianum 65 (1984) 327/36 bzw.: ders., Studien zur ntl. Ethik = StuttgBiblAufsBde NT 7 (1990) 269/86 (mit Lit.-Nachtr.). – E. SCHÜSSLER FIORENZA, Apocalyptic and Gnosis in the Book of Revelation and Paul: JournBiblLit 92 (1973) 565/81; Das Buch der Offenbarung. Vision einer gerechten Welt (1994); Priester für Gott. Studien zum Herrschafts- u. Priestermotiv in der Apokalypse = NtlAbh NS 7 (1972); The quest for the Johannine School. The Apocalypse and the Fourth Gospel: NTStudies 23 (1976/77) 402/27. – R. SCHÜTZ, Die Offenbarung des Johannes u. Kaiser Domitian = ForschRelLitATNT 50 (1933). – E. SCHWEIZER, Die sieben Geister in der Apokalypse: ders., Neotestamentica (Zürich / Stuttgart 1963) 190/

202. – S. SICKENBERGER, Erklärung der J.[2] (1942). – P. A. DE SOUZA NOGUEIRA, Der Widerstand gegen Rom in der Apokalypse des Johannes, Diss. Heidelberg (1991). – F. SPITTA, Die Offenbarung des Johannes untersucht (1889). – A. STROBEL, Art. Apokalypse des Johannes: TRE 3 (1978) 174/89. – L. T. STUCKENBRUCK, Angel veneration and christology. A study in early Judaism and in the christology of the Apocalypse of John = WissUntersNT 2, 70 (1995). – J.-W. TAEGER, J. u. johanneischer Kreis. Versuch einer traditionsgeschichtlichen Ortsbestimmung am Paradigma der Lebenswasser-Thematik = ZNW Beih. 51 (1989); Einige neuere Veröffentlichungen zur Apokalypse des Johannes: VerkündForsch 29 (1984) 50/75. – W. THÜSING, Die theologische Mitte der Weltgerichtsvisionen in der J.: TrierTheolZs 77 (1968) 1/16. – N. TURNER, The style of the Book of Revelation: ders., Style = J. H. Moulton (Hrsg.), A grammar of NT Greek 4 (Edinburgh 1976) 145/59. – J. H. ULRICHSEN, Die sieben Häupter u. die zehn Hörner. Zur Datierung der Offenbarung des Johannes: StudTheol 39 (1985) 1/20. – W. C. VAN UNNIK, Μία γνώμη, Apocalypse of John 17, 13. 17: Studies in John, Festschr. J. N. Sevenster = NovTest Suppl. 24 (Leiden 1970) 209/20. – U. VANNI, L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia = RivBibl Suppl. 17 (Bologna 1988); L'Apocalypse johannique. État de la question: Lambrecht 21/46; Rassegna bibliografica sull'Apocalisse (1970/75): RivBibl 24 (1976) 277/301; La struttura letteraria dell'Apocalisse[2] = Aloisiana 8 (Napoli 1980). – E. VISCHER, Die Offenbarung Johannis, eine jüd. Apokalypse in christlicher Bearbeitung (Nachwort von A. v. Harnack)[2] = TU 2, 3 (1895). – A. VÖGTLE, Das Buch mit den sieben Siegeln. Die Offenbarung des Johannes in Auswahl gedeutet[3] (1989); ‚Dann sah ich einen neuen Himmel u. eine neue Erde …' (Apk 21, 1). Zur kosmischen Dimension neutestamentlicher Eschatologie: Glaube u. Eschatologie, Festschr. W. G. Kümmel (1985) 303/33; Mythos u. Botschaft in Apokalypse 12: Tradition u. Glaube, Festschr. K. G. Kuhn (1971) 395/415. – D. VÖLTER, Die Offenbarung Johannis neu untersucht u. erläutert[2] (1911). – R. W. WALL, Revelation = NewInternBiblComm 18 (Peabody 1991). – J. WEISS, Die Offenbarung des Johannes. Ein Beitrag zur Literatur- u. Religionsgeschichte = ForschRelLitATNT 3 (1904); Die Offenbarung des Johannes[3] (mit W. Heitmüller): SchrNT 4 (1918) 229/319. – A. WIKENHAUSER, Die Offenbarung des Johannes übersetzt u. erklärt[3] = RegensbNT 9 (1959). – CH. WOLFF, Die Gemeinde des Christus in der Apokalypse des Johannes: NTStudies 27 (1980/81) 186/97. – K. M. WOSCHITZ, Erneuerung aus dem Ewigen. Denkweisen - Glaubensweisen in Antike u. Christentum nach Offb. 1/3 (Wien 1987). – TH. ZAHN, Die Offenbarung des Johannes = KommNT 18, 1/2 (1924/26). – H. ZIMMERMANN, Christus u. die Kirche in den Sendschreiben der Apokalypse: Unio Christianorum, Festschr. L. Jaeger (1962) 176/97.

Otto Böcher.

Johannes-Evangelium (u. -Briefe).

A. Verfasser des Evangeliums u. der Briefe. I. Evangelium. Als Autor des 4. Ev. nennt die Schlußnotiz Joh. 21, 24 den ‚Jünger, den Jesus lieb hatte' (vgl. Joh. 13, 23; 19, 26; 20, 2; 21, 7. 20). Dieser wird spätestens gegen Ausgang des 2. Jh. mit J., ‚dem Jünger des Herrn', identifiziert (Iren. haer. 2, 22, 5; 3, 1, 4 [SC 294, 224; 211, 24]; Canon Muratori 9 Lietzmann; Clem. Alex.: Eus. h. e. 6, 14, 7; Polycrat. Eph.: ebd. 3, 31, 3). Doch dürfte das Ev. von Anfang an mit seinem Namen verbunden gewesen sein (M. Hengel, Die Evangelienüberschriften = SbHeidelberg 1984 nr. 3). *Ignatius v. Ant. scheint das 4. Ev. bereits zu verwenden (Ign. Rom. 7, 2f; Philad. 7, 1; vgl. u. Sp. 663), Papias v. Hierapolis schreibt es zumindest in einem arm. Frg. dem Apo-

stel J. zu (F. Siegert, Unbeachtete Papiaszitate bei armenischen Schriftstellern: NTStudies 27 [1981] 605/14), wobei er nach der bekannten Stelle bei Euseb (h. e. 3, 39, 3f) zwischen dem Apostel u. dem Ältesten J. zu unterscheiden scheint. *Justin kennt u. benutzt das Joh.-Ev., wobei er dial. 106, 1 Notizen aus Joh. 20, 17 u. anderen Stellen den ‚Erinnerungen der Apostel' zuschreibt (vgl. u. Sp. 663f). Tatian beginnt u. beendet sein Diatessaron mit dem Joh.-Ev. (Ephr. Syr. in ev. conc. 1, 2/8; 21, 22/32 [SC 121, 41/7. 386/93]). Ebenso scheint der sekundäre Mc.-Schluß das Joh.-Ev. zu verwenden (J. Gnilka, Das Ev. nach Mc. = EvKathKomm 2, 2 [1979] 352/5). Bischof Theophilus v. Ant. zitiert den Joh.-Prolog (Joh. 1, 1. 3) als Teil der ‚heiligen Schriften' u. schreibt ihn J. zu (ad Autol. 2, 22). Die Epistula Apostolorum verwendet mehrfach Stellen aus dem Joh.-Ev. Unter den Gnostikern zitiert Basilides Joh. 1, 9f unter den ‚Evangelien' u. Joh. 2, 4 als Wort des ‚Soter' (bei Hippol. ref. 7, 22, 4. 27, 5). Ptolemäus (ep.: Epiph. haer. 33, 3, 6 [GCS Epiph. 1, 451]) verwendet Joh. 1, 3 als Wort des ‚Apostels'. Herakleon wird der erste Kommentator des Joh.-Ev. (s. u. Sp. 665f). Die ntl. Papyri nr. 66 (2./3. Jh.) u. nr. 75 (3. Jh.) tragen den Vermerk ‚nach J.' als Super- bzw. Subscriptio.

II. Briefe. 1 Joh. scheint schon im 2. Jh. seinen Weg unter die ‚unbestrittenen' Schriften des NT gefunden zu haben. *Irenäus zitiert abwechselnd aus 1 u. 2 Joh., die er möglicherweise für einen u. denselben Brief hält (haer. 1, 16, 3; 3, 16, 5. 8 [SC 264, 262; 211, 308/10. 318/20]; vgl. Brown, Epistles 9f; dort auch zu früheren Belegen für eine Kenntnis der Joh.-Briefe). Im Westen bezeugt der Kanon Muratori noch die Kenntnis von ‚Briefen' des J. u. zitiert dabei den Anfang von 1 Joh. (26/34 Lietzm.). Im Osten legt Clemens v. Alex. 1 u. 2 Joh. in den Adumbrationes aus (frg. 3f [GCS Clem. Alex. 3, 209/15]). Origenes soll nach Eus. h. e. 6, 25, 10 alle drei Joh.-Briefe gekannt haben, wobei er die beiden kleinen Briefe unter die ‚umstrittenen' zählte. Diesem Urteil schließt sich Euseb später selber an (ebd. 3, 24, 17f. 25, 2f). Erst gegen Ende des 4. Jh. steht auch die Zugehörigkeit von 3 Joh. zum Kanon fest (Klauck, 2/3 Joh. 12f). Hauptgrund für die späte Durchsetzung der beiden kleineren Joh.-Briefe dürfte deren Abfassung durch einen ‚Presbyter' sein, dessen Identität mit dem Apostel J. erst im 4. Jh. allgemeine Anerkennung findet (Schnackenburg, Joh.-Briefe 303).

III. Die ‚Johanneische Schule'. Hinter der Entstehung der joh. Schriften insgesamt (Joh.-Ev. u. -Briefe) sieht man heute gern eine ‚Schule' (Culpepper) oder einen ‚Kreis' (Cullmann) u. versucht so, die Übereinstimmung in Sprache u. Gedankenwelt ebenso wie das Erkennbarwerden literarischer Schichten u. einer ‚joh. Entwicklungslinie' (Robinson, Entwicklungslinie) zu erklären. Freilich ist zumindest für die Entstehung des Joh.-Ev. die Gestaltung durch eine einzige überragende Theologenpersönlichkeit wieder wahrscheinlicher geworden (Thyen, Joh.-Ev. 208/11), wofür in jüngster Zeit auch stilkritische Argumente sprechen (Ruckstuhl / Dschulnigg 53). Am weitesten geht hier Hengel, der sowohl hinter der Grundgestalt des 4. Ev. als auch hinter allen drei Briefen die Gestalt des Presbyters J. sieht, der nach Auskunft des Papias: Eus. h. e. 3, 39, 3f zu den ‚Jüngern des Herrn gehörte' u. Zeuge der apostolischen Überlieferung war (Hengel 219f). Dieser dürfte das Haupt einer ‚joh. Schule' gewesen sein, der auch die Endredaktion des 4. Ev. zufiel. Der fundamentalen Einheitlichkeit des joh. Schriftenkreises, den literarischen Spannungen innerhalb des Joh.-Ev. u. dem Zeugnis der Tradition dürfte damit am besten Genüge getan sein. Als Entstehungsort dieses Schriftenkreises empfiehlt sich dann mit der Tradition Ephesus eher als das Ostjordanland (so Wengst 97). Hier wäre auch ein Milieu gegeben, in dem unterschiedliche Strömungen des zeitgenössischen Judentums u. des entstehenden Christentums sowie hellenistische Religionen u. Kulte als bekannt vorausgesetzt werden können. Als spätester Zeitpunkt empfiehlt sich die Zeit Trajans (98/117 nC.; vgl. Iren. haer. 2, 22, 5 [SC 294, 224] = Eus. h. e. 3, 23, 3).

B. Ziel des Evangeliums u. der Briefe. I. Evangelium. Das Ziel des Joh.-Ev. gibt der Verf. gegen Ende ausdrücklich an; er hat das Ev. verfaßt, ‚damit ihr glaubt, daß Jesus der Messias ist, der Sohn Gottes, u. damit ihr durch den Glauben das Leben habt in seinem Namen' (20, 31). Der Glaube an Jesus v. Nazareth als Messias des Volkes Israel wird also verdeutlicht durch den Titel des ‚Gottessohnes', der auch hellenistischen Lesern verständlich gewesen sein wird (*Gottessohn). Auch die Verheißung des ‚Lebens' setzt

keine Kenntnisse biblischer Überlieferungen voraus, sondern wendet sich an alle zeitgenössischen Leser. – Der Hinführung zum Glauben an Jesus dienen nach Joh. 20, 30f die im Joh.-Ev. berichteten ‚Zeichen‘ Jesu. Auf der einen Seite wird man darunter die Machttaten Jesu sehen, in denen er nach Joh. 2, 11 ‚seine Herrlichkeit offenbart‘ u. so zum ‚Glauben‘ führt, auf der anderen aber wohl auch das letzte große ‚Zeichen‘ seiner Passion u. seiner Auferstehung. Nur so wird die Schlußnotiz an ihrer Stelle verständlich. Die Worte u. Reden Jesu deuten die Zeichen in charakteristischer Weise u. führen hin zur Glaubenserkenntnis, daß Jesus das im Zeichen symbolisierte Heil nicht nur schenkt, sondern ist, da er als der menschgewordene ‚Sohn‘ in völliger Einheit mit dem Vater wirkt (vgl. die ‚Ich-bin-Worte‘ Joh. 6, 35. 48. 51; 9, 5; 11, 25; aber auch das absolute ‚Ich bin‘ 8, 24. 58; 13, 19; Thyen, Ich-Bin-Worte 173/83). – Der Glaube an Jesus schenkt allen, denen er gegeben ist, die *Gotteskindschaft (Joh. 1, 12), bringt sie zugleich aber auch in Gegensatz zur ‚Welt‘ (Joh. 15, 18f; 17, 14/6). Geschichtlich sieht der 4. Evangelist die ‚Welt‘ in den ‚Juden‘ verkörpert (vgl. die großen Kontroversen der Kap. 5/10 u. Joh. 15, 25). Ursprünglich dürfte dabei die jüd. Führungsgruppe in Jerusalem gemeint sein, nicht das jüd. Volk oder die jüd. Religion als solche, doch dient der Ausdruck ‚die Juden‘ dann als Chiffre für die Gegenspieler Jesu, ja die ‚Welt‘ überhaupt. In der Erfahrung des Widerstands der ‚Welt‘ teilen die Glaubenden das Geschick Jesu (Joh. 12, 25f; 15, 18). Der Geist steht ihnen in dieser Situation als der ‚andere Paraklet‘ bei u. überführt die Welt ihrer Sünde (Joh. 15, 26; 16, 7f). Er erschließt den Jüngern zugleich bleibend die Botschaft Jesu (Joh. 14, 16f. 26; 16, 13/5). Der Text von der Erscheinung des Auferstandenen vor seinen Jüngern schildert den Geist als die österliche Gabe Jesu an die Seinen (Joh. 20, 22).

II. Briefe. Die Kunde vom gottgeschenkten ewigen ‚Leben‘ bildet auch Ziel u. Inhalt von 1 Joh. (1, 1/4). Freilich hat sich der Akzent seit dem Ev. verschoben. Angesichts einer zunehmenden Spiritualisierung u. Verflüchtigung des Gotteswortes wird nun dessen geschichtliche Greifbarkeit betont. Kriterien echter u. nicht nur behaupteter Gottesgemeinschaft sind das Bekenntnis zu dem im Fleische gekommenen Gottessohn u. geschwisterliche Liebe in der Gemeinde (vgl. 1 Joh. 4, 2f. 7). Wahrheit u. Liebe bilden denn auch die beiden Pole, um die 2 Joh. kreist (vgl. 2 Joh. 3). Es gilt, entsprechend dem Gebot Jesu die Brüder zu lieben u. am Bekenntnis zu dem im Fleisch Gekommenen festzuhalten (ebd. 5/10). Die gleiche Perspektive herrscht in 3 Joh. vor. Es geht erneut um den ‚Wandel in der Wahrheit‘ (3 Joh. 3). Der Adressat, Gaius, hat aus ihr heraus gehandelt u. gegenüber durchreisenden Glaubensbrüdern *Gastfreundschaft geübt, sein Gegenspieler Diotrephes hat darin versagt u. dadurch gezeigt, daß er nicht aus Gott stammt u. ihn nicht gesehen hat (3 Joh. 9/12). – Geschichtlich verweisen die Joh.-Briefe in eine Zeit fortschreitenden Zerfalls der joh. Gemeinde. Eine pneumatisch-enthusiastische Gruppe hat sich offenbar bereits aus dem Gemeindeverband gelöst (vgl. 1 Joh. 2, 18f u. u. Sp. 660/2). Ihr gegenüber versucht der Verf. von 1 Joh. die verbleibenden Gemeindemitglieder im wahren Bekenntnis zu stärken. Vom Ernst u. von der Schärfe dieses Konfliktes zeugen 2 u. 3 Joh. Über den Ausgang der Auseinandersetzung besitzen wir keine Zeugnisse.

C. Berührungen mit der Antike. Die Berührungen des Joh.-Ev. mit der Antike sind so vielfältig, daß sie nicht leicht auf eine einfache Formel gebracht werden können. Es empfiehlt sich, in der Darstellung die literarischen Gattungen zu berücksichtigen, in denen uns der jeweilige Stoff dargeboten wird. Die Abhängigkeitsverhältnisse gegenüber dem antiken Umfeld werden hier jeweils unterschiedlich erscheinen. Vereinfacht läßt sich im Joh.-Ev. Erzähl- u. Redestoff unterscheiden. Der Prolog steht eher für sich. Die vermutliche Nachgeschichte des Joh.-Ev. tritt uns in Briefform entgegen.

I. Der Erzählstoff des Evangeliums. Die Gattungen, in denen sich der Erzählstoff im Joh.-Ev. darbietet, weisen vielfache Berührungen mit biblischen Vorlagen u. Vorgängern auf. Das gilt sowohl für Berufungs- u. Wundergeschichten als auch für den joh. Bericht von Leiden, Tod u. Auferstehungserscheinungen Jesu (Beutler, Gattungen 2544/50).

a. Biblische Parallelen zu johanneischen Wundergeschichten. Von besonderem Interesse erscheinen die joh. Wundergeschichten, zumal sie in der Bezeichnung zahlreicher dieser Wunder als ‚Zeichen‘ Verknüpfungen mit

dem Redestoff aufweisen (s. u. Sp. 654). Die stärkste Verwandtschaft mit anderen ntl. Wundergeschichten weisen die Heilungsgeschichten im Joh.-Ev. auf. Eine von ihnen dürfte in der Matthäus u. Lukas gemeinsamen Logienquelle gestanden haben, nämlich die Heilung des Sohnes eines königlichen Beamten in Kafarnaum (Joh. 4, 46/54; vgl. Mt. 8, 5/13; Lc. 7, 1/10); zwei weitere illustrieren das ‚Blinde sehen, Lahme gehen' von Mt. 11, 5; Lc. 7, 22, nämlich die Heilung des Blinden (Joh. 9, 1/7) u. des Gelähmten (Joh. 5, 1/9a). Im Hintergrund stehen Texte wie Jes. 29, 18; 35, 5f, die entsprechende Heilungen für die messianische Endzeit ankündigen. Auch hier tritt die synoptische Tradition vermittelnd dazwischen (vgl. Mc. 2, 1/12 par.; 8, 22/6; 10, 46/52 par.). Daß die konkrete Erzählform solcher Geschichten in den Evangelien Berührungen mit hellenistischen wie jüdischen Texten aufweist, hat bereits die frühe Formgeschichte aufgewiesen (Paralleltexte: P. Fiebig [Hrsg.], Antike Wundergeschichten zum Studium der Wunder des NT [1911]; ders., Jüd. Wundergeschichten des ntl. Zeitalters [1911], bes. 71/5; ders., Rabbin. Wundergeschichten des ntl. Zeitalters² [1933]; O. Weinreich, Antike Heilungswunder [1909]; ausgewertet bei R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition⁶ [1964] 223/60; M. Dibelius, Die Formgeschichte des Ev. [1919] 26/56). Auch die Geschichte von der Auferweckung des Lazarus (Joh. 11, 1/45) besitzt ihre biblischen Vorbilder, sei es in der synoptischen (vgl. Mc. 5, 21/4a. 35/43 par.; Lc. 7, 11/7), sei es in der atl. Tradition, dort von Prophetenwundern (vgl. 1 Reg. 17, 17/24: *Elias; 2 Reg. 4, 18/37: *Elisa). Die Abfolge Wunderbare Brotvermehrung – Seewandel Jesu u. nächtliches Erscheinen vor den Jüngern (Joh. 6, 1/21) ist ihrerseits im synoptischen Stoff vorgegeben (vgl. Mc. 6, 30/52 par.) u. verweist gleichfalls zurück auf alttestamentliche Vorbilder wie Israels *Durchzug durch das Rote Meer (Ex. 14) u. die Speisung des Volkes in der Wüste (Ex. 16), für das Speisungswunder jedoch auch auf Geschenkwunder von Elias (1 Reg. 17, 7/16) oder Elisa (2 Reg. 4, 38/44) in den Wunderzyklen der großen Propheten des israelit. Nordreiches.

b. Parallelen zum Weinwunder bei der Hochzeit zu Kana. Als stärker außerbiblisch beeinflußt erweist sich dagegen Jesu erstes Wunder nach dem Joh.-Ev., die Verwandlung von Wasser in Wein auf der Hochzeit zu Kana (Joh. 2, 1/11). Mit älteren u. neueren Autoren (vgl. W. Lütgehetmann, Die Hochzeit von Kana [Joh. 2, 1/11] [1990] 261/72) ist hier wohl Einfluß der Dionysoslegende zu vermuten. Schon die klass. griech. Überlieferung kennt Dionysos (*Liber) als Spender von Wein: Seefahrer schwimmen plötzlich in ihm (Hymn. Hom. Bacch. 35/7 [77 Allen]), so wie die Bakchen in Ekstase Milch u. Honig aus einem Flusse schöpfen (Plat. Ion 534A). Nach Euripides läßt der Gott eine Quelle mit Wein aus der Erde hervorströmen, wenn eine Bakchantin den Thyrsosstab in die Erde stößt (Bacch. 706f); Milch, Wein u. Honig strömen, wo der Gott das Land betritt (ebd. 142f; vgl. 423f. 651. 773f), ja er ist selbst im Wein gegenwärtig (284f). Nach Diodor v. Siz. bringt in Teos eine Quelle in regelmäßigen Abständen Wein hervor, was die Teër als Beweis für die Geburt des Dionysos in ihrer Stadt werten (Diod. Sic. 3, 66, 3). Zwei weitere Texte gehören zwar dem 2. Jh. nC. an, enthalten aber Überlieferungen, die älter sein dürften: nach Lukian entdeckten Seefahrer bei den Säulen des Herkules eine Inschrift: ‚Bis hierher kamen Herakles u. Dionysos'. In der Nähe floß ein Fluß von köstlichem Wein wie dem von Chios. Er gilt als σημεῖον eines Aufenthalts des Dionysos (ver. hist. 1, 7). Nach Pausanias stellen die Priester in Elis am Fest der Thyien im Tempel des Dionysos drei leere Krüge auf u. versiegeln den Tempel vor Zeugen; am nächsten Morgen sind die Krüge mit köstlichem Wein gefüllt (6, 26, 1f). Auf Andros fließt jährlich am Fest des Dionysos Wein aus dessen Tempel. Die gleiche Tradition kennt Plinius d. Ä. bereits im 1. Jh. nC. für die Nonen des Januar; das Fest werde Θεοδοσία genannt (n. h. 2, 231). – Nun ist freilich im Blick zu behalten, daß die griech. Sage selbst von der Herkunft des Dionysos aus dem Orient weiß. Dionysos ist der Sohn der Semele, die ihrerseits Tochter des thebanischen Königssohnes Kadmos ist, der von Tyros (oder Sidon) nach Griechenland kam. Griechische Münzen aus Syrien-Palästina kennen dionysische Motive. Dies gilt u. a. von Skythopolis (Bet Šean) in Galiläa, das sich als die Stadt der Geburt u. frühen Kindheit des Dionysos sah (vgl. Plin. n. h. 5, 74). Ein Text aus Achilles Tatius verlegt die attische Legende von der Gabe des Weinstocks an einen gastfreundlichen Hirten durch Dionysos nach Tyrus (Leuc. et Clyth.

2, 2, 1/6). Hinter Dionysos steckt dabei vermutlich eine alte oriental. Vegetationsgottheit, die durch Ovid auch für Phrygien bezeugt ist (met. 8, 679/83). So kann mit M. Hengel, der diese Fakten zusammenträgt (The interpretation of the wine miracle at Cana. John 2. 1/11: The Glory of Christ in the NT, Gedenkschr. G. B. Caird [Oxford 1987] 108/12), orientalischer Ursprung auch hinter der Tradition des Kanawunders vermutet werden. Dabei ist auch an die Rolle von Hochzeit u. Mahl als Bildern für die endzeitliche Erfüllung u. Freude in biblischen Texten wie Jes. 25, 6; Mt. 8, 11 par. Lc. 13, 29; Mt. 22, 1/10 par. Lc. 14, 16/24; Apc. 19, 9 zu erinnern. Der Wein kann Symbol messianisch-eschatologischen Heiles sein (vgl. den Hinweis auf Gen. 49, 10/2; Mc. 14, 25 sowie auf jüdische Texte bei Hengel aO. 100f). Doch erlauben diese atl.-jüd. Parallelen mE. nicht, mit E. Noetzel, Christus u. Dionysos (1960) einen religionsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen Joh. 2, 1/11 u. dem Dionysosmythos auszuschließen. Sie zeigen nur die charakteristische Verschmelzung von Judentum u. Hellenismus im Joh.-Ev., wobei sich das Judentum als die stärkere u. tragendere Schicht erweist.

c. Das Wunder als σημεῖον. Die Bezeichnung außerordentlicher Taten Jesu im Joh.-Ev. als ‚Zeichen' (σημεῖον) dürfte dem hellenist. Judentum entstammen. Die nächste Parallele bieten die ‚Zeichen', mit denen sich Mose vor dem Pharao legitimiert (vgl. Ex 4, 8f. 28. 30; 7, 9 LXX; s. auch 10, 1f; 11, 9f LXX) u. die zum ‚Glauben' an seine prophetische Sendung führen sollen (Ex. 4, 5. 8f. 31). Eben dieser Zusammenhang ist vorausgesetzt in Joh. 2, 11. 23; 12, 37; 20, 30f (vielleicht als Theologie einer dem J. vorliegenden Zeichensammlung). Auch das Aufscheinen der ‚Herrlichkeit' (δόξα) Gottes in den Zeichen (vgl. Joh. 11, 4. 40) findet sich bereits in der LXX (Num. 14, 10f. 21f), freilich nicht das Aufstrahlen der Herrlichkeit des Wundertäters (Joh. 2, 11; vgl. 11, 4). Dem Joh.-Ev. eigen ist offenbar auch der Zusammenhang zwischen den Wundertaten Jesu als ‚Zeichen' u. seiner Selbstoffenbarung im Wort durch die Offenbarungsreden u. Dialogszenen, so seine Offenbarung als ‚Brot des Lebens' (Joh. 6, 35. 48. 51) nach der Wunderbaren Brotvermehrung (Joh. 6, 1/15), als das ‚Licht der Welt' (Joh. 9, 5) in Verbindung mit der Heilung des Blindgeborenen von Joh. 9 u. als ‚die Auferstehung u. das Leben' (Joh. 11, 25) angesichts der Auferweckung des Lazarus (Joh. 11, 1/45). Vermutlich ist diese Auswertung der joh. ‚Zeichen' theologische Leistung des 4. Evangelisten (vgl. Lütgehetmann aO. [o. Sp. 652] 216/61).

II. Der Redestoff des Evangeliums. a. Quellen u. Parallelen. Der Redestoff im Joh.-Ev. ist zwar auf vielfältige Weise mit dem Erzählstoff verknüpft, verdient u. erlaubt jedoch eine eigene Darstellung. Wenn wir ihn zunächst unter formaler Rücksicht betrachten, so war die Diskussion im 20. Jh. zumindest in Deutschland lange von der literarkritischen Hypothese R. Bultmanns bestimmt, der hinter den Jesusreden des Joh.-Ev. wie hinter dem Prolog von Joh. 1, 1/18 eine vorchristl. Quelle von gnostischen Offenbarungsreden aus Täuferkreisen vermutete (Quellen 139). Die nächsten Parallelen sahen Bultmann u. sein Schüler H. Becker in mandäischen u. manichäischen Texten, aber auch in den Oden Salomos (Becker 16/8) u. im Corpus Hermeticum (ebd. 18/25). Freilich konnte sich diese Theorie nicht durchsetzen, da sie literarkritisch u. religionsgeschichtlich auf zu schwachen Füßen stand (hierzu u. zum folgenden Beutler, Gattungen 2550/2). Literarkritisch setzte sie die völlige Dekomposition der Redeteile des Joh.-Ev. voraus, um so eine Neuanordnung des Stoffes in thematisch einheitliche Offenbarungsreden zu ermöglichen. Religionsgeschichtlich litt sie unter dem Handicap, daß fast alle ‚Paralleltexte' zT. (wie die Mandäer- u. Manichäertexte) um Jahrhunderte jünger waren als das Joh.-Ev. Nur wenige Spuren sind von einer mit der Entstehung der ntl. Schriften möglicherweise gleichzeitigen Gnosis erhalten geblieben wie etwa in den Thomaspsalmen (vgl. P. Nagel, Die Thomaspsalmen des koptisch-manichäischen Psalmenbuches [1980], bes. 21/7). Zudem konnte sich der von Bultmann postulierte iranische ‚Urmensch-Mythos' als gemeinsame Grundlage der außerchristl. u. der joh. Gnosis nicht erweisen lassen (dazu Colpe 57/68). – Als erfolgreicher erwies sich der bereits bei Becker 54f eingeschlagene Weg, ein Grundmodell joh. Offenbarungsrede zu erarbeiten, das der Verf. des Ev. bereits aus der (postulierten vorchristl.) Gnosis übernommen hätte. Danach stünde am Anfang einer solchen Rede in der Regel eine Selbstprädikation des Offenbarers, die dann im folgenden entfaltet

würde. Schweizer ist vor allem der mit ,ἐγώ εἰμι' beginnenden Selbstprädikation nachgegangen u. sieht 46/82 für sie die besten Parallelen in gnostischen, vor allem mandäischen Texten (zu denen freilich das oben Gesagte im Gedächtnis zu behalten ist). Schulz hat das Verdienst, die Grundstruktur von kürzeren Offenbarungssprüchen erarbeitet zu haben, die sich gleicherweise im Joh.-Ev. u. in seinem synkretistischen Umfeld findet. Danach steht am Anfang solcher Offenbarungsworte die Selbstprädikation des Offenbarers. Ihr folgt eine Einladung (Invitation) u. eine Verheißung bzw. Drohung (vgl. Joh. 6, 35: ,Ich bin das Brot des Lebens [Selbstprädikation]; wer zu mir kommt [Invitation], wird nie mehr hungern [Verheißung], u. wer an mich glaubt, wird nie mehr Durst haben'). Für die verwendeten Bilder hatte bereits Schweizer 242/5 wahrscheinlich gemacht, daß sie vorzüglich dem atl.-jüd. Umfeld des Joh.-Ev. entstammen. Der Nachweis wird von Schulz unter Einbeziehung der Qumrantexte auf eine verbesserte Grundlage gestellt (117/31). Für das vorangestellte ,ἐγώ εἰμι' bleibt Schulz formal bei der Herleitung von einem gnostischen Vorbild, wie es in den Mandäertexten belegt ist. Für diese Herleitung wird nun auf älteres Belegmaterial in den Nag-Hammadi-Schriften hingewiesen (MacRae 156f). Die Selbstvorstellung des Offenbarers mit anschließender Invitation, gelegentlich auch Verheißung, begegnet hier u. a. in der Schrift Bronte (NHC VI, 2; vgl. G. W. MacRae, The thunder. Perfect mind: D. M. Parrott [Hrsg.], NHC V, 2/5 u. VI = NHStudies 11 [Leiden 1979] 231/3; ders. The egō-proclamation in Gnostic sources and Jo.: The trial of Jesus, Festschr. C. F. D. Moule [London / Naperville 1970] 122/34), die freilich nicht gnostisch ist, im Schlußteil der längeren Fassung des Joh.-Apokryphon (NHC II, 1 u. IV, 1) sowie in der ,Dreigestaltigen Protennoia' (NHC XIII, 1; J. D. Turner, Introduction NHC XIII, 1. Trimorphic Protennoia: Ch. W. Hedrick [Hrsg.], NHC XI/ XIII = NHStudies 28 [Leiden 1990] 372/6. 392/401). Da es sich nicht um Dokumente der valentinianischen Gnosis handelt, ist eine Abhängigkeit von christlichen Vorbildern hier weniger offensichtlich. Dennoch sind die genannten Texte so spät anzusetzen, daß sich das Grundmodell joh. Offenbarungssprüche nicht leicht von ihnen her ableiten läßt. Dazu bleibt festzuhalten, daß das verwendete Bildmaterial im Joh.-Ev. vorwiegend dem frühjüd. u. christl. Umfeld des Joh.-Ev. entstammt (Thyen, Ich-Bin-Worte 158/74; so auch E. Schweizer, Ego eimi[2] [1965] VIIf). – Die Einfügung joh. Offenbarungssprüche in größere Rede- u. Dialogkompositionen stellt ein eigenes formkritisches Problem dar (Beutler, Gattungen 2551f). Platonisierender Einfluß ist hier möglich. Mit den bei den Synoptikern überlieferten Schul- u. Streitgesprächen zeigen die joh. Wechselreden auf jeden Fall wenig formale Berührung. Eher hat die Gattung der *Abschiedsrede nachgewirkt, die wir vor allem im AT u. im Judentum belegt finden (vgl. Cortès; Winter).

b. Streitgespräche mit den ,Juden'. Der polemische Ton der Streitgespräche Jesu mit den ,Juden' Joh. 5/12 wird jüngst zeitgeschichtlich erklärt durch die Situation der Ablösung der joh. Gemeinde vom Judentum u. ihre Verfolgung zZt. Agrippas II (53/ca. 92 nC.) im nördl. Ostjordanland (vgl. Wengst 60). Eine mit den Zeugnissen der altkirchlichen Überlieferung, die eher in die Provinz *Asia weisen, besser zu vereinbarende Erklärung wäre die, daß die genannten vor allem christologischen Kontroversen literarische Weiterentwicklungen der Streitgespräche bei den Synoptikern sind (s. oben u. Sp. 648f). Auf jeden Fall weist das Verfolgungsthema in den joh. *Abschiedsreden (Joh. 15, 18/16, 4a) deutliche Bezüge zu entsprechenden Abschnitten in den synoptischen Jesusreden auf (vgl. Mc. 13, 9/13; Mt. 10, 17/21; 24, 9/ 14; Lc. 21, 12/9). Einen Synagogenausschluß von Christen (vgl. Joh. 9, 22. 35; 12, 42; 16, 2) wird es im gesamten Bereich der Diaspora gegeben haben. Dies alles schließt natürlich nicht aus, daß im Joh.-Ev. ältere Überlieferung palästinischen bzw. im weiteren Sinne syrischen Ursprungs verarbeitet ist.

III. Der Johannes-Prolog. Auch für den sog. Joh.-Prolog (Joh. 1, 1/18) gibt es bislang keine überzeugende Erklärung von Aufbau, Herkunft u. Gedankenwelt. Versuche, hinter dem Text einen vor- oder frühchristl. Hymnus zu entdecken, kamen über Hypothesen nicht hinaus. Daß der Evangelist hier überliefertes Vorstellungsgut verwendet, liegt auf der Hand. Nicht nur die sprachliche Gestalt der Verse, sondern auch ihre Theologie spricht dafür. So wird der Gedanke des hypostasierten Logos im ganzen Joh.-Ev. nicht aufgegriffen. Ebenso fehlt die Schöpfungsmittlerschaft des Logos, seine Ablehnung

durch die ‚Welt' u. seine Aufnahme bei den ‚Seinen' im Rest des Joh.-Ev. Vermutlich haben im Prolog poetische Texte vom Geschick der zu den Menschen gesandten ‚Weisheit' eingewirkt, wie wir sie in der Weisheitsliteratur finden, mag ihre Präexistenz ausdrücklich ausgesagt werden (vgl. Prov. 8, 22/36; Sap. 9, 9f; Sir. 24, 1/22) oder auch nicht (vgl. Sap. 6, 12/6; 7, 22/8, 1). Freilich wird jetzt zu Recht auch auf die Unterschiede zwischen solchen Texten u. dem Joh.-Prolog hingewiesen (Th. H. Tobin, The Prologue of John and Hellenistic Jewish speculation: CathBiblQuart 52 [1990] 252/69): nicht nur, daß sich im Prolog statt der ‚Weisheit' der ‚Logos' findet. Auch die Funktionen des Logos unterscheiden sich von denjenigen der Weisheit im jüd. Mythos. So fehlt in den weisheitlichen Texten die Erschaffung der Welt ‚durch' (διά) den Logos, der dualistische Gegensatz zwischen ‚Licht' u. ‚Finsternis' u. die Verknüpfung der Gabe des ‚Lebens' mit dem Empfang der Weisheit oder des Logos. Für diese Zusammenhänge bietet nun Philo näherliegende Parallelen. – In seiner Logoslehre erscheint Philo sowohl von stoischen Vorstellungen vom Logos als die Welt durchwaltendem rationalem Prinzip als auch von der platonischen Lehre vom Logos als Weltseele im Sinne des Timaios beeinflußt. Freilich entwickelt Philo seine Logoslehre anläßlich der Auslegung des Pentateuchs, vor allem des biblischen Schöpfungsberichts, wodurch sich gegenüber den philosophischen Vorgaben charakteristische Verschiebungen ergeben. Den Gedanken von einer Mitwirkung des Logos bei der Weltschöpfung könnte Philo dem Mittelplatonismus entnommen haben. Daß der Logos hier instrumental mitwirkt, geht dabei über weisheitliche Vorstellungen von der Rolle der Weisheit bei der Schöpfung hinaus (vgl. Philo leg. all. 3, 96; Cherub. 127; migr. Abr. 6; spec. leg. 1, 81; doch vgl. auch rabbinisch für die Erschaffung der Welt durch die Tora ['Abot 3, 15]; frühchristlich Jesus Christus als den, ‚durch den alles' ist [1 Cor. 8, 6], in dem alles geschaffen wurde u. Bestand hat [Col. 1, 16f]). – Gemeinsam mit Philo ist dem Joh.-Prolog auch der Gegensatz von Licht u. Finsternis, die Zuordnung des Logos zum Bereich des Lichtes sowie seine Rolle beim Entstehen von ‚Leben' (vgl. Tobin aO. 262/5). Derjenige Text, der die genannten Zusammenhänge am deutlichsten zum Ausdruck bringt, ist opif. m. 29/35. Der Logos wird hier bei Philo dem ersten Schöpfungstag zugeordnet, an dem Gott mit dem Urlicht die rationale Welt schafft; die sinnlich wahrnehmbare entsteht erst am zweiten Tag (ebd. 31. 36). So wie das Licht Bild des Logos ist (ebd. 31), der seinerseits als das Bild Gottes erscheint (fug. et inv. 101), so ist auch der lebenschaffende Geist göttlicher Art (opif. m. 30), der unsichtbaren, körperlosen Welt zugeordnet (ebd. 29) u. damit letztlich identisch mit dem Logos (ebd. 24). In Anlehnung an den Schöpfungsbericht wird Philo hier zunächst an das Leben im weitesten Sinne denken; doch auch im Joh.-Prolog setzt v. 3f bei der Aussage ein: ‚Was ward, in dem war Er das Leben', u. erst im weiteren Verlauf wird der Besitz dieses Lebens soteriologisch gedeutet. Bei allen Unterschieden (J. kennt keinen Unterschied zwischen der unsichtbaren Welt der *Ideen u. Urbilder u. der sichtbaren Welt) fällt doch eine gewisse Nähe zwischen Philo u. dem Joh.-Prolog auf. Sie könnte freilich auf gemeinsame Wurzeln beider im hellenist. Judentum zurückgehen. Für den Licht-Finsternis-Dualismus vgl. auch Qumrantexte wie die Hymnen, die Kriegsrolle oder die Gemeinderegel (bes. 1 QS 3, 13/4, 26). – Schließlich läßt sich noch auf die anagogische Funktion des Logos bei Philo verweisen (vgl. Tobin aO. 260/2): er führt die Menschen zu Gotteserkenntnis u. *Gottesschau. Dabei werden sie zu Kindern Gottes oder doch zumindest solchen des Logos, der seinerseits der ‚Erstgeborene' Gottes ist (conf. ling. 62f; 146f). Zu vergleichen ist hier die Aussage des Joh.-Prologs von Joh. 1, 12: ‚Allen aber, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden' (vgl. auch den Logos als μονογενής Joh. 1, 18). Freilich sind bei diesen Gemeinsamkeiten auch die Unterschiede nicht zu übersehen: für Philo ist eine ‚Fleischwerdung' des Logos ebenso undenkbar wie seine Bindung an einen konkreten Ort in der Geschichte (vgl. Tobin aO. 268; G. Sellin, Gotteserkenntnis u. Gotteserfahrung bei Philo v. Alex.: H.-J. Klauck [Hrsg.], Monotheismus u. Christologie [1992] 36; schon früher Dodd 73). Er bleibt identisch mit dem ‚himmlischen Menschen', der entsprechend Gen. 1, 27 der Erschaffung des Menschen zugrunde lag (vgl. conf. ling. 146f), damit aber eine Größe der Welt der Ideen. Geschichtlich wird er nur als rationales Prinzip des Menschen als solchen greifbar (s. o. Sp. 657). –

Ob u. wieweit gnostische Texte wie die ‚Dreigestaltige Protennoia‘ (NHC XIII, 1) für den Prolog zum Vergleich herangezogen werden können, bleibt kontrovers: in der vorliegenden Gestalt setzt der Text aus Nag Hammadi das Christentum voraus. Dabei kann eine ‚Tendenz von der Weisheit zur Gnosis‘ (vgl. Schenke) angenommen werden. Für die Identifikation der Weisheit mit dem Logos reicht dabei wohl der vergleichende Blick auf Philo aus (s. o. Sp. 657f). Freilich enthält die Dreigestaltige Protennoia auch in ihren vor- u. außerchristl. Elementen eine Reihe von Motiven, die auf eine Strukturverwandtschaft zwischen der durch sie bezeugten sethianischen Gnosis u. dem Grundgefüge des Joh.-Prologs schließen lassen (C. Colpe, Heidnische, jüdische u. christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi 3: JbAC 17 [1974] 122/4). Hier wird weitere Forschung vielleicht mehr Licht in die Frage der Abhängigkeitsverhältnisse bringen. – Die Verknüpfung des ‚Prologs‘ mit dem Rest des Joh.-Ev. bleibt bis in die Gegenwart umstritten. So sieht Hofrichter (Anfang 239. 366 u. ö.) einen vorjoh. ‚Joh.-Prolog‘ am Anfang des Joh.-Ev. wie aller Gnosis, während Theobald (371/3. 462/4) im Prolog eine abschließende Zusammenfassung u. Leseanleitung für das Joh.-Ev. sieht. Eine dritte Möglichkeit, der zweiten verwandt, liegt näher: im Prolog, wie er vorliegt, eine Art prooemium des Joh.-Ev. zu sehen, das zur narratio ab Joh. 1, 19 hinführt. Diese würde durch die Verse über das Zeugnis des Täufers (Joh. 1, 6/8. 15) vorbereitet (vgl. Lausberg 214. 278; dagegen Theobald 464).

IV. Die Briefe. Die Nachgeschichte des Joh.-Ev. tritt uns nach der heute zumeist angenommenen Auffassung in den drei Joh.-Briefen entgegen. Manches spricht dafür, sie dabei in der überlieferten Reihenfolge zu lesen: eine eher argumentative Auseinandersetzung mit einer Gegnergruppe im 1. Brief (einem Lehrschreiben ohne strenge Briefform) bleibt in 2 Joh. (einem Schreiben eines einzelnen an eine Gemeinde) u. 3 Joh. (einem echten kurzen Privatbrief) mehr u. mehr auf der formalen u. institutionellen Ebene. Das Neue Gebot Jesu (Joh. 13, 34), im 1. Brief noch alt u. neu zugleich (1 Joh. 2, 7f), erscheint im 2. nur noch als altes (2 Joh. 5). Der Versuch von Strecker, im 2 Joh. ‚Die Anfänge der joh. Schule‘ zu sehen, hängt an seiner Interpretation von 2 Joh. 7, wo er einen Beleg für einen frühchristl. *Chiliasmus gegeben sieht (vgl. ders., Joh.-Briefe 335f). Dieser stünde dann am Anfang der joh. Entwicklungslinie. Die dafür beigebrachten Belege vermögen freilich die Beweislast nicht zu tragen (vgl. Beutler, Joh.-Briefe 3784f).

a. Die Gemeinde in 1 u. 2 Joh. u. ihre Gegner. Wenn 1 Joh. (vielleicht zusammen mit dem 2., der ihm lehrmäßig nahesteht) in die spät- bzw. nachjoh. Entwicklung eingeordnet wird, stellt sich die Frage nach seiner Zielsetzung u. seinen Entstehungsumständen. Nach Thyen steht der Verf. in der Auseinandersetzung mit einer Gruppe aus der Gemeinde, die zum Judentum zurückgekehrt ist (Joh.-Briefe 190/5; vgl. 1 Joh. 2, 19): darum die Betonung der Messianität Jesu u. seiner Gottessohnschaft (vgl. 1 Joh. 2, 22f; 4, 2f. 15; 5, 1. 5). Freilich stünden dann diese christologischen Bekenntnisaussagen eher unverbunden neben der ausführlichen Paränese des Briefes, die zum Festhalten an den Geboten, vor allem dem Gebot der gegenseitigen Liebe, auffordert (vgl. 1 Joh. 2, 3/11; 3, 10/24; 4, 7/21). – Verbreiteter ist die andere Auffassung, nach der der Verf. von 1 Joh. in Auseinandersetzung mit einer Gruppierung steht, die das Bekenntnis zum fleischgewordenen Sohn Gottes aufgegeben hat u. ähnlich wie später Kerinth zwischen einem himmlischen Christus u. einem irdischen Jesus unterscheidet: der erstere habe sich mit letzterem bei der Taufe nur auf Zeit verbunden u. ihn vor der Passion wieder verlassen (vgl. Klauck, 1 Joh. 36/8. 295; Schnelle 82f). Die Aussagen von 1 Joh. hätten dann den Sinn zu sagen, daß der (himmlische) Christus wirklich der (irdische) Jesus ist. Sie seien in dem Sinne antidoketisch, daß eine personale Union beider festgehalten werde. Die gleiche Zielsetzung hätte 1 Joh. 5, 6f, wo das ‚Kommen‘ Jesu ‚nicht nur im Wasser‘ (der Taufe), ‚sondern auch im Blut‘ (des Kreuzestodes Jesu) festgehalten werde. Auch bei dieser Deutung bleiben freilich die christologischen Aussagen letztlich unverbunden neben den ethischen stehen. – Aus diesem Grunde empfiehlt sich eine dritte Deutung, die die Auseinandersetzung mit den Gegnern in 1 Joh. vor allem auf anthropologischem Gebiet gegeben sieht (vgl. Beutler, Joh.-Briefe 3774/8). Unbefangen sagen die christologischen Bekenntnissätze in 1 Joh. ja nicht (wie die antidoketische Deutung es will), daß der Christus Jesus von Nazareth ist, sondern

daß Jesus der Christus oder Gottessohn ist. Sein Kommen ‚im Fleische' scheint dabei nicht im Vordergrund zu stehen, sonst wäre es 1 Joh. 4, 3 wiederholt worden u. würde auch durchgängig zu den Bekenntnisformeln gehören. Dabei muß das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus nun nicht aus der Auseinandersetzung mit dem Judentum verstanden werden, sondern kann als kirchliches Bekenntnis gegenüber ehemaligen Gemeindemitgliedern gelten, die aus einem enthusiastischen Hochgefühl heraus meinten, dem ‚Christus' so ebenbürtig zu sein, daß sie seiner Erlösungstat nicht mehr bedurften. In diese Richtung deutet das Wortspiel mit der ‚Salbung', dem ‚Gesalbten' u. den ‚Antichristen' in 1 Joh. 2, 18/27. Der Zusammenhang mit den ethischen Aussagen leuchtet so ohne weiteres ein: wer sich so sehr mit dem Geist erfüllt u. vom jetzt gegebenen endzeitlichen Heil bestimmt weiß, daß er keinen erlösenden Christus mehr braucht, für den fällt auch die Notwendigkeit sittlicher Bewährung fort. Einer solchen Haltung gegenüber betont 1 Joh. den Erweis der wahren Gottesgemeinschaft am ‚Halten der Gebote', d. h. konkret an der in der Gemeinde geübten geschwisterlichen Liebe (vgl. in diesem Sinne schon K. Grayston, The Johannine epistles [London / Grand Rapids 1984] 14/22). – Die entscheidenden Impulse für beide einander widerstrebenden Richtungen konnte die joh. Gemeinde dem Joh.-Ev. selbst entnehmen. Das liegt als Grundeinsicht dem großen Kommentar der Joh.-Briefe von Brown zugrunde. Im 4. Ev. lag sowohl das esoterische Selbstverständnis bereit, das die radikale Gruppe bestimmte, die sich von der Gemeinde trennte, als auch das Gegenmittel im Bekenntnis zum Gekreuzigten u. zu seiner Nachfolge im Bruderdienst in der Gemeinde. Freilich dürfte Brown über sein Ziel hinausschießen, wenn er meint, für die Erklärung der Joh.-Briefe auf weitere religionsgeschichtliche Einflüsse verzichten zu können. Wenn die Deutung der anzunehmenden Gegnergruppe im Sinne einer enthusiastisch-pneumatischen Bewegung zutrifft, so läßt sich etwa an die Gegner des Paulus im 1. Korintherbrief (vor allem 1 Cor. 1/4; 12/4) denken, die sich möglicherweise über das Ethos erhaben dünkten (vgl. 1 Cor. 10, 23) u. nicht mit einer noch ausstehenden Auferstehung der Toten rechneten (1 Cor. 15), vielleicht deswegen, weil für sie die Auferstehung schon erfolgt war (vgl. 2 Tim. 2, 18). Sie müssen deswegen noch keine Gnostiker gewesen sein, obwohl ein Teil der Forschung sie etwa im Blick auf die Terminologie von 1 Cor. 2, 13/6 der Gnosis zurechnet (zur Verwandtschaft zwischen den Gegnern in 1 Joh. u. in 1 Cor. vgl. J. Painter, The ‚opponents' in 1 Joh.: NTStudies 32 [1986] 70_{42}; Hengel 185f. 193; zu den Peumatikern in Korinth J. Painter, Paul and the Πνευματικοί at Corinth: Paul and Paulinism, Festschr. C. K. Barrett [London 1982] 237/50). – Auf der anderen Seite erscheint es noch weniger angebracht, den Verf. von 1 Joh. u. seine Gruppe ihrerseits von der frühchristl. Gnosis her, wie sie uns in den Nag-Hammadi-Texten entgegentritt, verstehen zu wollen (wie man Vouga, Joh.-Briefe 10f verstehen könnte). Gewiß, auch 1 (u. 2) Joh. ist vom *Dualismus bestimmt. Er kennt nicht nur die Notwendigkeit, die eigenen Sünden zu bekennen (1 Joh. 1, 8/2, 2), sondern auch eine wahre Sündlosigkeit des Christen, der in Christus bleibt (3, 6. 9). Er sieht einen schon vor der eigenen Entscheidung vorgegebenen Graben zwischen denen, die zur Heilsgemeinde gehören, u. denen, die ihr nur anzugehören scheinen (2, 19). Doch reicht all dies nicht aus, einen eigentlichen Gnostizismus anzunehmen, zu dem nach heutigem Verständnis ein kosmologischer Dualismus konstitutiv hinzugehört. Vouga selbst sieht im Christentum der Joh.-Briefe denn auch eher eine christl. Gruppe auf dem Weg zur Gnosis als bereits eine gnostische Sekte im eigentlichen Sinne (Joh.-Briefe 46/8). Doch selbst für diese Auffassung bedarf es überzeugenderer Beweise als eines Hinweises auf die Nag-Hammadi-Texte.

b. 3 Joh. Über die Frage, inwieweit auch in 3 Joh. Bekenntnisfragen eine Rolle spielen, besteht weiterhin keine Einigkeit. Auf der einen Seite fällt der Nachdruck auf die ‚Wahrheit' in dem kurzen Schreiben auf (3 Joh. 3f. 8. 12), auf der anderen erhebt der Verf. jedoch keinerlei Vorwurf der Lehrabweichung gegen seinen Gegenspieler Diotrephes. Nur sein Verhalten wird er ihm vorhalten, sobald er kommt (v. 10). Stand der Verf. als Vertreter eines gnostisierenden joh. Christentums selbst in der Defensive, wie E. Käsemann, Ketzer u. Zeuge: ders., Exegetische Versuche u. Besinnungen 1 (1960) 168/87 meint? Die Beantwortung dieser Frage hängt an dem Gesamtbild der ‚joh. Entwicklungslinie', wie wir es zu zeichnen versucht

haben. Wahrscheinlich bleibt, daß die im Joh.-Ev. selbst angelegten Spannungen letztlich zum Untergang des joh. Christentums geführt haben, als dessen letzten großen Vertreter wir den ‚Alten', den Verf. von 2 u. 3 Joh., ansehen dürfen (vgl. Beutler, Krise).

D. Nachwirken. I. Großkirchliche Autoren des 1. u. 2. Jh. Die Apostolischen Väter verwenden die joh. Schriften wenig (vgl. Schnackenburg, Joh.-Ev. 175/7). Möglicherweise sind Ep. Barn. 6, 7 ein Echo auf Joh. 1, 14 u. 1 Clem. 49, 1 auf Joh. 14, 15. 21; 15, 10. Auf sichererem Grund bewegen wir uns bei Ignatius, der sich Magn. 7, 1 an Joh. 5, 19. 30 anlehnt, während Magn. 8, 2 Joh. 8, 29 nachklingt. In keinem dieser Fälle handelt es sich jedoch um wörtliche Zitate.

a. Justin. Die erste unzweifelhafte Zitation aus dem 4. Ev. durch großkirchliche Autoren findet sich in Iustin. apol. 1, 61, 4f, eindeutig die Wiedergabe von Joh. 3, 3f, einschließlich des Einwandes von Nikodemus. Man hat die Herkunft der Stelle aus einem apokryphen Ev. nachweisen wollen (vgl. A. W. F. Blunt, The Apologies of Justin Martyr [Cambridge 1911] im Komm. zSt.), doch ist eine solche Quelle unwahrscheinlich, da keines der erhaltenen apokryphen oder gnostischen Evangelien diese Passage zitiert. Das Problem der Quelle von Justins Logostheologie ist komplexer (vgl. Andresen; Price; Blunt). 1) Der Prolog des 4. Ev. ist nicht eindeutig zitiert, möglicherweise außer Joh. 1, 1 in Iustin. apol. 1, 63, 15 (‚der das Wort u. der Erstgeborene Gottes ist') u. Joh. 1, 3 in apol. 2, 6, 3 (‚er [Gott] machte alles durch ihn'). 2) Justins Verwendung des Logos unterscheidet sich ganz markant von der des Ev., wo der Logos vorrangig schöpferisch u. aktiv in der Inkarnation ist. Justin macht keinen Gebrauch von Joh. 1, 14, sondern behandelt den Logos eher wie Philo, für den er das ‚Organon' ist, durch das die Welt von Gott gestaltet wurde (vgl. Cherub. 127), u. der Plan, auf den Gott seine Erschaffung der sichtbaren Welt aufbaute (vgl. opif. m. 16). 3) Schließlich wird auch Joh. 1, 9, wo der Logos ‚das wahre Licht (ist), das jedem leuchtet, u. das in die Welt kommt', von Justin nicht verwendet. Dennoch hat vor allem apol. 1, 46, 2 die ganze Menschheit ‚Anteil am Wort', u. ebd. 2, 13, 3 gebraucht er die Vorstellung vom Logos spermatikos, um den rechten Gebrauch der Vernunft durch das ganze Menschengeschlecht zu erklären. Der Terminus verdankt sich teilweise dem stoischen Gebrauch (vgl. Marc. Aurel. seips. 4, 14; 6, 24). Dies bedeutet, daß Justins Verwendung des ‚Logos' eine ‚Synkrasis' von drei verschiedenen Quellen u. Ideen darstellt: von J., Philo u. den Stoikern.

b. Tatian. Nach Justin u. vielleicht durch diesen beeinflußt, gebraucht der häretische Tatian in seiner Oratio ad Graecos wörtlich Passagen aus dem Joh.-Ev. Fast alle entstammen dem Prolog (Joh. 1, 1 in or. 5, 1; 1, 3 in 19, 4; 1, 5 in 13, 1). Nur ein Passus ist aus dem Hauptteil des Ev. genommen: Joh. 4, 24 in or. 4, 2, eine bedeutende Passage, in der Tatian den joh. Gebrauch von ‚Geist' von dem der Stoiker unterscheidet u. die (zusammen mit Joh. 3, 3f bei Justin) die Vermutung widerlegt, zur damaligen Zeit sei sogar in christlichen Kreisen nur der Joh.-Prolog bekannt gewesen. – Bemerkenswert sind die relativ wenigen Hinweise auf J. während dieser frühen Periode, vielleicht eine Auswirkung des ihm wegen dualistischer u. gnostischer Untertöne entgegengebrachten Mißtrauens.

II. Gnostische Autoren. a. Allgemein. Die relative Popularität des 4. Ev. in gnostischen Kreisen ist aus seiner Verwendung im Ev. Veritatis, bei Valentinus, im Philipp.-Ev. u. bei Herakleon ersichtlich (vgl. Schnackenburg, Joh.-Ev. 173/5). Es überrascht, daß das kopt. Ev. Thom. (ausgenommen vielleicht in Logion 77 [NHC II 46, 23]) keinen joh. Einfluß aufweist. Dasselbe gilt für das Geheime Thomas-Ev. Selbst die genaue Art der Abhängigkeit des Ev. Veritatis (NHC I, 3) ist unklar u. umstritten. Von den 17 bei Schnakkenburg, Joh.-Ev. 173 aufgelisteten ‚Echos' ist keines ein wirkliches Zitat aus dem Ev. B. Layton, The gnostic scriptures (London 1987) 250f nennt zwölf Parallelen, drei sind zweifelhaft, u. keine ist eindeutig. Jede vermeintliche Abhängigkeit scheint in der Ähnlichkeit des theologischen Vokabulars (‚Weg', ‚Wahrheit', ‚Tür') zu liegen. Wie Irenäus zeigt (haer. 3, 11, 7 [SC 211, 160]), war für Valentinus das Joh.-Ev. das bevorzugte, wenn nicht gar sein einziges Ev. Aus Irenäus' Darlegung des valentinianischen Systems (ebd. 1, 8, 5 [SC 264, 128/36]) ergibt sich eindeutig dessen Abhängigkeit vom Prolog, wonach die Valentinianer ihre ‚Ogdoade' auf das Joh.-Ev. zurückführten. Die Begriffe ἀρχή, λόγος, ζωή u. πλήρωμα stammen alle aus Joh. 1, 1/16, obwohl es keinen Hinweis

auf Joh. 1, 14 gibt. Nach Irenäus haer. 1, 11, 1 (SC 264, 167/70) bringt Valentinus ferner seine freie Handhabung des Ev. in ein Schema, indem er aus der ursprünglichen Vierheit (‚das Unsagbare', ‚Schweigen', ‚Vater', ‚Wahrheit') die Zweiheit ‚Wort' u. ‚Leben' herleitet, u. aus den joh. Ausdrücken ‚Wort' u. ‚Wahrheit' (vgl. Joh. 1, 1. 17) ergibt sich die ‚Dekade'. Das Philipp.-Ev. (NHC II, 3), eine valentinianische Anthologie unsicherer Datierung (vgl. H.-M. Schenke, Das Ev. nach Philipp.: Hennecke / Schneem.[5] 1, 151), enthält wörtliche Logien aus dem Joh.-Ev. (vgl. Schnackenburg, Joh.-Ev. 174): NHC II 57, 4f zitiert Joh. 6, 53; 77, 18 Joh. 8, 34; 84, 10 Joh. 8, 32. Layton aO. 254/6 führt andere Anklänge an das Joh.-Ev. in gnostischen Schriften auf.

b. Herakleon. Der früheste bekannte Hinweis auf Herakleon, den Origenes als Schüler Valentins beschreibt (in Joh. comm. 2, 100 [GCS Orig. 4, 70]), findet sich Iren. haer. 2, 4, 1 (SC 294, 46), ist also vor Irenäus, wahrscheinlich um 170 nC., anzusetzen. Die generelle Tendenz im Kommentar des Herakleon ist zu ersehen aus seiner Abwertung des materiellen Universums sowie des für dieses an erster Stelle verantwortlichen Logos u. *Johannes d. T., verstanden als Repräsentant des ganzen Alten Bundes. So soll zB. das ‚alles' in Joh. 1, 3 allein das materielle Universum meinen; die spirituelle Welt ist ausgenommen, als existierte sie vor u. unabhängig vom Logos (vgl. Orig. in Joh. comm. 2, 100 [70]; Ehrman 109). Erneut wird die Position Johannes d. Täufers in Joh. 1, 23: ‚Ich bin die Stimme eines Rufenden in der Wüste', sehr geschmälert, wenn Herakleon in ihm nur einen Widerhall der Wahrheit sieht (vgl. Orig. in Joh. comm. 6, 20. 108 [110. 128f]). Sein ganzer prophetischer Auftrag reduziert sich darauf, Echo der kommenden Güter zu sein. Schließlich unterscheidet Herakleon scharf zwischen dem *Demiurgen, verstanden als ‚Fürst dieser Welt', u. dem Erlöser Logos (vgl. Joh. 4, 46 u. Orig. in Joh. comm. 13, 416 [291/3]). Origenes' eigener Joh.-Kommentar, zT. in Alexandria, zT. in Caesarea entstanden, war auf Vorschlag seines Freundes Ambrosius, eines Konvertiten vom Valentinianismus (Eus. h. e. 6, 18, 1. 23, 1), begonnen worden. Der Hauptunterschied zwischen seinem Kommentar u. den darin erhaltenen Frg. des Herakleon liegt mehr im Inhalt als in der Methode. Beide Autoren bedienen sich der gleichen allegorischen Technik, darin völlig verschieden von Markion, dessen Betonung der radikalen Neuheit des Ev. verstärkt wird durch seine Ablehnung der Allegorie. Der Hauptunterschied zwischen beiden besteht darin, daß Origenes in einem weniger schwärmerischen u. stärker kirchlichen Ton interpretiert als sein Rivale (vgl. E. Preuschen, Einführung: GCS Orig. 4 [1903] CVf; zu Unterschieden in den jeweils verwendeten Ev.-Hss. Ehrman; zu weiteren Joh.-Komm. ClavisPG 5 S. 138/40).

III. Heidnische Autoren. Außerhalb des Kreises christlicher Autoren ist es schwer, irgendeinen Einfluß des Textes oder der Leitgedanken des Joh.-Ev. bei Autoren der ausgehenden Antike aufzuspüren. Obgleich Plutarch den Logos in seiner Kosmologie verwendet, wo Hermes (Is. et Os. 55, 373C; P. Stockmeier, Art. Hermes: o. Bd. 14, 777f) bzw. durch eine bizarre Auslegung das *Krokodil (ebd. 75, 381B) zum Logos wird, u. Plotin enn. 3, 2, 16 die Idee vom Logos als ein Hinausreichen über die Weltseele benützt, ist es sehr unwahrscheinlich, daß einer der beiden diesen Gedanken dem 4. Ev. verdankt. Herakleon, die Stoa u. Philo sind die wahrscheinlicheren Quellen.

a. Amelius. Der Schüler Plotins (Porph. vit. Plot. 7, 2; 17, 2) ist das erste Mitglied der platonischen Schule, das tatsächlich Kenntnis vom Joh.-Ev. aufweist (Dörrie 492). Vielleicht ist er gemeint, wenn Augustinus aE. von civ. D. 10, 29 (450f Dombart / Kalb) ausführt, quidam Platonicus habe gesagt, die Worte des Prologs sollten aureis litteris eingemeißelt werden. Doch wie für die meisten Platoniker war das verbum caro factum est von Joh. 1, 14 für ihn ganz inakzeptabel (vgl. auch conf. 7, 9, 13f). Doch während Augustinus Amelius (?) zitiert, um die Zusammenhanglosigkeit von Christentum u. Platonismus zu illustrieren, nennt Eusebius ihn praep. ev. 11, 19, 1/4 (SC 292, 146/8), um das enge Verhältnis zwischen beiden, Christentum u. Platonismus, zu zeigen. Amelius nennt den Autor des Ev. niemals beim Namen, sondern spricht stattdessen von ihm als dem ‚Barbaren'. Er behandelt den Prolog als grundlegend übereinstimmend mit der Lehre *Heraklits, von dem der Autor ihn übernommen habe (Dörrie 494f). Wenn Amelius auch den kosmologischen Gebrauch des ‚Logos' zu Beginn des Prologs gutheißt, so kann er die Inkarnation am Ende (Joh. 1, 14)

nicht akzeptieren. Für Amelius repräsentiert der joh. Gebrauch der vorsokratischen u. platonischen Doktrin vom Logos daher nicht den Zusammenhang von Plato u. Ev., sondern ihre unversöhnliche Unvereinbarkeit. Aber selbst wenn Eusebius wahrscheinlich die Motive, die Amelius dazu führten, das 4. Ev. heranzuziehen, falsch verstanden hat, bleibt richtig, daß dieser Kenntnis vom Prolog hat. Es ist somit schwierig auszumachen, warum andere Autoren der Schule dieses Ev. nicht erwähnen. Vielleicht wurde seine philosophische Färbung als Bedrohung aufgefaßt.

b. Celsus, Porphyrius u. Kaiser Julian. Im allgemeinen bleibt das Urteil Nordens (Kunstpr.[5] 517f) richtig, daß nichtchristliche Autoren das NT nur lasen, um es zu widerlegen. Von den drei sämtlich nur fragmentarisch überkommenen (s. K. Hoheisel, Art. Jesus III: o. Bd. 17, 854. 865. 869) Hauptstreitschriften gegen das Christentum zeigt der um 177 nC. abgefaßte Ἀληθὴς λόγος des *Celsus kaum Bekanntschaft mit dem 4. Ev. Eine mögliche Ausnahme begegnet Orig. c. Cels. 4, 68 (GCS Orig. 1, 338).

1. Porphyrius. Bei Porphyrius' 15 Büchern Adv. Christianos (Hoheisel aO. 864/7) liegt die Sache ganz anders. Vermutlich zu Beginn des 4. Jh. als eine Art intellektuelle Ergänzung zur Verfolgung des Diokletian geschrieben, beabsichtigt Porphyrius, die Widersprüche in den Erzählungen des Ev. aufzuzeigen. Frg. 48/72 (= Teil 3 der Gliederung bei Harnack) beschäftigt er sich mit Worten u. Taten Jesu u. versucht anhand von Joh. 7, 8/10 zu zeigen, daß Jesus sich selbst widerspricht, weil er zunächst nicht nach Jerusalem gehen wollte, dann aber doch ging (frg. 70 Harnack: Hieron. adv. Pelag. 2, 17). Dies erlaubt ihm, Jesus inconstantiae et mutationis anzuklagen. Frg. 61, von Macarius Magnes überliefert u. deshalb von zweifelhafter Echtheit, stellt er Jesu Ankündigung wegzugehen (Joh. 12, 8) seinem Versprechen, fortwährend zu bleiben (Mt. 28, 20), gegenüber (Macar. Magn. apocrit. 3, 17). Weder hier noch sonstwo wird der Versuch einer Vermittelung unternommen: Die Widersprüche sollen Jesu eigene geistige Schwäche beweisen. Möglicherweise ist Porphyrius in anderen Werken christlichen Schriften gegenüber weniger feindselig gesinnt: zB. antr. nymph. 10 (63, 12 Nauck) zu Gen. 1, 2; abst. 4, 14 (251, 12 N.) über Moses als Gesetzgeber. Aber dies sind Stellen des AT; auf J. wird nicht Bezug genommen.

2. Kaiser Julian. Die dritte Hauptattacke gegen das Christentum führt *Julian 362 u. ist großenteils bei Cyrill v. Alex. c. Iulian. (PG 76, 509/1057) erhalten (Hoheisel aO. 868/72). Wie Porphyrius scheint auch Julian vor allem Schriftpassagen einander gegenüberzustellen, um deren Widersprüche aufzudecken. C. Iulian. 8, 261f (PG 76, 900D/901C) wird Joh. 1, 1 mit Jes. 7, 14 u. Joh. 1, 3 mit Jes. 26, 13 verglichen. Ein interessanteres Beispiel für Julians Kenntnis u. Kritik des Joh.-Ev. findet sich 10, 333 (PG 76, 1013A). Joh. 1, 18: ‚Niemand hat Gott jemals gesehen …', wird neben Joh. 1, 14: ‚U. das Wort ist Fleisch geworden …', gestellt, um den Widerspruch zwischen Ferne u. Nähe Gottes aufzuzeigen. ‚Entweder', so argumentiert Julian, ‚hat Gott sich selbst in Christus geoffenbart, oder er hat es nicht; beide Aussagen können nicht wahr sein'. – Mit dem schrittweisen Rückgang der politischen Macht des Heidentums u. dem Schwinden der Hoffnungen auf sein Wiederaufleben angesichts eines alles unterwerfenden Christentums nahm die offene Feindseligkeit ab. – Keine Hinweise auf J. oder das Christentum erscheinen bei *Jamblich.

c. Proclus. Der letzte bedeutende heidn. Autor ist Proclus (412/85 nC.), dessen Feindseligkeit gegenüber dem Christentum Marinus in seiner Lebensbeschreibung zwar andeutet, dessen Werk jedoch ‚keine Beschäftigung mit dem Christentum verrät' (E. R. Dodds, Proclus. The elements of Theology [Oxford 1963] 188). Proclus benutzt tatsächlich den Terminus Logos, aber nicht im joh., sondern im Sinne von ‚Definition, Argumentation oder (mathematischem) Verhältnis'.

d. Zusammenfassung. Abschließend ist festzustellen, daß das 4. Ev. eine sehr geringe Rolle in der Auseinandersetzung zwischen Christentum u. Heidentum gespielt zu haben scheint. Wenn man die Anzahl u. Vielfalt der Kommentare zu J. betrachtet, die in den ersten fünf Jhh. von kirchlichen Autoren wie Origenes, Joh. Chrysostomus, Cyrill v. Alex. u. Augustinus geschrieben wurden, ist dies vielleicht eine Überraschung u. ein Zeugnis für die Mischung aus Angst u. Feindseligkeit, die das 4. Ev. auf heidnischer Seite ausgelöst hat.

B. Aland, Gnosis u. Christentum: B. Layton (Hrsg.), The rediscovery of Gnosticism 1 = Nu-

men Suppl. 41, 1 (Leiden 1980) 319/50. – C. ANDRESEN, Justin u. der mittlere Platonismus: ZNW 44 (1952/53) 157/95. – T. BAARDA, John 1, 5 in the Oration and Diatessaron of Tatian: VigChr 47 (1993) 209/25. – H. BECKER, Die Reden des Joh.-Ev. u. der Stil der gnostischen Offenbarungsrede = ForschRelLitATNT 68 (1956). – J. BEUTLER, Literarische Gattungen im Joh.-Ev. Ein Forschungsbericht 1919/80: ANRW 2, 25, 3 (1985) 2506/68; Die Joh.-Briefe in der neuesten Literatur (1978/85): ebd. 2, 25, 5 (1988) 3773/90; Krise u. Untergang der joh. Gemeinde. Das Zeugnis der Joh.-Briefe: J.-M. Sevrin (Hrsg.), The NT in early Christianity = BibliothEphemTheolLovan 86 (Leuven 1989) 85/103. – R. E. BROWN, The epistles of John = Anchor Bible 30 (Garden City 1982); The Gospel according to John 1/2 = ebd. 24/24a (ebd. 1966/70). – R. BULTMANN, Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen u. manichäischen Quellen für das Verständnis des Joh.-Ev.: ZNW 24 (1925) 100/46 bzw. ders., Exegetica (1967) 55/104; Das Ev. des J. = MeyersKomm 2^{10} (1941) u. ErgH. (1957); Die drei Joh.-Briefe = ebd. 14 (1967). – J. H. CHARLESWORTH (Hrsg.), John and Qumran (London 1972). – C. COLPE, Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung u. Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus = ForschRelLitATNT 78 (1961). – E. CORTÈS, Los discursos de adiós de Gén 49 a Jn 13/7 = Colect. S. Paciano 23 (Barcelona 1976). – O. CULLMANN, Der joh. Kreis (1975). – R. A. CULPEPPER, The Johannine School = SocBiblLitDissSer 26 (Missoula, MT 1975). – C. H. DODD, The interpretation of the Fourth Gospel (Cambridge 1953). – H. DÖRRIE, Une exégèse néoplatonicienne du prologue de l'Évangile selon St. Jean: ders., Platonica Minora = StudTestimAnt 8 (München 1976) 491/507. – B. D. EHRMAN, Heracleon, Origen and the text of the Fourth Gospel: VigChr 47 (1993) 105/18. – M. HENGEL, Die joh. Frage. Ein Lösungsversuch mit einem Beitrag zur Apokalypse von J. Frey = WissUntersuchNT 67 (1993). – P. HOFRICHTER, Im Anfang war der ‚Joh.-Prolog' = Bibl. Unters. 17 (1986); Wer ist der ‚Mensch, von Gott gesandt' in Joh. 1,6 = ebd. 21 (1990). – J.-D. KAESTLI, Remarques sur le rapport du quatrième évangile avec la gnose et sa réception au 2e s.: ders. / J. M. Poffet / J. Zumstein (Hrsg.), La communauté johannique et son histoire (Genève 1990) 351/6. – H.-J. KLAUCK, 1 Joh. = EvKathKomm 23, 1 (1991); 2 u. 3 Joh. = ebd. 23, 2 (1992) – H. KOESTER, The history-of-religions school, gnosis, and the Gospel of John: StudTheol 40 (1986) 115/36. – H. LAUSBERG, Der Joh.-Prolog. Rhetorische Befunde zu Form u. Sinn des Textes = NachrGöttingen 1984 nr. 5, 191/279. – G. W. MACRAE, Nag Hammadi and the NT: Gnosis, Festschr. H. Jonas (1978) 144/57. – A. MEREDITH, Porphyry and Julian against the Christians: ANRW 2, 23, 2 (1980) 1119/49. – R. M. PRICE, ‚Hellenization' and logos doctrine in Justin Martyr: VigChr 42 (1988) 18/23. – G. REIM, Studien zum atl. Hintergrund des Joh.-Ev. = SocNewTestStudMonogrSer 22 (London / New York 1974). – J. M. ROBINSON, Die joh. Entwicklungslinie: H. Köster / J. M. Robinson, Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums (1971) 223/50; Gnosticism and the NT: Gnosis, Festschr. H. Jonas (1978) 125/43. – E. RUCKSTUHL / P. DSCHULNIGG, Stilkritik u. Verfasserfrage im Joh.-Ev. = NovTestOrbisAntiqu 17 (Freiburg i. Ü. / Göttingen 1991). – H.-M. SCHENKE, Die Tendenz der Weisheit zur Gnosis: Gnosis, Festschr. H. Jonas (1978) 351/72. – R. SCHNACKENBURG, Die Joh.-Briefe = HerdersKomm 13, 3^7 (1984); Das Joh.-Ev. 1/4 = ebd. 4, 1^4 (1979). – U. SCHNELLE, Antidoketische Christologie im Joh.-Ev. Eine Untersuchung zur Stellung des 4. Ev. in der joh. Schule = ForschRelLitATNT 144 (1987). – S. SCHULZ, Komposition u. Herkunft der joh. Reden = BeitrWissATNT 81 = 5, 1 (1960). – E. SCHWEIZER, Ego eimi = ForschRelLitATNT 56 (1939). – G. STRECKER, Die Anfänge der joh. Schule: NTStudies 32 (1986) 31/47; Die Joh.-Briefe = MeyersKomm 14 (1989). – M. THEOBALD, Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Joh.-Prologs zum Corpus des Ev. u. zu 1 Joh. = NtlAbh NF 20 (1988). – H. THYEN, Art. Ich-Bin-Worte: o. Bd. 17, 147/213; Art. Joh.-Briefe: TRE 17 (1988) 186/200; Art. Joh.-Ev.: ebd. 200/25. – F. VOUGA, Die Joh.-Briefe = HdbNT 15, 3 (1990); The Johannine School. A Gnostic tradition in primitive Christianity?: Biblica 69 (1988) 371/85. – K. WENGST, Bedrängte Gemeinde u. verherrlichter Christus. Der historische Ort des Joh.-Ev. als Schlüssel zu seiner Interpretation = BiblTheolStudien 5 (1981). – M. WINTER, Das Vermächtnis Jesu u. die Abschiedsrede der Väter. Gattungsgeschichtliche Untersuchung der Vermächtnisrede im Blick auf Joh. 13/7 (1994).

Johannes Beutler (A/C) / Anthony Meredith (D; Übers. Norbert M. Borengässer).

Johannisbrotbaum s. Heuschrecke: o. Bd. 14, 1247/9.

Jonas.

A. Jüdisch. I. Der Prophet. Im Gegensatz zu den übrigen elf Prophetenbüchern, die in der Hauptsache Prophetenworte überliefern, bietet das Buch J. (an 5. Stelle im hebr., an 6. im LXX-Kanon des Zwölfprophetenbuches) eine Erzählung: Der ungehorsame Prophet, der sich zunächst seiner Sendung entziehen möchte, um sich dann bei Gott über den unerwarteten Erfolg seiner Predigt zu beklagen, ist ‚J. (hebr. yônā, ‚Taube'), der Sohn Amittais' (Jon. 1, 1). Nach 2 Reg. 14, 25 stammte er aus Gat-Hefer (mit einem bis in die Gegenwart besuchten J.-Grab) u. weissagte Jerobeam II (783/743 vC.) Gebietserweiterungen.

II. Das Buch Jonas. a. Entstehung. Das nach J. benannte Buch gibt sich nicht als sein Werk u. kann auch nicht von ihm stammen; denn das iJ. 612 vC. zerstörte *Ninive ‚war eine große Stadt' (Jon. 3, 3), bestand also nicht mehr. Auch sonst ist Ninive eine ferne Erinnerung; Anleihen in Ausdruck u. Denkweise bei *Jeremia u. *Hesekiel, viele Aramäismen u. die Grundhaltung des Buches, nach der das Heil auch für *Heiden bestimmt ist, gelten fast allgemein als Zeichen für eine Endredaktion im 3. Jh. vC., wegen Sir. 49, 10 spätestens um 200 vC. Ungeachtet unterschiedlicher Quellen (A. Feuillet, Les sources du livre de J.: RevBibl 54 [1947] 161/86) wird allgemein die Einheitlichkeit des Buches angenommen; nur der Psalm Jon. 2, 3/10 wurde wahrscheinlich später eingeschaltet.

b. Gattung. Traditionell sieht die jüd. Exegese in der Erzählung einen im Kern geschichtlichen Bericht über Sendung u. weitere Schicksale des Propheten (3 Macc. 6, 8; Joseph. ant. Iud. 9, 208/11). Die Anhäufung wunderlicher Vorgänge (besonders Aufhören des Meeresbrausens [Jon. 1, 1/16], Aufenthalt im Bauch des ‚Fisches' u. wunderbare Errettung [ebd. 2, 1/11], die schlagartig emporwachsende u. ebenso rasch wieder verdorrende ‚Rizinusstaude' [4, 6f] sowie die mit den historischen Gegebenheiten nicht in Einklang zu bringende Bekehrung der Stadt Ninive [3, 5/9]) bildeten auch für gläubige Juden kein ernsthaftes Gegenargument, sondern veranlaßten besonders mit der Ausgestaltung des Aufenthaltes des Propheten im Bauch des ‚Ungeheuers' (*Ketos) zahlreiche noch wundersamere volkstümliche Erzählungen (s. u. Sp. 677). Daneben wird der Inhalt des Büchleins aber auch als Gleichnis mit religiös-erzieherischer Ausrichtung u. als allegorische Veranschaulichung namentlich der Sendung u. des Geschickes Israels verstanden. Nur von überwiegend neueren christl. Exegeten wurden Parallelen zu mythischen Gestalten wie Perseus, *Herakles (Duval, Livre 1, 14f mit Anm. 6/8), vor allem aber Semiramis, Gilgamesch, Iason, Orion u. indischen Sagenmotiven diskutiert (B. J. Alfrink, Art. J. [Buch]: H. Haag [Hrsg.], Bibellexikon [Zürich 1951] 849 mit Lit.).

c. Rezeption innerhalb des Tanach. Tob. 1, 10f läßt den älteren Tobias in Ninive wohnen u. auf seine alten Tage dem Sohn den Rat erteilen, nach Medien zu ziehen; ‚denn ich bin überzeugt, daß der Prophet J. recht hatte, als er sagte, daß Ninive ganz zerstört werden wird' (ebd. 14, 3f). Weder auf die Person des J. noch auf das nach ihm benannte Buch, das auch bei Tobias keine Rolle zu spielen scheint, nimmt das Büchlein des den Kleinen Propheten zugerechneten Nahum, der zwischen 663 u. 612 vC. als Prophet ebenfalls in Ninive auftrat, mit seinen massiven Drohan-

weisungen über die Stadt (Nah. 2, 2/14; 3, 1/19), Bezug. Eindeutige Hinweise auf das J.-Buch werden erst außerhalb der Bibel greifbar.

d. Hebräischer Text u. LXX. Wie anderen biblischen Schriften liegt wahrscheinlich auch der LXX-Version des J.-Buches ein hebr. Konsonantentext zugrunde, der aber mit vielen Aramäismen durchsetzt gewesen sein dürfte (M. D. Goldman, Was the book of Jonah originally written in Aramaic?: AustralBiblRev 3 [1953] 49f; vgl. auch S. D. E. Goitein, Some observations on Jonah: JournPalestOrientSoc 17 [1937] 63/77). Die weitgehende Übereinstimmung dieser griech. Fassung (zur Textkritik J. Ziegler, Duodecim prophetae[2] = Septuaginta 13 [1967] 244/53) mit dem an der Wende vom 1. zum 2. Jtsd. nC. in der heutigen Form fixierten (masoretischen) Text legt nahe, daß 1) schon der oder die LXX-Übersetzer beim J.-Buch anders als bei anderen Schriften des Tanach, von Details abgesehen, weder mit nennenswerten Verständnisschwierigkeiten konfrontiert waren noch zu Paraphrasen im Interesse leichterer Verständlichkeit auch für Nichtjuden greifen mußten u. 2) das hebr. ‚Original' bis zur Arbeit der Tiberiner Masoreten weitgehend konstant blieb. Zu den markanten, offenbar nicht zufälligen Änderungen gehört, daß der Prophet sich im hebr. Text als ‚Hebräer u. Jahweverehrer', in der LXX als ‚Diener Gottes' (δοῦλος κυρίου) identifiziert (Jon. 1, 9). Nach dem hebr. Text hat er der Stadt Ninive ‚(ein Strafgericht) anzudrohen', nach LXX in Ninive nur ‚zu predigen' (ebd. 1, 2). Die LXX setzt die Botschaften beider Auftritte gleich, im Hebräischen soll der Prophet ‚androhen, was ich (Jahwe) dir sagen werde' (ebd. 3, 1). Im 2. Jh. nC. entstanden die Übersetzungen von Aquila, Theodotion u. Symmachus, die den seit der LXX-Übersetzung eingetretenen Textveränderungen sowie den Bedürfnissen Rechnung tragen sollten, die sich aus der rabbin. Leitung des paläst. Judentums, namentlich der einflußreichen Akiba-Richtung, auch für das hellenist. Judentum Alexandrias ergaben. In einer Übersicht wie der vorliegenden dürfen die Abweichungen übergangen werden (für die christl. Exegese s. Duval, Livre 1, 72_{11}).

e. Targumim. Die Auswertung der aram. Bibelübersetzung, deren Genese u. Verschriftlichung in vielen Punkten höchst kontrovers diskutiert werden, ist noch keineswegs abgeschlossen. Beim Buche J. dürfte die auffallend große Treue dem hebr. Text gegenüber auf den relativ einfachen Inhalt u. die Tatsache, daß der Heilsuniversalismus zur Entstehungszeit der Targumim auch in Palästina unstrittig war, zurückzuführen sein. Zu den wenigen Abweichungen im Targum Jonatan (bes. zu Jon. 1, 3 [3, 60 Brian-Walton]) u. der Deutung von J.' Abstieg in das Innere des Seeungeheuers im Fragmententargum, die in christlichen Auslegungen deutlicher hervortreten, vgl. Duval, Livre 1, 74/7 u. u. Sp. 687/9.

III. Hellenistisches u. palästinisches Judentum. Vorbemerkung. Obwohl die Zweiteilung ‚hellenistisches / palästinisches Judentum' längst als höchst problematisch durchschaut ist, wird sie, aufs rein Sprachliche reduziert, hier beibehalten (vgl. G. Delling, Perspektiven der Erforschung des hellenist. Judentums: HebrUnCollAnn 45 [1974] 135).

a. Rezeption im hellenist. Judentum. 1. Philon u. PsPhilon. Obwohl Gottes ‚Sinneswandel' nach der Buße der Niniviten für griechische Ohren nach einer Erklärung verlangt, geht Philon, der selber einen Traktat über die Unwandelbarkeit Gottes verfaßt hat, auf J. nicht ein. – Die Entstehungszeit der ps-philonischen Homilie De Jona (dt.: Siegert 1, 9/48; Komm.: ebd. 2, 92/225), die wahrscheinlich ohne einleitende Anrede u. liturgischen Schluß überliefert ist, von einem gebildeten Juden in griechischer Sprache gehalten wurde u. sich in Philon-Codices in armenischer Übersetzung aus dem 6. Jh. erhalten hat, ist nicht mit Sicherheit zu ermitteln; nahe liegt das 2. Jh. nC.; ‚der Inhalt spricht (jedenfalls) klar gegen philonische Verfasserschaft' (ebd. 1, 2. 4; 2, 39/45; das kleine Frg. einer weiteren Predigt über Jona [Übers.: ebd. 1, 49f; 2, 227/9], das eine auch De Jona 38/53 dargebotene Szene behandelt, ist so kurz, daß sich zu Autor, Entstehungszeit u. Verhältnis zur langen J.-Predigt kaum etwas sagen läßt). – Die Predigt (zu Gattungsbestimmung u. Verbreitung der Synagogenpredigt ebd. 2, 3/25) steht unter dem Motto der ‚Menschenfreundlichkeit (φιλανθρωπία) Gottes' (Inhaltsangabe Duval, Livre 1, 78/82). Vom biblischen Text abweichend stürzt sich J., auf der Flucht vor seiner Sendung u. von der in Lebensgefahr geratenen Schiffsbesatzung in die Enge getrieben, in das tosende Meer. Doch Gott errettet ihn durch das See-

ungeheuer, läßt ihn durch dessen Augen die Untiefen des Meeres sehen u. durch dessen Lippen ein Lobgebet sprechen, das nur entfernt an das in der Bibel überlieferte erinnert (vgl. De Jona 19/25). Auch die Standpauke, die J. den Bewohnern Ninives, ‚des Ursprungs aller Städte', hält (ebd. 27), wandelt die biblische Gegebenheit ab, desgleichen die Reaktionen der Niniviten (29/36). So möchten diese ihn zum Fürsprecher für sich gewinnen (36). Dies entgeht dem Propheten jedoch ebenso wie der dramatische Sinneswandel der Bewohner der Stadt (bes. 37/9), weil er sich fluchtartig auf einen sicheren Beobachtungsposten in der Umgebung zurückzieht (40). Obwohl er sich durch das Ausbleiben der Zerstörung der Stadt um seine Glaubwürdigkeit gebracht sieht (41), sucht er sich verbitternd u. räsonierend seine Sendung zu erklären (42/5), bevor ‚der Erlöser aller, der durch seine ärztliche Kunst die Niniviten vor dem Tod gerettet hatte', sich dem Propheten zuwandte, ‚um nach dessen Krankheit zu sehen' (46). Die Heilung besteht wesentlich darin, daß Gott ihm erklärt, seine Prophezeiungen hätten sich erfüllt, da zwar nicht die Mauern u. Gebäude eingestürzt seien, ‚boshafte Gesinnung hingegen zum Guten' sich gewandelt habe (48). ‚Denn wie jene (frühere) Lebensweise eine harte Predigt verdient hatte, so (verdient) umgekehrt die Buße der (Niniviten) die (Predigt) von (Gottes) Menschenliebe' (53).

2. Josephus. Die erste, zeitlich fixierbare Rezeption stammt von *Josephus. In seiner Darstellung der Regierung Jerobeams II in Israel (783/743 vC.; vgl. 2 Reg. 14, 23/9) kommt er auch auf den Propheten J. (ebd. 14, 25) zu sprechen (ant. Iud. 9, 205/15); dabei stützt er sich auf hebräische Quellen, die die Geschichte der Propheten verzeichnen. Da er aber nicht nur nichts über die Buße der Bewohner Ninives verlauten läßt, sondern die Befreiung des Propheten aus dem Bauch des Meerungeheuers an die Küste des Schwarzen Meeres verlegt (vgl. Duval, Livre 1, 83f mit Anm. 73f), dürfte er sich auf ‚hebräische Bücher' außerhalb der Bibel stützen.

b. Rezeption im palästin. Judentum. 1. Die Loblieder aus Qumran. Zu den zahlreichen Anklängen, die sich in qumranischen Lobliedern (1QH) an prophetische Bücher der Bibel finden, gehören auch einige aus dem Buch J. Da der Name des Propheten aber nicht genannt wird, sollen wohl der Beter, der Lehrer der Gerechtigkeit oder jeder Gläubige u. deren Los nicht direkt mit J. verglichen werden (Einzelheiten: Duval, Livre 1, 87 mit Anm. 89).

2. Pseudepigraphen. Während J. im NT in prominentem Zusammenhang erscheint, beschäftigen sich die atl. Apokryphen jüdischer Provenienz nicht mit seiner Gestalt.

3. Rabbinisches Schrifttum. Wenn auch das in den Talmudim u. älteren Midraschim Mitgeteilte einen kursorischen Kommentar zum J.-Buch nicht ersetzen kann, bereichert u. modifiziert es das Bild des Propheten beträchtlich. Es beginnt damit, daß J. jSukkah 5, 1, 55a u. Gen. Rabbah 98, 11 (dt.: Wünsche, BR 1, 2, 486) mit dem verstorbenen Sohn der Witwe von Sarepta identifiziert wird, den Elias von den Toten auferweckte (1 Reg. 17, 7/24; vgl. Lc. 4, 26). Auf haggadische J.-Viten (vgl. Th. Scherman, Propheten- u. Apostellegenden nebst Jüngerkatalogen des Dorotheus u. verwandter Texte = TU 31, 3 [1907] 55/9. 116/33; Schwemer 48/83) geht die Erwähnung seiner Frau b'Erubin 96a zurück. – In der jüd.-christl. Auseinandersetzung stehen drei Themenbereich im Mittelpunkt: 1) im Sinne des J.-Buches beurteilen die Rabbinen Flucht u. Ungehorsam des Propheten als aussichtslos u. sündhaft (zB. Ex. Rabbah 4, 3 zu Ex. 4, 18 [dt.: Wünsche, BR 3, 1, 51]). Andere rechtfertigen sie als Versuch, Israel zu retten bzw. zu verhindern, daß Heiden an die Stelle Israels treten können (ausführlich Duval, Livre 1, 89/92 mit Belegen). Wenn R. Jonatan nach der Tradition tatsächlich der dritten Generation der Tanaiten (um 130/60 nC.; G. Stemberger, Einleitung in Talmud u. Midrasch[8] [1992] 84) angehört, läßt sich die Tradition, nach der der Prophet den Niniviten vergeblich die Gelegenheit zur Umkehr vorenthalten wollte, um Israel seine privilegierte Stellung zu erhalten, bis etwa 150 nC. zurückverfolgen. – 2) Sogar in einem u. demselben Traktat (Ta'anit) werden Fasten u. Umkehr der Niniviten diametral entgegengesetzt beurteilt. Von Ta'anit 2, 1 ausgehend, verweisen ganz unterschiedliche Auslegungen auf die Niniviten als Beispiel dafür, daß Umkehr auch des äußeren Verhaltens vor den göttlichen Strafgerichten bewahrt (Belege: Duval, Livre 1, $94_{122/5}$). Kaum weniger verbreitet ist aber die Auffassung, die Umkehr sei nur geheuchelt gewesen, nicht sonderlich tief gegangen (ebd. $95_{126/33}$). Ob da-

hinter das bekannte Ressentiment vieler rabbin. Texte gegen die Heiden (S. Stern, Jewish identity in early Rabbinic writings [Leiden 1994], bes. 1/50) oder das Wissen um den von J. prophezeiten endgültigen Untergang Ninives steht, wird kaum mehr zu entscheiden sein. – 3) fehlt J. in kaum einer der jüd. u. christl. Listen der Gestalten, die Gott angerufen haben u. die er errettet hat (Duval, Livre 1, 96f mit Anmerkungen).

4. Späte Zeugnisse. Wie weit die verarbeiteten Traditionen in der Erzählungshaggadah Pirqe de Rabbi Eliezer (Stemberger aO. 321/3) u. im Midrasch Jona (ebd. 315), die beide etwa im 9. Jh. ihre vorliegende schriftliche Form erlangt haben, zurückreichen, ist ungeklärt.

a. Pirqe de Rabbi Eliezer. Pirqe R. Eliezer 10, 24a/6b (engl.: G. Friedlander, Pirkê de R. Eliezer[2] [New York 1965] 65/73) berichtet ausführlich von der Reise, die der Prophet im Bauch des Seeungeheuers zum Grundstein der Welt unter den Fundamenten des Tempels unternommen hat (zu weiteren haggadischen Erzählungen L. Ginzberg, Legends of the Jews 4 [Philadelphia 1913] 246/53; 6 [ebd. 1928] 348/52$_{23/40}$).

β. Midrasch Jona. (dt.: Wünsche, Lehrh. 2, 39/56.) Der Midrasch faßt das Material aus Talmud u. älteren Midraschin ziemlich vollständig zusammen u. deckt sich in der Ausgestaltung des Schicksals des Propheten bis zur Ankunft in Ninive weitgehend mit Pirqe de Rabbi Eliezer. Die Fahrt unter den Tempel von Jerusalem wird noch dramatischer ausgestaltet: Zur Strafe wird der Fisch mit J. im Bauch von einem zweiten verschluckt, was J. endlich zum Gebet u. zum rettenden Versprechen veranlaßt, Leviathan für das Festmahl der Gerechten zu töten, womit dem Propheten messianische Züge verliehen werden (Duval, Livre 1, 101 mit Anm. 168). Während Pirqe R. Eliezer 10 (aO.) mit dem Aufbruch der Schiffsbesatzung nach Jerusalem endet, wo sie sich beschneiden lassen will, führt der zweite Teil des J.-Midrasch die Geschichte mit lockeren Verknüpfungen unterschiedlichster Motive in dem durch das biblische Buch vorgegebenen Rahmen weiter. Wenn die Deutung der J.-Erzählung als Allegorie der Schicksale der menschliche Seele im Leibe tatsächlich einen Reflex auf eine entsprechende christl. Deutung darstellt (vgl. Duval, Livre 1, 106), wird der spätantike Rahmen zeitlich weit überschritten.

B. Christlich. I. Neues Testament. Jesus beantwortet das Verlangen einiger Pharisäer u. Schriftgelehrter nach einem besonderen Zeichen (deshalb Mt. 16, 1 als ‚vom Himmel‘ umschrieben) zu seiner Legitimation mit ‚dem Zeichen des Propheten J.‘ (ebd. 12, 39; 16, 4; Lc. 11, 29): ‚Denn wie J. drei Tage u. drei Nächte im Bauche des Fisches war, so wird der Menschensohn drei Tage u. drei Nächte im Schoß der Erde sein‘ (Mt. 12, 40). Ob man unter dem ‚Schoß der Erde‘ das Grab oder das unter der Erde gelegene Totenreich versteht, gemeint sind Tod u. Auferstehung Jesu. Allerdings setzt der folgende v. 41 eine Deutung voraus, die in der Predigt Jesu ein Zeichen für seine Zeitgenossen sieht, wie es die des J. für die Niniviten war. Lukas scheint diese Deutung zu stützen; denn er spricht nur von der Predigt des J., erwähnt den Bauch des Fisches überhaupt nicht. Da jedoch J. in der jüd. Überlieferung wegen seiner wunderbaren Befreiung, nicht wegen seiner Predigt berühmt war, scheidet diese derzeit kaum mehr vertretene Deutung aus (vgl. die Mt.- u. Lc.-Komm.). Für Lc. 11, 30 bildet der in Herrlichkeit wiederkommende Menschensohn das künftige Zeichen. Selbst wenn nur auf die Auferstehung abgezielt wäre, wird Jesu schließlicher Sieg angekündigt. Wie für die Niniviten die Person des J. zum Zeichen wurde, so die Person des auferstehenden oder wiederkehrenden Jesus für Jesu Zeitgenossen. Da es für diese ‚böse u. treulose Generation‘ wirkungslos bleibt, kommt Markus ganz ohne das ‚J.zeichen‘ aus (vgl. Mc. 8, 12; zur Auslegung des J.zeichens s. u. Sp. 683. 687/9).

II. Die ersten drei Jahrhunderte. Das kleine, nur vier kurze Kap. umfassende J.-Buch u. die Gestalt des Propheten haben wegen der packend erzählten Geschichte u. ihres bedeutsamen kerygmatisch-theologischen Inhalts (Buße, Sündenvergebung, Gebetserhörung, Auferstehung) von Anfang an in der frühchristl. Literatur überdurchschnittliche Beachtung gefunden. – Die J.-Exegese beginnt mit 1 Clem. 7, 7: Die gottfremden Niniviten erlangen von Gott Vergebung wegen ihrer Buße. Um wieviel mehr dürfen die von Clemens gerügten Korinther auf Vergebung hoffen, wenn sie umkehren. Eine ähnliche Argumentation findet sich in den Kerygmata Petrou (33, 2 [Hennecke / Schneem.[5] 2, 488]).

a. Justin. Er vertieft das Bußthema u. konfrontiert die Bußbereitschaft der Ninivi-

ten mit der Verstockung der Juden, die trotz des J.zeichens, auf das Jesus sie hingewiesen hatte, verstockten (erster Hinweis auf die typologische Bedeutung des J. für die Auferstehung Jesu). Das Emporwachsen u. Verdorren der Staude zeigt, daß Gottes Barmherzigkeit größer ist als der Unmut des Propheten über die Verschonung Ninives (dial. 107, 2/108, 1).

b. Irenäus. Für Irenäus weisen Verschlingung u. Ausspeiung zunächst auf Buße u. Bekehrung der Niniviten hin, verallgemeinert im Rahmen der irenäischen Rekapitulationslehre darüber hinaus auf Fall u. Begnadigung der Menschheit (haer. 3, 20, 1 [SC 211, 382/6]). Einen antimarkionitischen Akzent trägt die vielleicht auf die J.-Geschichte zurückgehende Erwähnung, daß der Mensch ⟨in⟩ incomprehensibilitatis profundo natabit, wenn er nicht zum Vater u. Weltenschöpfer zurückkehrt, der von Gesetz, Propheten u. Christus verkündet wurde (ebd. 4, 9, 3 [SC 100, 488]). Deutlicher antimarkionitisch motiviert erscheint die Verteidigung des atl. Schöpfergottes später bei Tertullian (adv. Marc. 4, 10, 3; 5, 11, 2 [CCL 1, 562. 695]). Eine klare typologische Verbindung zwischen J. u. Christus mit gleichzeitiger Verknüpfung von Buße u. Auferstehung findet sich Iren. haer. 4, 9, 2. 33, 4 (SC 100, 480/2. 812). Auch die Einfügung von J. in biblische Paradigmenreihen zum Beweis der Rettung aus verschiedenen Notsituationen beginnt bei Irenäus (ebd. 5, 5, 2 [SC 153, 66]); sie setzt sich von nun an kontinuierlich fort in den ps-cyprianischen Gebeten, bei Hippolyt, Origenes u. in anderen Texten (Dassmann 63/9. 226_{224}).

c. Origenes. Während Clemens v. Alex. J. nur selten erwähnt, zB. als Hinweis auf eine anfängliche Gottesahnung schon bei den Heiden u. die Möglichkeit ihrer Rettung bei entsprechender Lebensweise (strom. 1, 123, 5; 5, 135, 2/4; protr. 99, 4; quis div. salv. 41, 7), behandelt Origenes J. entsprechend seinem exegetischen Interesse außer in seinem verlorengegangenen Kommentar zum Zwölfprophetenbuch (Eus. h. e. 6, 36, 2) in zahlreichen Schriften ausführlich. Als erstes gilt J. ihm als Paradigma des Schicksals der Propheten allgemein, denen von allen Seiten Enge droht, von der Welt Verfolgung, wenn sie die Wahrheit sagen, von Gott Züchtigung, wenn sie sie verschweigen (in Hes. hom. 6, 2 [GCS Orig. 8, 379]), sowie als Warnung vor leichtfertigem Streben nach kirchlichen Würden u. Ämtern (in Jes. hom. 6, 1 [ebd. 269]). – Im typologischen Vergleich betont Origenes die Überlegenheit Christi über J. (comm. in Mt. ser. 136 [ebd. 11, 281, 11/4]), nicht zuletzt gegenüber *Celsus, der J. ‚bei seinem *Kürbis' der göttlichen Verehrung für würdiger erachtet hatte als Jesus (c. Cels. 7, 53 [ebd. 2, 203]). Eine Beziehung zwischen dem Verweilen des J. im Bauch des Fisches u. der Auferstehung Jesu (vgl. Mt. 12, 40) stellt Origenes (wie die vornizänischen Väter insgesamt) aber noch nicht her (c. Cels. 7, 53. 57 [aO. 2, 203. 206f]). Ausführlich erfolgt die moralische Auswertung der J.-Geschichte im Zusammenhang mit Buße, Vergebung u. Verweigerung (in Ex. hom. 6, 6 [GCS Orig. 6, 197f]). Die Wendung ‚Noch drei Tage' (wofür der hebr. Text von Jon. 3, 4 ‚vierzig Tage' bietet) ‚u. Ninive wird zerstört werden' betrachtet Origenes als eine unberechtigte Verschärfung der Strafandrohung Gottes durch den Propheten (in Num. hom. 16, 4 [GCS Orig. 7, 141]). – Ausführlich greift Origenes in seiner Gebetslehre auf J. zurück. In einem ersten Durchgang dient J. neben anderen als Beweis für die Wirksamkeit des Bittgebets (or. 13, 2 [ebd. 2, 326f]). Sodann wird die Rettung des J. zum Hoffnungsbild für alle Christen, die nach der Taufe wieder gesündigt haben u. erneut Vergebung erwarten dürfen (ebd. 13, 3 [327f]). In einem dritten Durchgang erweitert Origenes die Beispielhaftigkeit des J. um den Gedanken des Fürbittgebets. Auch soll jeder Christ, der wegen seines Ungehorsams vom Untier verschlungen u. wieder gerettet worden ist, die Niniviten seiner Zeit vor dem Untergang warnen u. sie dadurch vor dem Untergang bewahren. Keinesfalls sollen sie in frommer Eifersucht danach verlangen, ‚daß Gott den Reuigen gegenüber bei seiner Strenge beharre' (ebd. 13, 4 [329]).

d. Tertullian. Umgekehrt argumentiert Tertullian in seiner montanistischen Schrift De pudicitia gegen die Psychiker, welche die Bußpredigt nicht an Heiden, die, Gott nicht kennend, aus Unwissenheit sündigen u. darum der Buße nicht bedürfen, gerichtet sein lassen wollten. J. hat einer heidn. Stadt gepredigt als ‚Vorbild für das Leiden des Herrn, das bußfertige Heiden erlösen sollte' (pud. 10, 3f [CCL 2, 1299f]). Einen Vergleich zwischen dem Verweilen des J. im Fischbauch u. Jesu im Grab zieht auch Tertullian nicht. Wohl dient ihm die Rettung des Pro-

pheten als Garantie für die Bewahrung der Leiber der Verstorbenen allgemein. Wenn die Eingeweide eines Seeungeheuers, die sogar Schiffstrümmer verdauen können, dem Propheten nichts anzuhaben vermochten, vermögen auch Sarg u. Verwesung den Leib nicht zu verderben (res. 32, 3 [ebd. 962]). Schließlich bemerkt Tertullian noch, man brauche beim Gebet nicht zu schreien, denn auch J. sei nicht wegen seiner Stimmstärke errettet worden (orat. 17, 4 [CCL 1, 266f]).

e. Cyprian u. ps-cyprianische Schriften. Cyprian, obwohl er sich laut Hieron. in Jon. 3, 6/9 (SC 323, 280) aufgrund der Bußpredigt des Propheten bekehrt haben soll (zur Korrektur vgl. P. Antin, S. Cyprien et J.: RevBibl 68 [1961] 412/4), u. die ps-cyprianischen Schriften übergehen J. mit Ausnahme einer Erwähnung der Niniviten Ad Novatianum 12, 3 (CCL 4, 146). Ebenso bereichert das sich im Katalog der letzteren befindliche, im übrigen undatierte (vgl. K. Thraede: JbAC 4 [1961] 109_{7a}) Carmen de Iona die Auslegung nicht, da es ihm nicht um eine Exegese des J.-Stoffes, sondern um die poetische Ausmalung des Meeres u. der Wogen geht.

f. Methodius. Noch Methodius v. Olympus, der Jesu Hinweis auf J. in Mt. 12, 40 ausdrücklich zitiert, knüpft weniger typologisch-christologische Überlegungen an das drei Tage u. Nächte dauernde Verweilen des Propheten im Bauch des Fisches, sondern chronologische über Anfang, Mitte u. Vollendung der Zeit. Der Mensch, der durch den Sündenfall in die Zeit verstoßen wurde, wird ihr am Ende durch die Auferstehung wieder entrinnen (res. 2, 25 [GCS Method. 380/2]; vgl. Duval, Livre 1, 151f).

III. Kommentare, Scholien, Katenen, Homilien. a. Theodor v. Mopsuestia. Der älteste vollständig erhaltene J.-Kommentar stammt von dem bedeutenden antiochen. Exegeten u. Theologen (gest. 428). Er schrieb nach einem Psalmenkommentar einen solchen zu den Kleinen Propheten, der als einziger von seinen Schriften vollständig im griech. Urtext erhalten geblieben ist (ClavisPG 3834; Ed.: H. N. Sprenger, Theodori Mopsuesteni commentarius in XII prophetas [1977] 169/90; R. Devreesse, Essai sur Théodore de Mopsueste [Città del Vat. 1948] 33. 78/93; Pirot 283f). In der Praefatio (169/76 Spreng.) erläutert Theodor die hermeneutischen Grundsätze seiner Auslegung, welche die heilsgeschichtliche Kontinuität u. Überlegenheit des NT über das AT entsprechend dem Beispiel des Hebr.-Briefs herausstellen will (praef.: 171 Spreng.; Devreesse aO. 25; Ch. Schäublin, Untersuchungen zu Methode u. Herkunft der Antiochen. Exegese = Theophaneia 23 [1974] 165. 168f; Simonetti, Esegesi 79f). An einer Stelle gibt Theodor zu erkennen, daß er andere Kommentatoren vor Augen gehabt hat (comm. in Jon. 1, 3 [177]). Auch Übereinstimmungen mit dem zeitlich späteren Kommentar des Hieronymus lassen auf die (partielle) Benutzung einer gemeinsamen Vorlage schließen. Duval, Livre 1, 323f glaubt, zwei exegetische Methoden in Theodors Kommentar feststellen zu können, die eine des nüchternen, auf den Buchstaben des Textes achtenden antiochen. Auslegers Theodor selbst, die andere alexandrinisch beeinflußt, hinter der sich wahrscheinlich Origenes verbirgt. Ihm folgend besaß J. für Theodor als einziger der (kleinen) Propheten ein präzises Vorauswissen über die Ankunft Christi, das Schicksal Israels u. die Bekehrung der Heiden.

b. Hieronymus. Sein Kommentar enstand iJ. 396 u. ist Chromatius v. Aquileia gewidmet, dem mehr an sachlicher Unterrichtung als an erbaulicher Unterhaltung gelegen war. Entsprechend hat Hieronymus einen Kommentar verfaßt, der nüchterne historische Auslegung mit spiritueller Unterweisung hervorragend verbindet. Auch an der historischen Tatsächlichkeit u. der naturwissenschaftlichen Möglichkeit des Rettungswunders ist Hieronymus aus apologetischen Gründen interessiert. Mit textkritischen u. übersetzungsbedingten Schwierigkeiten hatte er beim J.-Buch nur geringe Mühe; allein den Unterschied von der im hebr. Text 40 u. in der LXX 3 Tage dauernden Frist bis zur Zerstörung Ninives (s. o. Sp. 680) vermochte er nicht zu erklären. Auf die sonst gern in Anspruch genommene Hilfe jüdischer Gelehrter konnte Hieronymus weitgehend verzichten (G. Grützmacher, Hieronymus 2 [1906] 195/203; Antin 8/33; F. Cavallera, S. Jérôme 1 [Louvain 1922] 187f; Steffen 82f). Über die Auslegungen seiner Vorgänger urteilt er sehr abfällig (praef.: SC 323, 162). Auch der Kommentar des Origenes bleibt, obwohl er ihn fleißig benutzt hat, im Zuge der inzwischen erfolgten Abwendung von einigen dogmatischen Positionen des früher verehrten Alexandriners von Kritik nicht verschont (Grützmacher aO. 196f). In

Übereinstimmung mit der jüd. Exegese betrachtet Hieronymus J. nach 2 Reg. 14, 25 als Sohn des Amathus aus Geth (bei Diocaesarea) u. Zeitgenossen des **Amos, Hosea u. *Jesaja (praef.: aO.). Eine durchgehend christologische Auslegung der J.-Geschichte macht Hieronymus, wie vielen anderen Vätern, Schwierigkeiten. Das typologische Verständnis von Jon. 4, 10, wo J. über den verdorrten ‚Efeu' (Sonderübersetzung des Hieronymus) trauert, erscheint ihm unmöglich, ohne in einen argen (origenischen) Subordinatianismus abzugleiten (in Jon. 4, 10f [aO. 308/12]; s.u. Sp. 693). Die von Augustinus später zur Stützung seiner Erbsündenlehre herangezogenen Auslegungen von Jon. 1, 1 u. 3, 5 dürften von Hieronymus noch ohne besondere antipelagianische Absicht formuliert worden sein (Grützmacher aO. 202f).

c. Cyrill v. Alex. Sein J.-Kommentar entstand später als der des Hieronymus. Viele Beobachtungen sprechen dafür, daß Cyrill ihn gekannt u. auch benutzt hat, falls die Übereinstimmungen nicht auf eine gemeinsame Vorlage zurückgehen, für die immer wieder auf Origenes hingewiesen wird (vgl. E. Dassmann, Art. Amos: RAC Suppl. 1, 343). Auch Didymus der Blinde scheint Anregungen geliefert zu haben (Abel 94/119. 212/30; Duval, Livre 1, 398/403; Simonetti, Commento 307f). Mit Hieronymus verbindet Cyrill das Interesse an der historischen Person des Propheten sowie an der Kenntnis Ninives (Kerrigan 299. 325. 329f). Entsprechend der Warnung des Hieronymus vor einer zu umfangreichen allegorischen Auslegung des J. hat Cyrill grundsätzliche Bedenken gegenüber einem intensiven Vergleich zwischen J. u. Jesus. Gleichwohl prägt ein dogmatisches u. christologisches Interesse die Auslegung Cyrills, das sich allerdings weniger in den ersten beiden, sondern mehr im dritten Kap. nachweisen läßt. So kann zB. der J. im Fischbauch nicht mit Christi Abstieg in die Unterwelt verglichen werden, das Gebet des J. nicht mit Christi Beten schlechthin, sondern höchstens mit seinem Gebet am Ölberg (in Jon. 2, 9f [1, 584 Pusey]). Die J.-Predigt im heidn. Ninive dagegen entspricht dem Missionsbefehl Jesu, der sich zunächst auf Israel beschränkt u. erst nach seiner Auferstehung auf die Heidenwelt ausgeweitet wird (ebd. 3, 1 [585f]). Daß ein israelit. Prophet eine heidn. Stadt zur Buße ruft, wodurch sich die spätere Umkehr im Verhältnis Gottes zu Juden u. Heiden ankündigt, gehört zu den Kernaussagen von Cyrills Kommentar. Der Unmut des Propheten über die verdorrte Staude dagegen ist für Cyrill christologisch unergiebig. In ihm äußert sich allein die Sorge des J., für einen Lügner gehalten zu werden (ebd. 4, 10f [597f]).

d. Theodoret v. Cyrus. Theodoret, der im nestorianischen Streit ein Gegner Cyrills war, schrieb den zweiten der antiochen. Schule zugehörigen J.-Kommentar, in dem sich literarische u. historische Exaktheit mit typologischer Auslegung glücklich verbindet (PG 81, 1720/40; ClavisPG 6208; Bardy 102). Mit Sicherheit hat Theodoret den Kommentar seines Vorgängers Theodor gekannt u. benutzt, wahrscheinlich ebenso die Kommentare von Origenes u. Hieronymus, was aber unbeweisbar bleibt. Nach seinen eigenen Worten will Theodoret nicht unbedingt originell sein, sondern die Meinungen seiner Vorgänger zusammenfassen. Gleichwohl ist er mehr als ein Kompilator; auch mit seinem Hauptgewährsmann Theodor setzt er sich durchaus kritisch auseinander (Duval, Livre 1, 418_4). Der Kommentar ist knapp gefaßt; streckenweise bietet er nicht mehr als eine Paraphrase des Bibeltextes. Textgrundlage bildet die LXX; wenn nötig, geht Theodoret aber auch auf hebräische, syrische u. verschiedene griech. Wendungen ein (ebd. 415/21; Ashby, Theodoret 13/6). Theodoret datiert J. in die Königszeit entsprechend den Ereignissen in 2 Reg. 14, 25 (XII proph. prooem.: PG 81, 1548A). J. hat bei verschiedenen Gelegenheiten prophezeit, ist aber identisch mit der Hauptperson des J.-Buches (in Jon. 1 [ebd. 1724A]). Neben Hieronymus (s. o. Sp. 683) u. Theodoret bieten Texte, die in verschiedenen Rezensionen u. a. Epiphanius v. Salamis u. Dorotheus v. Tyrus zugeschrieben werden, weitere biographische Angaben über J. (vgl. Schermann aO. [o. Sp. 676] 55/70). Auslegungsziel Theodorets ist der Nachweis, daß Gott alle Menschen geschaffen hat u. sich um alle sorgt; seine besondere Liebe jedoch gilt Israel, das zum Zeichen für die Völker werden soll, damit alle zur Gotteserkenntnis gelangen (in Jon. prooem.: aO. 1720AB). J.' Mission in Ninive bereitet den universellen Auftrag Christi vor, denn der Gott der beiden Testamente ist derselbe u. unwandelbar in seinen Absichten (ebd.: 1721/4). Die typologischen Verbindungen zwischen J.

u. Christus u. die Schwierigkeit, unzuträgliche Vergleiche zwischen beiden abwehren zu müssen, treten demgegenüber zurück.

e. Scholien, Katenen, Homilien. Neben den vollständigen Kommentaren haben sich verschiedene Katenen mit umfangreichen Scholien erhalten. Eine Sammlung wird einem Hypatius zugeschrieben, der verschieden datiert u. mit mehreren Personen identifiziert wird (1. aus Ephesus, 6. Jh. [F. Diekamp, Analecta patristica (Rom 1938) 120/2]; 2. aus Nizäa, Ende 4. Jh. [Antin 21f]; 3. ein Freund u. Zeitgenosse Theodorets v. Cyrus [R. Devreesse, Les anciens commentateurs grecs des Psaumes (Città del Vat. 1970) 320]). Die Texte bringen keine neuen Auslegungsaspekte u. können nur schwer bestimmten Kommentarrichtungen zugeordnet werden. – Mehrere Katenen u. Scholiensammlungen enthalten Fragmente eines J.-Kommentars des Presbyters Hesychius v. Jerus. (gest. nach 450) (Duval, Livre 2, 631/5). Die Auslegung ist stark allegorisch geprägt u. lehnt sich in der Christologie an Cyrill v. Alex. an. – Weitere Scholien u. Homilienfragmente haben sich von Gennadius v. Kpel (458/71), Severus v. Ant. (512/18; gest. 538) u. einem nicht näher identifizierbaren u. zeitlich fixierbaren Presbyter Nikolas erhalten. Die nachfolgende Verwertung der J.-Geschichte in den unterschiedlichsten literarischen Gattungen bis zum Ausgang der Spätantike beschreibt Duval, Livre 2, 456/585. Unter den Homilien ist vor allem auf die 14. Katechese Cyrills v. Jerus. (2, 128/35 Reischl / Rupp) um 350 hinzuweisen. Für den syr. Sprachraum sind besonders erwähnenswert eine *Ephraem Syrus zugeschriebene Rede über den Propheten J. u. die Buße der Niniviten (CSCO 312/Syr. 135, 1/53; Steffen 80/7; de Halleux) sowie der J.-Kommentar des Išoʿdad v. Merv aus dem 9. Jh. (Diettrich XXXVIII. LVII. 54/73).

IV. Auslegungsschwerpunkte in der Großpatristik. Die in der Frühzeit grundgelegten Auslegungslinien werden im 4. Jh. u. bis zum Ausgang der patristischen Periode beibehalten, daneben durch Einzelzüge, Sondermeinungen u. von der dogmatischen Entwicklung angeregte Ausweitungen ergänzt. Das nicht nur in den Kommentaren, sondern auch im übrigen Schrifttum der Väter ausgebreitete exegetische Material zu J. ist so umfangreich, daß im folgenden nicht mehr einzelne Autoren, sondern nur noch einige Auslegungsschwerpunkte aufgeführt werden sollen (vgl. die Zusammenfassungen bei Duval, Livre 2, 593/613 u. nochmals verkürzt ders., J. 1265/7).

a. Einzelfragen der Jonas-Geschichte. 1. Der atl. Gott. Verschiedene Einzelfragen der J.-Geschichte haben die Väter beschäftigt. So bleibt das schon von den Markioniten aufgeworfene u. von Justin, Tertullian u. Origenes behandelte Problem der Barmherzigkeit oder Unerbittlichkeit des atl. Gottes weiterhin aktuell (Theodrt. in Jon. prooem.: PG 81, 1720/4; Hieron. in Jon. 3, 10 [SC 323, 282/4]; Duval, Livre 1, 427_{59}). Die Lösungen weichen voneinander ab u. reichen von der Vermutung, daß der Prophet eigenmächtig die Untergangsdrohung verkündet habe, über den Hinweis, daß Ninive wegen der Buße der Einwohner ja nicht zerstört worden sei, zu der oft paränetisch motivierten Betonung der Souveränität Gottes in der Bestrafung der Sünder. Daß Ninive verschont wird, ist nicht auf die Wankelmütigkeit Gottes, sondern auf die Bekehrung ihrer Einwohner zurückzuführen (Joh. Chrys. stat. 5, 5f [PG 49, 76f]; in Eph. hom. 10, 3 [PG 62, 79f]; Theod. Mops. comm. in Jon. 1, 1/3; 3, 1/4 [176/9. 185f Spreng.]).

2. Die Furcht des Propheten. Viele Väter haben sich Gedanken gemacht über die anfängliche Furcht des Propheten u. seine Flucht (Jon. 1, 2). Da J. nicht damit rechnen konnte, sich vor Gott verbergen zu können, dürfte er sich verweigert haben, ‚als er den Fall Israels sah u. merkte, daß die Gnade der Weissagung auf die Heiden überging‘, versucht Gregor v. Naz., J. zu entschuldigen (or. 2, 109 [SC 247, 228]); ähnliche oder andere Lösungen bieten Origenes, Theodor v. Mops., Hieronymus, Cyrill v. Alex., Maximus Conf. (vgl. Duval, J. 1266).

3. Niniviten u. Juden. Breite Aufmerksamkeit hat der Vergleich zwischen Niniviten u. Juden gefunden, zumal Jesus selbst Ninive mit *Jerusalem verglichen hatte (Mt. 12, 41; vgl. o. Sp. 678). Viele Väter sind geneigt, die Niniviten positiv zu zeichnen, nicht als götzendienerische Heiden, verstockte Juden oder laue Christen, sondern als noch unerleuchtete **Barbaren. Damit verlagert sich die Auslegung von der Zeit des Propheten, die Basilius v. Seleucia (or. 12, 2 [PG 85, 164B]) oder Theodoret (in Jon. 1 [PG 81, 1725BC]) ins Auge fassen, in die Zeit Jesu bzw. der Kirche (bei Theodor v. Mops., Cyrill

v. Alex. oder Hieronymus; vgl. Duval, Livre 2, 597f). Warum hat Gott den Propheten in eine weit entfernte Heidenstadt geschickt, wenn nicht um zu zeigen, daß das Evangelium sich überall hin ausbreiten soll? (Cyrill. Alex. in Jon. 1, 1f [1, 565/8 Pusey]).

4. Die Staude (Jon. 4). Vergleichsweise wenig Aufmerksamkeit haben dagegen (ganz im Gegensatz zur bildenden Kunst; vgl. u. Sp. 690/4) die Ruhe des Propheten unter der Staude, das Verdorren des schattenspendenden Gewächses u. der Unmut des Propheten über die Verschonung der Stadt erregt, der J. schon früher den Vorwurf, ein Novatianer zu sein, eingebracht hatte (Roldanus 169f). Ausführlich hat Basilius v. Seleucia die Szene behandelt u. als Zeichen der Güte Gottes allen Geschöpfen gegenüber gedeutet (or. 12 [PG 85, 160B. 168f]); Theodoret bekräftigt, daß Gott aus Liebe zu den Sündern sich nicht scheut, Gerechte zu betrüben (in Jon. 4, 5 [PG 81, 1737BC]). Bei den Kommentatoren, die das letzte Kap. des J.-Buches nicht einfach übergehen können, läßt sich eine gewisse Verlegenheit gegenüber dem Verhalten des J. bemerken, das eines Propheten unwürdig erscheint (Cyrill. Alex. in Jon. 4, 1/3 [1, 593 Pus.]). Jon. 4 bot den theologisch interessierten Exegeten wenig Anreiz, da es sich kaum christologisch verwerten ließ.

b. Typologisch-christologische Auslegung. Auf sie konzentriert sich die Aufmerksamkeit vieler Väter. Für Ambrosius ist Jesus der verus Ionas (in Ps. 43, 85, 2 [CSEL 64, 322]). Was J. widerfuhr, was er im Fischbauch betete u. durch seine Predigt erreichte, trifft mehr auf Jesus als auf ihn zu. Derselben Meinung sind neben Ambrosius auch andere Väter, zB. Hilarius, Theodoret v. Cyrus u. Verecundus (vgl. Duval, Livre 1, 217f. 428/31; 2, 552). Als J. im Schiff schlief (Jon. 1, 5) u. im Bauch des Fisches ruhte (ebd. 2, 1), hat er den Schlaf Jesu im Boot der Jünger (Mt. 8, 24) u. seine Grabesruhe vorweggenommen (Ambros. in Ps. 43, 85, 1 [aO.]). J.' Formulierung, daß Gott ihn de ventre inferni erhört habe, ist ein Verweis auf Jesu Passion: vides quia inferni ventrem dixit, non ceti (ebd. 43, 86, 1 [323]). Auch die Gegenüberstellungen bei Quodvultd. symb. 3, 6 (CCL 60, 358f) zeigen, daß die heilsgeschichtlichen Erfüllungen durch Jesus die typologischen Vorausbilder bei J. weit übertreffen. Die typologische Übertragung wird gern durch die allegorische Auslegung von Einzelzügen ergänzt. Ein Beispiel bietet Augustinus (ep. 102, 34 [CSEL 34, 573f]): ‚Wie J. aus dem Schiff in den Bauch des Fisches geriet, so stieg Christus vom Kreuzesholz ins Grab oder in die Todestiefe. Und wie jener für die vom Sturme bedrohten Schiffer starb, so Christus für die, welche auf den Wellen dieser Welt treiben. Und wie jener zuerst den Befehl erhielt, den Niniviten zu predigen, aber mit seiner Predigt nicht zu ihnen gelangte, bevor er nicht von dem Ungeheuer ausgespieen war, so sandte auch Christus Boten zu den Heiden, aber die Predigt drang nicht eher zu ihnen, als bis Christus auferstanden war‘ (Übers. O. Mitius). – Die typologische Auslegung beschränkt sich dagegen in aller Regel auf zwei Ereignisse: 1) wird die Seereise des schlafenden J. auf den schlafenden u. den Sturm stillenden Jesus bezogen, wobei in allegorischer Ausmalung das Schiff mit der Menschheit Jesu (Cyrill. Alex. in Jon. 2, 1 [1, 579f Pus.]), der Kirche oder der Synagoge, die Schiffsbesatzung mit den Menschen, den Aposteln, Moses u. den Schriftgelehrten oder Pilatus u. den Juden verglichen werden können (Petr. Chrys. serm. 37 [CCL 24, 211/5]; Hieron. in Jon. 1, 12 [SC 323, 208]; Hilar. Pict. in Mt. 16, 2 [SC 258, 48/50]; Zeno 1, 34, 7 [CCL 22, 87]; Chromat. serm. 54, 2 [CCL 9A, 469f]; Hesych. Hieros. in Jon. frg. 3 [634 Duval]; weitere Belege: Duval, Livre 2, 604/8). 2) wird dem Jesuswort Mt. 12, 40f entsprechend das Verweilen des J. im Fischbauch auf die Grabesruhe des Herrn bezogen. Die Vielzahl der Stellen (vgl. die Belege Biblia Patristica 1/6 zu Mt. 12, 29/41) kann aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß das J.-Beispiel als Beweis für die Auferstehung Christi von den frühen Testimoniensammlungen angefangen bis zu den bedeutenden Vätern des 4./5. Jh. in Taufkatechesen, Symbolumserklärungen oder Traktaten über die Auferstehung Jesu weiterhin nur eine geringe Rolle spielt. Das trifft zB. für Augustinus, Theodor v. Mops. oder Joh. Chrysostomus zu. Auch das ‚Auferstanden am dritten Tag gemäß der Schrift‘ aus 1 Cor. 15, 4 wird nur selten mit J. begründet (hier bildet Joh. Chrys. in 1 Cor. hom. 38, 3 [PG 61, 325] eine Ausnahme). Den Vätern scheint J. wegen seiner Sünde besser als Vorbild der Auferstehung des Fleisches allgemein als des Leibes Christi geeignet gewesen zu sein (vgl. schon Tertullian o. Sp. 680f; K. Schneider, Stud. zur Entfaltung der

frühchristl. Theologie der Auferstehung = Hereditas 14 [in Vorb.]). Problemlos ließ sich die christologische Auslegung einbeziehen, wenn sie der moralischen Anwendung diente, wie es in den Paulusakten geschieht (8, 3, 29/31 [Hennecke / Schneem.[5] 2, 233]): ‚So wißt ihr ja, daß J., des Amathios Sohn, ... von einem Walfisch verschlungen wurde, u. nach drei Tagen u. drei Nächten hat Gott das Gebet des J. aus der tiefsten Hölle erhört u. nichts von ihm wurde verdorben, weder ein Haar noch ein Augenlid. Um wieviel mehr wird er euch, ihr Kleingläubigen, die ihr an Christus geglaubt habt, auferwecken, wie er selbst auferstanden ist'.

c. Moralisch-anthropologische Auslegung. Eine schlichte moralische Anwendung zahlreicher Details der J.-Geschichte im Sinne einer Ermahnung zu Bußbereitschaft, Gehorsam gegenüber Gottes Aufträgen oder dem Verrichten von Notgebeten bot keinerlei Schwierigkeiten u. wird von den Vätern in breitem Umfang praktiziert. J.' Gebet im Bauch des Fisches hat ihn zum Vorbild christlichen Betens gemacht (Hilar. Pict. in Mt. 5, 1 [SC 254, 150]; Chromat. tract. in Mt. 27, 1, 5f [CCL 9A, 325f]; Hieron. c. Lucif. 15 [PL 23[2], 178B]). – Problematischer war eine Übertragung des J.-Schicksals auf das Schicksal des Menschen in dieser Welt, sei es in gnostischer Verallgemeinerung, in philosophisch-platonischer Abstrahierung oder in biblischer Konkretisierung durch den Vergleich des J. mit Adam. J., der im Schiff flieht, wird dann zum Sinnbild der Seele, die wegen ihres Ungehorsams in den Leib eingekerkert wurde (vgl. Duval, Livre 2, 465. 611). Viele Väter bemühen sich darum, diese gewiß von origenischen Vorstellungen beeinflußte Sicht von der Präexistenz der Seele von einer ontologischen in eine moralische Interpretation zu überführen (Method. sanguis. 5, 3f [GCS Method. 482f]; Hieron. c. Joh. Hieros. 7 [PL 23[2], 376B]; Maxim. Conf. quaest. ad Thal. 64 [PG 90, 696f]). Ähnliche Vorsicht erschien vielen Auslegern gegenüber der Deutung des Meeressturms als menschliche Leidenschaften oder des schlafenden J. als Bild der in den Schlaf der Sünde gefallenen Seele geboten. Nur im Rahmen einer strikt moralischen Deutung ließen sich falsche anthropologische Spekulationen vermeiden.

V. Kunst. a. Zur Frage jüdischer Vorbilder. Jüdische J.darstellungen vormittelalterlicher Zeit sind weder als Zyklen noch als Einzelbilder erhalten. Unbelegbar blieben die wiederholten Versuche, für mittelalterliche Midrasch-Hss. frühkaiserzeitliche Vorläufer zu erschließen, deren Texte oder sogar Miniaturen das Entstehen der frühchristl. J.bilder verursacht hätten oder bestimmte Details daraus erklären könnten (zB. R. Delbrueck, Probleme der Lipsanothek in Brescia [1952], bes. 21/4. 92f; C. O. Nordström, Some Jewish legends in byzantine art: Byzant 25/27 [1955/57] 487/508, bes. 501/8; E. Stommel, Zum Problem der frühchristl. J.darstellungen: JbAC 1 [1958] 112/5; Narkiss; weitere Lit.: Korol 139). Solcher nicht nachgewiesener Vorbilder bedarf es auch nicht (vgl. die ausführliche Erörterung ebd. 141f): zB. finden sich die Bezeichnung des rettenden Fisches (Jon. 2, 1. 11) als Ketos u. die der schattenspendenden Pflanze (Jon. 4, 6) als Kürbis bereits in der LXX, u. Details wie die Nacktheit des J. unter der Kürbislaube oder -staude sind durch die vorausgehenden Schiffsszenen zu erklären. Methodisch unbefriedigend ist es, wenn für die Annahme einer Entstehung der vier Versionen des Midrasch Jona (9./13. Jh.) im 1. Jh. nC. u. a. auch die Details der frühen bildlichen Darstellungen als Beleg angeführt werden (Narkiss 63f), die doch durch den Text erklärt werden sollen.

b. Jonasbilder im Grabbereich. 1. Entstehungszeit, Zyklusbildung. Darstellungen zur J.geschichte mit Meerwurf, Ausspeiung u. Ruhe unter der Kürbislaube erscheinen seit dem 3. Jh. in der Grabmalerei (röm. Katakomben: A. Nestori, Repertorio topografico delle pitture delle catacombe Romane [Città del Vat. 1975] 199, Index s. v. Giona; Grabmalerei des 3. Jh. mit J.ruhe in Alexandria, Griech.-Röm. Museum: Wietheger-Fluck 512f mit Lit.; Grabmalerei des 5. Jh. mit J.szenen in der sog. Exodus-Kapelle in el-Bagawat: H. Stern, Les peintures du mausolée ‚de l'exode' à el-Bagaouat: CahArch 11 [1960] 93/119); seit dem letzten Drittel des 3. Jh. sind sie auch in der röm. Sarkophagskulptur zu finden. Die Vermutung, Celsus spiele bereits um 170/80 mit der bei Origenes (c. Cels. 7, 53 [GCS Orig. 2, 203, 29]) überlieferten Formulierung Ἰωνᾶς ἐπὶ τῇ κολοκύντῃ auf bildliche Darstellungen an (Dassmann 69; Duval, Livre 1, 19; W. Wischmeyer, Das Beispiel J.: ZKG 92 [1981] 161/79, bes. 171f), findet bisher durch erhaltene Bilddenkmäler keine

Stütze. Nicht ausreichend belegt ist die Annahme, in Jaffa, wo J. auf das Schiff stieg (Jon. 1, 3), habe es eine vielszenige J.darstellung gegeben, die der Grabkunst des 3. Jh. vorausging (W. Wischmeyer, Zur Entstehung u. Bedeutung des J.bildes: Actes du 10e Congr. Intern. d'arch. chrét. 2 [Città del Vat. 1984] 707/19, bes. 715f). Bis ins frühe 4. Jh. bildet J. in beiden Gattungen des Grabschmucks das beliebteste biblische Thema. Das Bild des unter der Kürbislaube ruhenden J. wurde nicht nur in der Sarkophagplastik des späten 3. Jh. oft besonders betont, sondern ist auch im Dreiszenenzyklus der frühen Katakombenmalerei bisweilen durch größere Darstellung oder Mittelstellung vom Meerwurf u. der Ausspeiung des Propheten abgehoben (Speigl; Engemann, Untersuchungen 70; ders., Themen 555). Auch unter einzeln dargestellten Szenen aus dem J.zyklus findet sich die J.ruhe weitaus am häufigsten (Speigl 7. 12), doch ist die Annahme, sie könne allein am Anfang gestanden haben u. später zum Zyklus erweitert worden sein (Stuiber 136/41), sicher unrichtig (De Bruyne 112/4; Ferrua 55; Speigl 15). Dem Zyklus mit drei Szenen wurde in der Katakombenmalerei gegen Ende des 3. Jh. (Dassmann 387; Speigl 6f) als viertes Bild die Darstellung des unter der verdorrten Laube trauernden J. (Jon. 4, 8f) zugefügt. – Auch auf Reliefplatten der östl. Sarkophag- bzw. Scheinsarkophagskulptur des 5. Jh. finden sich J.themen (N. Firatlı, La sculpture byzantine figurée au Musée Archéologique d'Istanbul [Paris 1990] 63. 69f nr. 106. 118; zur Verwendung solcher Platten vgl. J. G. Deckers / Ü. Serdaroğlu, Das Hypogäum beim Silivri-Kapı in Istanbul: JbAC 36 [1993] 140/63). Auf einem provinziellen Grab(?)-Relief in Konya wird J. trotz der Inschrift κῆτος κὲ Ἰωνᾶς von einem Fisch verschlungen (J. Dresken-Weiland, Ein frühchristl. J.-Relief in Konya: RömMitt 102 [1995] 405/12). – In anderen Kunstbereichen setzen erhaltene J.bilder erst im frühen 4. Jh. mit den drei Szenen des Mosaiks in der Südhalle von Aquileia ein (s. u. Sp. 695).

2. Verhältnis der Darstellungen zum atl. Buch Jonas. Extreme Äußerungen zur Frage der Abhängigkeit bildlicher Darstellungen vom atl. Text, wie die von E. Stommel, es sei ‚in höchstem Grade unwahrscheinlich, daß das biblische J.buch die Vorlage für die J.bilder der frühchristl. Kunst abgegeben habe' (Zum Problem der frühchristl. J.darstellungen: JbAC 1 [1958] 112), oder die Ansicht, Darstellungen der J.ruhe seien ‚sostanzialmente conforme al racconto biblico' (Ferrua 52), haben nur noch wissenschaftsgeschichtliche Bedeutung. Allerdings bleibt der Umstand bestehen, daß das Bild der J.ruhe in den Grabdarstellungen frühchristlicher Zeit nicht an dem Platz erscheint, an den es nach der atl. Erzählung gehört, nämlich nach der Predigt des Propheten in Ninive (Jon. 4, 6). Vielmehr ist die J.ruhe im Bildzyklus mit Meerwurf u. Ausspeiung verbunden u. oft auch in unmittelbaren Zusammenhang mit der Ausspeiung durch das Ketos gebracht (Jon. 2, 11), das den J. bisweilen (besonders auf Sarkophagen) unmittelbar unter die Kürbislaube speit. Doch wird in dieser Herstellung eines Zusammenhangs zwischen Meeres- u. Ruheszene heute meist nicht mehr ein Widerspruch zum atl. Text gesehen, sondern lediglich eine Umstellung, die durch eine unterschiedliche Aussageintention verursacht war (Duval, Livre 1, 21f; Sichtermann 243/5; Korol 136/8). Im Text des Buches J. sind alle Detailereignisse, auch das Märchenmotiv von Meerwurf, Aufenthalt im großen Fisch (LXX: κῆτος) u. Ausspeiung des J., auf die Bußpredigt in Ninive bezogen, die Gott vom Propheten fordert; das Verständnis des J. für Gottes Schonung Ninives soll die schattenspendende u. am nächsten Tag verdorrende Pflanze der Laube wecken. In der patristischen Literatur, die dem Aufkommen bildlicher Darstellungen vorausgeht oder zeitgleich damit ist, stehen ebenfalls die Gedanken von Buße, Sündenvergebung u. Rettung im Vordergrund (Dassmann 222/32; s. o. Sp. 678/81); die Erzählung von der Ruhe des J. unter der Kürbislaube findet dort kaum Beachtung (Dassmann 230f; Duval, Livre 1, 26f). Da die Predigt des Propheten in der frühchristl. Kunst nicht vorkommt u. Darstellungen der Stadt Ninive sehr selten (s. u. Sp. 695f) u. spät erscheinen, fand die Annahme, J.bilder bezögen sich auf die Bekehrung der Heiden, in der Forschung keine Zustimmung (Y. Congar, Souci du salut des païens et conscience missionnaire dans le christianisme postapostolique et préconstantinien: Kyriakon, Festschr. J. Quasten 1 [1970] 3/11; vgl. dagegen Duval, Livre 1, 22). Die spezielle Akzentuierung der frühen Darstellungen mit Hervorhebung der J.laube u.

deren Verbindung mit der Rettung durch das Ketos muß eine Anpassung der biblischen Erzählung an die Aussagen sein, die Christen im 3. Jh. mit Darstellungen am Grabe machen wollten (s. u. Sp. 694). Einerseits haben die frühchristl. Autoren fast ausschließlich Texte interpretiert u. keine Bilder, andererseits müssen Darstellungen, selbst wenn sie in Texten erzählte Ereignisse wiedergeben, dies keineswegs textgetreu tun oder in sich selbst schlüssig sein (vgl. hierzu Duval, Livre 1, 21). – Erst Rufinus brachte ridiculam cucurbitae ... quaestionem (Hieron. ep. 115, 3 [CSEL 55, 397]; J. L. Heller, Notes on the meaning of κολοκύντη: IllClassStud 10 [1985] 67/117), die nach Aug. ep. 71, 5; 82, 35 (CSEL 34, 2, 253. 386f) u. Hieron. ep. 112, 22 (55, 392f) ein reines Übersetzungsproblem war, mit bildlichen Darstellungen in Zusammenhang; er schlug spöttisch vor, an den Gräbern der Alten (scil. mit Darstellungen des J. unter der Kürbislaube: Duval, Livre 1, 26/8) entsprechende Hinweistafeln auf die hedera (*Efeu) des Hieronymus anzubringen (apol. adv. Hieron. 2, 39 [CCL 20, 114]; vgl. Ferrua 58; Korol 138_{572}).

3. Verhältnis der Darstellungen zur ntl. Jonastypologie (Mt. 12, 39f). Das von Jesus gegebene Zeichen des Propheten J. besteht in der typologischen Verknüpfung des Aufenthaltes des J. im Fischbauch mit dem Aufenthalt des Menschensohns im Grabe (s. o. Sp. 678). Die hier implizit gegebene Verbindung von Meerwurf des J. u. Grablegung Christi, von Ausspeiung des J. u. Auferstehung Christi ist in der typologischen Kunst des MA sehr häufig verbildlicht. Die Annahme, auch frühchristliche J.bilder seien in diesem Sinne zu interpretieren (zB. Narkiss 64), ist jedoch aus mehreren Gründen abzulehnen. a) Den atl. J.-Typoi sind keine ntl. Darstellungen Christi als Antitypoi beigegeben (vgl. S. Schrenk, Typos u. Antitypos in der frühchristl. Kunst = JbAC ErgBd. 21 [1995]); b) die Zusammenstellung von Meerwurf u. Ausspeiung des J. tritt in der frühchristl. Kunst ganz deutlich hinter dem Bild der Ruhe unter der Kürbislaube, hinter dem dreiszenigen Zyklus von Meerwurf, Ausspeiung u. Ruhe u. hinter der Kombination von Ausspeiung u. J.ruhe zurück (Speigl 10f); c) auch in der patristischen Literatur des 2. u. 3. Jh. ist eine entsprechende Interpretation nicht häufig (Dassmann 222/32; s. o. Sp. 680). Aus der im Grabbereich sehr sinnvoll scheinenden, aber im Kontext nicht verbildlichten Absicht, an die Auferstehung Christi zu erinnern, lassen sich die Eigentümlichkeiten der frühen Darstellungen also nicht erklären.

4. Verbindung von Jonasbildern mit bukolischen u. maritimen Bilddetails. In der röm. Katakombenmalerei, bes. aber auf den Sarkophagen des 3. Jh. sind J.darstellungen, vor allem das Bild der J.ruhe, so häufig mit Bildern des bereits in der paganen Grabkunst des 3. Jh. überaus beliebten Hirtenlebens verbunden oder völlig in sie integriert, daß an einer Parallelität der übertragenen Bedeutung im Sinne von Wunschvorstellungen der Ruhe in einem glücklichen Jenseits kaum zu zweifeln ist (Engemann, Untersuchungen 70/4; Speigl 12/4; Himmelmann 148/50; Sichtermann; J. Engemann, Art. Hirt: o. Bd. 15, 597/602 Abb. 4/6. 8). Die Verwendung eines biblischen Bildmotivs läßt deutlich erkennen, daß diese Wunschvorstellungen einer spezifisch christl. Erlösungshoffnung entsprechen (Speigl 13f; Engemann, Deutung 106/13). Wenn der gelöst unter der Kürbislaube ruhende J. so ähnlich liegt wie Endymion oder Dionysos (Stuiber 138 mit früherer Lit.; Stommel aO. 114f; Himmelmann 149; Sichtermann 245f), so zeigt dies nur, daß die christl. Bildwerke Teil der spätantiken Kunst sind, ebenso wie die auf Sarkophagen des späten 3. Jh. zu beobachtende Beigabe maritimer Bilddetails zum J.schiff (Meeresgottheit, Eroten, Windgötter, Fischer, Leuchtturm: Engemann, Untersuchungen 72f; Sichtermann 243/5). – Stuiber nahm an, daß ‚der ruhende J. den Toten repräsentiert, der an einem angenehmen Ort des Hades weilt', daß dieses Bild also nicht die Hoffnung auf ein endgültiges Jenseitsglück verbildlicht, sondern nur den Zustand des ‚refrigerium interim' (Stuiber 202). Doch ist inzwischen eine weite Verbreitung der Vorstellung vom ‚refrigerium interim' im frühen Christentum mit guten Gründen in Frage gestellt worden (De Bruyne; H. Finé, Die Terminologie der Jenseitsvorstellungen bei Tertullian [1958], bes. 180; I. Kajanto, The hereafter in ancient Christian epigraphy and poetry: Arctos 12 [1978] 27/53; Ch. Pietri, Art. Grabinschrift II: o. Bd. 12, 561f; E. Dassmann, Art. Jenseits: o. Bd. 17, 397/9; Engemann, Themen 553/6). Daher besteht kein Anlaß, das Bild der J.ruhe im Grabbereich nur in diesem eingeschränkten Sinne zu deuten.

c. Jonasbilder in weiteren Verwendungsbereichen. Der Versuchung, wegen der frühen u. überwältigend zahlreich erhaltenen J.darstellungen im Grabbereich auch für J.bilder in anderen Denkmälerbereichen eine auf das Jenseits bezogene Bedeutung zu vermuten, erliegen Autoren wissenschaftlicher Arbeiten heute nur noch selten, so daß sich eine Erörterung dieser These erübrigt (Engemann, Deutung 3f. 53f).

1. Kirchendekor. Die Beobachtung, daß der dreiszenige J.zyklus in der Südhalle von **Aquileia (2. Jahrzehnt des 4. Jh.) in das Mosaik einer Meereslandschaft nachträglich als Zeichen der Christianisierung des Baus u. seines Dekors eingesetzt wurde (W. N. Schumacher, Hirt u. ‚Guter Hirt' [1977] 253/67; J. Engemann, Art. Herrscherbild: o. Bd. 14, 1012; ders., Deutung 55/9; S. Ristow, Zur Problematik der spätröm. Reste auf dem Gelände der Domkirche zu Aquileia: JbAC 37 [1994] 97/109), ist in der Forschung noch nicht allgemein akzeptiert (S. Tavano, Art. Aquileia: RAC Suppl. 1, 547/9; ders., Aquileia e Grado [Trieste 1986] 152/71; C. Jäggi, Aspekte der städtebaulichen Entwicklung Aquileias in frühchristl. Zeit: JbAC 33 [1990] 158/96, bes. 173/5). – Eine weitere J.darstellung im Mosaikfußboden einer Kirche wurde in Beth Gubrin ausgegraben (G. Foerster, The story of Jonah on the mosaic pavement of a church at Beth Govrin [Israel]: Atti 9 Congr. Intern. Arch. Crist. 2 [Città del Vat. 1978] 289/94). Die Darstellung (5./6. Jh.) enthält in Einzelfeldern einen J.zyklus; in allen drei Szenen ist J. voll bekleidet (zur Wiedergabe des J. mit Bekleidung J. Dresken-Weiland, Reliefierte Tischplatten aus theodosianischer Zeit [Città del Vat. 1991] 160/2).

2. Alltagsleben. Der Beliebtheit von J.bildern im Grabbereich entspricht die häufige Darstellung von J.szenen auf Gegenständen des täglichen Lebens, von denen hier nur wenige Beispiele genannt werden können. Die Randreliefs mehrerer marmorner Tischplatten theodosianischer Zeit geben einen drei- oder vierszenigen J.zyklus wieder, in dem der Prophet teils nackt, teils bekleidet ist (Dresken-Weiland aO. 155/71). Hierbei ist das Vorkommen einer Andeutung der Stadt Ninive gesichert (ebd. 166 mit Aufzählung der Parallelen), die Darstellung einer Einschiffung des J. dagegen fraglich (ebd. 169/71). – Für eine Reihe von Marmorstatuetten unbekannter Herkunft (vermutlich des 3. Jh.), die sich in Cleveland befinden u. neben einem Guten Hirten J.szenen bieten, sind Aufstellungsort u. Verwendungszweck unbekannt (W. D. Wixom: Age of Spirituality, Ausst.-Kat. New York [1977/78] 406/11 nr. 264/8). J., der vom Ketos verschlungen u. ausgespieen wird, ist nackt; unter der Kürbislaube u. beim Gebet (?) ist er bekleidet. – Ein kleinasiat. Marmortischfuß in New York ist mit Meerwurf u. Ausspeiung des J. geschmückt (E. Dinkler: ebd. 411f nr. 369; Th. Stephanidou-Tiveriou, Ἕνα μικρασιατικὸ γλυπτὸ στὸ Ἐθνικὸ Μουσεῖο τῆς Ἀθήνας: ArchEphemeris 128 [1989] 39/66, bes. 64 nr. 40). – Zu J.darstellungen auf Trinkschalen mit Zwischenglasgolddekor s. Ch. R. Morey / G. Ferrari, The gold-glass collection of the Vatican Library (Città del Vat. 1959). – Runde u. rechteckige Tonschalen des 4./5. Jh. aus nordafrikanischen Werkstätten (African red slip ware) geben in ihren figürlichen Appliken u. a. auch J.szenen wieder (J. W. Salomonson, Spätröm. rote Tonware mit Reliefverzierung aus nordafrikanischen Werkstätten: BullAntBesch 44 [1969] 4/109; J. W. Hayes, Late Roman pottery [London 1972] 78/81 Form 53A; 83/90 Form 56, Motiv 11). – Von den erhaltenen frühchristl. Elfenbeinpyxiden ist nur eine mit J.szenen geschmückt (St. Petersburg, Ermitage: Volbach, Elfenbeinarbeiten^3 nr. 175). – Auch im Dekor koptischer Textilien finden sich J.darstellungen; Beispiele: Wietheger-Fluck. – Während für die bisher genannten Gegenstände dieses Abschnitts keine Bedeutung faßbar ist, die über den Wunsch nach schmückender Darstellung mit biblischen Motiven hinausginge, kann eine solche im folgenden Einzelfall belegt werden. Eine in Augsburg gefundene Gürtelschnalle aus Walknochen (südfranzösische Arbeit des 7. Jh.) ist mit dem Bild der Ausspeiung des J. u. einer Andeutung der Stadt Ninive geschmückt (J. Werner, Zu den Knochenschnallen u. den Reliquiarschnallen des 6. Jh.: ders. [Hrsg.], Die Ausgrabungen in St. Ulrich u. Afra in Augsburg 1961–1968 [1977] 275/351, bes. 275f). Aufgrund der Verwendungsparallelität zu Gürtelschnallen mit Reliquienkammer muß man annehmen, daß der Darstellung eine schutzbringend-übelabwehrende Bedeutung zugedacht war (ebd.; Engemann, Deutung 35/7). Dagegen scheint für eine Beinschnitzerei des 4. Jh. mit bekrönender Darstellung der Verschlingung des

J., die in Nordbulgarien gefunden wurde, die von G. Gomulka-Fuchs angenommene Verwendung als Amulett nicht nachzuweisen zu sein (Eine Beinschnitzerei mit J.darstellung aus dem Limeskastell Iatrus bei Krivina [Nordbulgarien]: ForschBer 22 [1982] 199/205).

F.-M. ABEL, Parallélisme exégétique entre S. Jérôme et S. Cyrille d'Alex.: Vivre et penser 1 (1941) 212/30. – J. ALLENBACH, La figure de J. aux trois premiers siècles 1/2, Diss. Strasbourg (1970); La figure de J. dans les textes préconstantiniens: La Bible et les Pères. Colloque de Strasbourg 1969 (Paris 1971) 97/112. – P. ANTIN, Jérôme sur J. = SC 43 (Paris 1956). – G. W. ASHBY, The hermeneutic approach to the OT of Theodoret of Cyrrhus with special reference to certain prophets: Papers read at the 13./14. (1970/71) meeting of Die Ou-Testamentiese Werkgemeenskap in Suid-Afrika (Pretoria 1975) 41/53; Theodoret of Cyrrhus as exegete of the OT (Grahamstown 1972). – G. BARDY, Art. Commentaires patristiques de la Bible: DictB Suppl. 12 (1934) 73/103. – W. J. BARNARD / P. VAN 'T RIET, Als een duif naar het land Assur. Het boek Jona verklaard vanuit Tenach en rabbijnse traditie tegen de achtergrond van de tijd (Kampen 1988). – E. BICKERMAN, Les deux erreurs du prophète J.: ders. (Hrsg.), Studies in Jewish and Christian histories 1 = ArbGeschAntJudUrchr 9, 1 (Leiden 1976) 33/72. – C. BONNER, The story of Jonah on an magical amulet: HarvTheolRev 41 (1948) 31/7. – G. H. COHN, Das Buch Jona im Lichte der biblischen Erzählkunst (Assen 1969). – A. CONDAMIN, Le texte de s. Grégoire de Naz. sur J.: RechScRel 12 (1922) 216/8. – E. DASSMANN, Sündenvergebung durch Taufe, Buße u. Martyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit u. Kunst = MünstBeitrTheol 36 (1973) 222/32. 385/97. – L. DE BRUYNE, Refrigerium interim: RivAC 34 (1958) 87/114. – G. DIETTRICH, Išô'dâdh's Stellung in der Auslegungsgeschichte des AT an seinen Commentaren zu Hosea, Joel, Jona, Sacharja 9/14 u. einigen angehängten Psalmen veranschaulicht = ZAW Beih. 6 (1902). – Y.-M. DUVAL, S. Augustin et le Commentaire sur J. de s. Jérôme: RevÉtAug 12 (1966) 9/40; S. Cyprien et le roi de Ninive dans l'In Ionam de Jérôme: Epektasis, Festschr. J. Daniélou (Paris 1972) 551/70; Art. J.: DictSpir 8 (1974) 1264/7; Le livre de J. dans la littérature chrétienne grecque et latine 1/2 (Paris 1973); Les sources grecques de l'exégèse de J. chez Zénon de Vérone: VigChr 20 (1966) 98/115. – J. ENGEMANN, Deutung u. Bedeutung frühchristlicher Bildwerke (1997); Biblische Themen im Bereich der frühchristl. Kunst: Stimuli, Festschr. E. Dassmann = JbAC ErgBd. 23 (1996) 543/56; Untersuchungen zur Sepulkralsymbolik der späteren röm. Kaiserzeit = ebd. 2 (1973). – A. FERRUA, Paralipomeni di Jona: RivAC 38 (1962) 7/69. – A. DE HALLEUX, À propos du sermon éphrémien sur J. et la pénitence des Ninivites: Lingua restituta orientalis, Festschr. J. Aßfalg = Ägypten u. AT 20 (1990) 155/60. – N. HIMMELMANN, Über Hirten-Genre in der antiken Kunst = AbhDüsseldorf 65 (1980). – J. JEREMIAS, Art. Ἰωνᾶς: ThWbNT 3 (1938) 410/3. – G. JOUSSARD, Le ‚signe de J.' dans le livre 3e de l'Aduersus haereses de s. Irénée: L'homme devant Dieu, Festschr. H. de Lubac 1 (Paris 1963) 235/46. – A. KERRIGAN, St. Cyril of Alex. interpreter of the OT = AnalBibl 2 (Roma 1952). – D. KOROL, Die frühchristl. Wandmalereien aus den Grabbauten in Cimitile / Nola = JbAC ErgBd. 13 (1987). – A. M. LA BONNARDIÈRE, Biblia Augustiniana. AT. Les douze petits prophètes (Paris 1963). – H. LECLERCQ, Art. J.: DACL 7, 2, 2572/631. – J. LICHT, Storytelling in the Bible (Jerusalem 1978). – J. MAGONET, Form and meaning. Studies in literary techniques in the book of Jonah (Bern 1976). – B. NARKISS, The sign of Jona: Gesta 18, 1 (1979) 63/76. – L. PIROT, L'œuvre exégétique de Théodore de Mops. (Rome 1913). – J. ROLDANUS, Usages variés de J. par les premiers pères: Figures de l'AT chez les pères = Cah. de Biblia Patristica 2 (Strasbourg 1989) 159/88. – N. SCHERMAN / M. ZLOTOWITZ, The twelve prophets. Jonah, a new translation with a commentary anthologized from talmudic and rabbinic sources (New York 1978). – H. SCHMIDT, J. Eine Untersuchung zur vergleichenden Religionsgeschichte (1907). – A. M. SCHWEMER, Studien zu den frühjüd. Prophetenlegenden ‚Vitae Prophetarum' 2. Die Viten der kleinen Propheten u. der Propheten aus den Geschichtsbüchern = TextStudAntJud 50 (1996). – H. SICHTERMANN, Der J.zyklus: Spätantike u. frühes Christentum, Ausst.-Kat. Frankfurt a. M. (1983/84) 241/8. – F. SIEGERT, Drei hellenist.-jüd. Predigten 1/2 = WissUntersNT 20. 61 (1980/92). – U. SIMON, Jona. Ein jüd. Komm. = StuttgBiblStud 157 (1994). – M. SIMONETTI, Note sul commento di Cirillo d'Aless. ai profeti minori: VetChr 14 (1977) 301/30; Note sull'esegesi veterotestamentaria di Teodoro di Mops.: ebd. 69/102. – A. SPECHT, Der exegetische Standpunkt des Theodor v. Mops. u. Theodoret v. Kyros in der Auslegung messianischer Weissagungen aus ihren Kommentaren zu den kleinen Propheten dargestellt (1871). – J. SPEIGL, Das Bildprogramm des J.motivs in den Malereien der röm. Katakomben: RömQS 73 (1970) 1/15. – U. STEFFEN, Die Jona-Geschichte. Ihre Auslegung u. Darstellung im Judentum, Christentum u. Islam (1994). – A. STRAUB, Die exegetische Methode des Hieronymus im Komm. zum Zwölfprophetenbuch (1978). – A. STUIBER,

Refrigerium interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand u. die frühchristl. Grabeskunst = Theophaneia 11 (1957). – G. Vanoni, Art. Jona: LThK³ 5 (1996) 985/7. – A. Vögtle, Der Spruch vom J.zeichen: Synoptische Studien, Festschr. A. Wickenhauser (1953) 230/77. – C. Wietheger-Fluck, J.darstellungen in Ägypten: Acts of the 5th Intern. Congr. of Coptic Studies 2 (Roma 1993) 509/23. – W. Wischmeyer, Der ‚Tod' des Jona: A. Franz (Hrsg.), Streit am Tisch des Wortes? (1997) 183/218.

Ernst Dassmann (B II/IV) / Josef Engemann (B V) / Karl Hoheisel (A. B I).

Ionische Inseln s. Kerkyra (mit Ionischen Inseln).

Jordan.

A. AT u. Judentum. I. Allgemeines. Der *Fluß J. (hebr. Yardēn, gewöhnlich mit Artikel) hat seine Quellbäche 500 m über dem Meeresspiegel am West- u. Südrand des Hermongebirges. Er durchfließt zunächst ein früher sumpfiges Schwemmland (mit dem 6 km langen, heute trockengelegten Chule-See; +2m), das durch eine ostwestl. Basaltbarre entstanden ist; der J. durchschneidet diese u. ergießt sich in den See v. Tiberias (See Gennesaret, Mare Galilaeae; etwa -200 m; Karten: o. Bd. 8, 797; *Iudaea). Nach haggadischer Meinung vermengt sich das J.wasser nicht mit dem Wasser dieses Sees (Gen. Rabbah 4, 5 zu Gen. 1, 6 [Wünsche, BR 1, 2, 16]). Vom Südufer des Sees bis zum Nordufer des Toten Meeres (Luftlinie 105 km; -390 m) verläuft das Flußbett mehr als 300 km lang in unzähligen, sich stets verändernden, im Mergelgelände ausgewaschenen Mäandern. Denn der Boden des J.grabens (des Ġōr, des paläst. Abschnitts des im Tertiär entstandenen syr. Grabens, der bis ins Gebiet der zentralafrikanischen Seen reicht) besteht aus Erosionsschlamm eines diluvialen Meeres, dessen ‚Reliktseen' der Tiberias-See u. das Tote Meer sind. Der Ġōr ist ohne Vegetation, bis auf einige Oasen auf beiden Seiten (die größte Jericho, daher ‚Palmenstadt': Iudc. 1, 16; 3, 13), genährt durch Bäche aus den Gebirgen, u. den tropischen Uferwald, die ‚Zierde des J.' (Jer. 12, 5; 29, 19; 50, 44; Sach. 11, 3). Ein sonst nicht genannter Ort Papyron im J.tal (nahe Jericho?) zeugt wohl von Papyrusanbau (Joseph. b. Iud. 1, 130; ant. Iud. 14, 33; A. Schlatter, Geschichte Israels³ [1925] 23. 393_{31}). Einem Kommentar aus talmudischer Zeit entnimmt man, daß die J.fische weniger geschätzt waren als die Seefische ('Abot R. Natan A 40 [127 Schechter; engl.: J. Goldin, The fathers according to R. Nathan (New Haven 1955) 166]). Wenn die bis zu 46 m hohen Mergelbänke einstürzten, entstanden Furten wie die bei der Stadt Adam u. ‚Jericho gegenüber' (Jos. 3, 16; vgl. ebd. 4, 1/9. 20/4). Vom Lehm erhält das J.wasser eine schmutzig gelbe Farbe, daher Naamans Widerwillen, sich darin reinwaschen zu sollen (2 Reg. 5, 12; s. u. Sp. 701f); blau (wie sonst das Meer) erscheint es nur den christl. Oracula Sibyllina (6, 5; A. Hermann, Art. Farbe: o. Bd. 7, 390; W. Beck, Art. γλαυκ(ός): LexFrühgriechEpos 2 [1982] 160).

II. Namensdeutung. Analoge Flußnamen wie Ἠριδανός (Hesiod. theog. 338; nach dem Scholion der Po), Ἰάρδανος in Elis (Il. 7, 136), ein gleichnamiger Fluß auf Kreta (Od. 3, 292) sowie der Ῥοδανός in Gallien lassen an eine altmediterrane Bezeichnung denken, die sich aus den Zeiten vor der indogermanischen bzw. semitischen Besiedelung erhalten hat (W. v. Soden, Zur Herkunft des Flußnamens J.: ZAW 57 [1939] 153f). Die Annahme eines Imperfekteinwortnamens analog zu Jarmuk u. Jabbok aus der aram. Wurzel RDY / RDA, ‚pflügen, fließen' (Knauf 381), scheint zweifelhaft. Obsolet ist die traditionelle Ableitung des hebr. Yardēn von yarād, ‚herabkommen, herunterfließen' (entspr. Rhein / Rhyn von ‚rinnen'; vgl. W. Gesenius, HebrAramHdWb⁴ 1 [1834] 809 u. ö.; E. König, HebrAramWbAT6/7 [1936] 161: ‚an Abstürzen [Stromschnellen] reich'; schon Philo leg. all. 2, 89: κατάβασις; als Kompositum

von YRD u. Dan bBekorot 55a: ‚J., weil er von Dan abwärts fließt'). – Etymologische Namensdeutungen entsprechend der traditionellen Silbenzerlegung (Belege: F. Wutz, Onomastica sacra = TU 41 [1914] 432) lauten: 1) descensio eorum (yārad, subst.: yĕrîdā, ‚Hinabsteigen, Herabfallen [des Regens]', metaph. ‚Erniedrigung' [vgl. J. Levy / L. Goldschmidt, Wb. über die Talmudim u. Midraschim 2 (1924) 264f]; -an = Suffix 3. pers. pl. fem., eigentlich = earum, was κατάβασις αὐτῶν [Orig. in Joh. comm. 6, 217 (GCS Orig. 4, 151)] nicht ausdrückt); 2) adprehensio eorum (ἐπικράτησις rādā, ‚mächtig werden', rĕdiyyā, ‚Herrschaft'; auch ἐπικράτησις οὐκ οὖσα ên, ‚nicht'); 3) videns iudicium (Hieron. nom. hebr.: CCL 72, 140; rā'āh, ‚sehen'; dîn, ‚Gericht, Urteil'; vgl. auch Wutz aO. 543. 644. 707. 1025). – Für Philo bedeutet J. ‚Abstieg; zum niederen, erdhaften u. vergänglichen Wesen gehören die lasterhaften u. leidenschaftlichen Handlungen' (leg. all. 2, 89). – Im AT bezeichnet yĕ'ôr (‚Fluß') nie den J., sondern den Nil, Nilarme bzw. Dan. 12, 5/7 den Tigris; es ist Lehnwort aus dem Ägyptischen (vgl. W. Westendorf, Kopt. HdWb. [1965] 51).

III. Der Durchzug durch den Jordan (Jos. 3/6). Die Überlieferungsverhältnisse von Jos. 3/6 sind kompliziert (ausführlich G. Kuhnert, Das Gilgalpassah, Diss. Mainz [1981]) u. enthalten Unstimmigkeiten: Der J. staut sich ‚sehr weit oberhalb der Durchzugsstelle (Jos. 3, 16), andererseits bringt erst das Berühren der Fluten durch die Priester mit der Bundeslade die Wasser zum Stehen (ebd. 3, 13. 15). Die zwölf dem J. entnommenen Steine werden entweder in Gilgal oder im J. selbst als Erinnerungszeichen aufgestellt (4, 8f. 20). Die alten Exegeten irritierte dies jedoch nicht. – K. Bieberstein, Josua - J. - Jericho. Arch., Gesch. u. Theologie der Landnahmeerzählungen Jos. 1/6 (Freiburg i. Ü. 1995). – Der Teilungs-Topos wird wiederholt: Unter Cuspius Fadus (44/ca. 46 nC.) lockte der selbsternannte Prophet bzw. Messiasprätendent Theudas eine Menge Volks an den J., den er mit einem Machtwort ‚zu bequemem Durchgang spalten' wollte, wurde aber vorher mit einem Teil seiner Anhänger gefangengenommen u. enthauptet (Joseph. ant. Iud. 20, 97; vgl. Act. 5, 36).

IV. Die Heilung des Naaman (2 Reg. 5, 1/14). Die Perikope illustriert das, hier siebenmalige, Bad im J. zu Heilzwecken (J. B. Bauer, Art. Fluß I: o. Bd. 8, 69f). Speziell halbsakrale, sich an den J. knüpfende Gedanken zeigen den Übergang von λούεσθαι zu dem später technisch werdenden Synonym βαπτίζεσθαι (A. Oepke, Art. λούω κτλ.: ThWbNT 4 [1942] 302, 35/7; *Elisa). Siebenmal ist nicht nur runde Zahl, sondern hat, wie bei den Babyloniern, eine beherrschende Stellung im Ritual der Entsühnungen u. Reinigungen (K. H. Rengstorf, Art. ἑπτά κτλ.: ThWbNT 2 [1935] 624, 40/5). Zu Textgeschichte u. Exegese N. Baumgart, Gott, Prophet u. Israel (1994); G. Hentschel, Die Heilung des Naamans durch das Wort des Gottesmannes (2 Kön 5): Künder des Wortes, Festschr. J. Schreiner (1982) 11/21; K. A. D. Smelik, Das Kapitel 2 Könige 5 als literarische Einheit: Dielheimer Bl. zum AT 9 (1975) 2/20; W. A. Smith, Naaman and Elisha: Religious Education 89 (1994) 205/20.

V. Jordanwasser. Weder das AT noch das Frühjudentum erkennen dem J.wasser eine besondere Dignität zu, da es als ‚Mischwasser' zur Herstellung des Entsühnungswassers (Parah 8, 10), für das Tauchbad eines vom Aussatz Geheilten u. für einen von Ausfluß Verunreinigten (Miqwa'ot 1, 8) ungeeignet, aber theoretisch für normale Tauchbäder geeignet ist, also auch für das Proselytentauchbad, sowenig wir davon erfahren (Rengstorf 610/3). Einzig R. Jehuda b. Elai soll im J. ein rituelles Bad (seinen Schülern als Anschauungsunterricht) genommen haben (ebd. 600 zu bBerakot 22a). – Job 40, 23 (40, 18 Vulg.) beschäftigt schon die rabbin. Exegese: ‚Was der J. in sechs Monaten (an Wasser) zusammenbringt, das trinkt er (Behemoth) mit einem Schluck' (vgl. Strack / Billerb. 4, 1160f; Lev. Rabbah 22, 10 [Wünsche, BR 5, 1, 152f]); anders das Hiobtargum aus Qumran 11Q 10 zSt.: ‚[Wenn] der J. sein Ufer [überspült], vertraut er darauf, daß Gott ihn empfängt' (K. Beyer, Die aram. Texte vom Toten Meer [1984] 296f).

B. Christentum. I. Neues Testament. Jesus läßt sich von *Johannes d. T. im J. taufen (Mc. 1, 9 par.). Der J. spielt jedoch in Jesu weiterer Tätigkeit keine nennenswerte Rolle. Auch die urchristl. Taufpraxis hat keine Beziehung zum J. Lukas' Apostelgeschichte nennt den J. nicht einmal im Zusammenhang mit Johannes d. T. Die ntl. Briefe u. die *Johannes-Apokalypse erwähnen weder die Johannestaufe, noch nennen sie den J. in Verbindung mit der christl. *Taufe. Die Zurückhaltung signalisiert offenbar die prinzipielle Lösung der

Taufe vom J., analog der Lösung des christl. Herrenmahls (*Kultmahl) vom jüd. *Pascha (vgl. Rengstorf 618f. 623).

II. Patristische Zeit. a. Namensdeutung. Bei Origenes (in Lc. comm. frg. 51 [SC 87, 499]) u. auch bei Ambrosius findet sich die o. Sp. 701 genannte Interpretation des Namens J. als ‚Abstieg': ad inferiora, in quibus integritas caritas humilitas vacillaverit (Ambr. fug. saec. 2, 12 [CSEL 32, 2, 172]); descendit qui deseruit virtutis consortium (Abr. 2, 6, 34 [ebd. 32, 1, 591]). Iordanis nomen descensionem significat, quam descendit dominus Iesus, qui a contagio delictorum uicinos Iordanis fluminis emundauit. hic fluuius exit de Aegypto et diuidit terram repromissionis. ergo qui turbatur, si boni consulit, ex Aegypto exit et sequitur uiam lucis (Job 4, 4, 14 [32, 2, 276]). Terra Aegypti corporalem substantiam significat, cuius plantaria sunt sensus et passiones corporis (Abr. 2, 6, 34 [32, 1, 591]). Schon bei den Naassenern ist das (von Ambrosius offenbar vorausgesetzte) Theologumenon bezeugt, daß Jesus den abwärts fließenden J., der die Söhne Israels hinderte, aus Ägypten auszuziehen (‚oder aus der unteren Vermischung, denn Ägypten ist der Leib nach ihnen' [den Naassenern]), anhielt u. aufwärts fließen ließ (Hippol. ref. 5, 7, 41); ähnlich Testim. Ver. (NHC IX, 3) 30, 19/31, 5; vgl. C. Colpe, Art. Gnosis II: o. Bd. 11, 561. – Die Christen zerlegen, vielleicht angeregt durch die Nennung der J.-Quelle Δάνος bei Joseph. ant. Iud. 1, 177 (Glosse?), den J.-Namen in Ἰόρ u. Δάνος: Etymol. magn. s. v. Ἰορδάνης (1358 Gaisford); Philostorg. h. e. 7, 3b (GCS Philostorg.[3] 80, 15/22); PsJoh. Chrys. Jord.: PG 61, 725; Suda s. v. Ἰορδάνης (2, 640 Adler); ebenso Hieron. onomast.: GCS Eus. 3, 1, 77; PsEucher. itin. 14 (CCL 175, 239). Hieron. in Mt. comm. 3, 16, 13 (ebd. 77, 139) lebt weiter Theod. itin. 2 (ebd. 175, 115); Adamn. itin. 2, 19, 3 (215); PsAnton. Plac. itin. 7 (132); s. I. Opelt, Art. Etymologie: o. Bd. 6, 842.

b. Exegese. 1. Themen des AT. Biblische Erwähnungen des J. erfahren in der altchristl. Exegese unterschiedliche Deutungen, zunehmend häufig tauftheologische. Nach Gen. 32, 10 hat Jakob mit dem Stab den J. durchschritten: ‚ein wunderbares Symbol in den Händen haltend, das Zeichen des Kreuzes' (Aphraat. demonstr. 4, 6 [PSyr 1, 1, 148, 15f]; vgl. Iustin. dial. 86, 2). – Das Beilwunder von 2 Reg. 6, 1/7 (K. Wessel, Art. Elisa: o. Bd. 4, 1169) wird typologisch gedeutet von Iustin. dial. 86, 6; Iren. haer. 5, 17, 4 (SC 153, 230/4; A. Orbe, Teología de S. Ireneo 2 [Madrid 1987] 168/94). Tert. adv. Iud. 13, 19 (CCL 2, 1388) läßt den J. negativ besetzt erscheinen: duritia huius saeculi mersa est in profundo erroris et a ligno Christi, id est passionis eius, in baptismo liberatur. Wie das Beil-Eisen hat Jesus in seiner Passio den Leib verlassen, in inferni profunda descendens, u. ist wiederauferstanden, tamquam ad manubrium suum spiritu redeunte (Aug. c. Faust. 12, 35 [CSEL 25, 362]). Das Menschengeschlecht hat sich im Stolz der Hand Gottes entschlagen et in fluvio luxuriae ... se submersit. ... Fluvius ... ille, ubi securis cecidit, significat praeterfluentem et fugitivam et in abyssum descendentem voluptatem vel luxuriam saeculi huius (Caes. Arel. serm. 130, 1 [CCL 103, 535f]). Für Didymos den Blinden symbolisiert hier der J. jedoch τὸ ἀθάνατον βάπτισμα (trin. 2, 14 [PG 39, 697C]). – Der Durchzug durch den J. (Jos. 3/6, s. o. Sp. 701; *Josua) gilt seit Origenes typologisch als Vorbild der Taufe, während vor ihm allein der *Durchzug durch das Rote Meer als solches betrachtet wurde. Um aber im Itinerarium der Seele von Ägypten nach Kanaan nicht zwei Vorbilder für die Taufe zu haben, machte Origenes den Durchzug durch das Rote Meer zum Vorbild für den Eintritt in den *Katechumenat u. behielt den Durchzug durch den J. der typologischen Darstellung der Taufe vor (Orig. in Joh. comm. 6, 43/5 [SC 157, 299/309]; in Jos. hom. 1, 4; 4, 1 [GCS Orig. 7, 291. 308f]; J. Daniélou, Sacramentum futuri [Paris 1950] 233/45). Die Tradition hat beide Typen weiterhin angewendet. Die Teilung der Wasser (Jos. 3, 16) zeigt an, daß, in adventu arcae Dei, i. e. adventu corporeo, ein Teil der Menschen vom Lauf der Sünden u. des Todes ablassen wird, während ein anderer ins Meer, d. h. in die Verdammnis der Welt, abrinnt (Hilar. Pict. myst. 2, 7 [SC 19bis, 152]). Bei Isidor v. Sev. weist sie auf die Verschiedenheit unter den Getauften hin, von denen die einen bei der Süßigkeit der Gnade bleiben, die anderen sich wieder der Bitterkeit der Sünde zuwenden (in Jos. 2, 3 [PL 83, 372A]; aus Orig. in Jos. hom. 4, 2 [GCS Orig. 7, 310]). Ambrosius versteht die Teilung der Wasser nach Ps. 114 (113), 3 (‚der J. wich zurück'; J. conversus est retrorsum) wörtlich im Sinn des antiken Adynatons (Eurip. Med. 410 u. ö.; Otto, Sprichw. nr. 678; R. Häussler, Nachträge zu A. Otto

[1968] Reg.): reflexo amne in suum fontem vertit (hex. 2, 3, 11; 3, 2, 6 [CSEL 32, 1, 49. 62]; in Lc. 1, 37 [CCL 14, 25]; in Ps. 61, 32 [CSEL 64, 396]; myst. 9, 51 [ebd. 73, 111]). Bei PsJoh. Chrys. Jord.: PG 61, 725 findet sich: Weil der J. nicht in ein lebendes, sondern in das Tote Meer fließt, ist er Sinnbild des sterblichen Lebens. Gottes ganzer Heilsweg bestehe darin, daß das lebende Wasser nicht weiterhin in den Tod münde. Dreimal hat Gott den J. geteilt, daß er nicht mehr zum Toten Meer, sondern zurück zu den lebendigen Quellen fließe. Die zwölf Steine werden ihrer Zahl wegen auf die Apostel gedeutet (Greg. Nyss. in d. lum.: GregNyssOp 9, 233, 21/4; Prud. tituli 59f [CCL 126, 393]; Quodv. prom. 2, 27 [CCL 60, 96f]; nach valentinianischer Erklärung sowohl die Steine im Fluß als auch die jenseits davon: Iren. haer. 1, 18, 4 [SC 264, 282]). Sie sind memoriale usque in aeternum, nicht weil sie etwa bleiben, wenn Himmel u. Erde vergehen, sondern weil sie aeternum aliquid significant (Aug. loc. hept. 6, 4 [CCL 33, 313f]). Jos. 4, 4 bzw. 5f erscheint so in Zusammenstellungen über das Erinnerungszeichen (Hilar. Pict. in Ps. 118, 1, 7 [SC 344, 110, 9]; Cassiod. in Ps. 118, 4 [CCL 98, 1062]); der biblische Befund ist im Art. Erinnerung: o. Bd. 6, 43/54 ausgespart; vgl. H. Eising, Art. zāḵar: ThWbAT 2 [1977] 571/93; über zikkārôn ebd. 586/9). Nach Hilar. Pict. myst. 2, 6 (SC 19bis, 152) bedeuten die zwölf Steine die apostolica doctrina prolata ex lege. Sie sind das Fundament der Apostel (ebenso Hieron. ep. 108, 12 [CSEL 55, 321]; PsJoh. Chrys. Jord.: PG 61, 726). Laut Isidor v. Sev. wurden sie von den Israeliten zum Ort der zweiten *Beschneidung (in Gilgal) mitgenommen ad significandum nobis ut, dum lavacro consurgimus, apostolicae vitae exempla firmissima nobiscum gestare debeamus, quorum semper testimonia ad imitamenta virtutum contueamur (in Jos. 5 [PL 83, 373A]). – Der Zusammenhang des J. mit der christl. Taufe wird durch die Deutung des Bades Naamans (2 Reg. 5, 1/14; vgl. o. Sp. 701f) noch verstärkt (Iren. [?] frg. 35 [PG 7, 1248C; ClavisPG 1315 (21)]). Naaman … lotus implevit mysterium baptismi (Orig. in Lc. hom. 33, 5 [SC 87, 398]; vgl. Tert. adv. Marc. 4, 9, 7f [CCL 1, 559f]; Greg. Nyss. in d. lum.: GregNyssOp 9, 235, 5/14; Didym. Caec. trin. 2, 14 [PG 39, 700C]; Ambr. in Lc. 4, 49/52 [CCL 14, 123f]; sacram. 1, 5, 13/5 [CSEL 73, 21f]), τὸ τοῦ Ἰορδάνου μέγα μυστήριον, das er zunächst nicht verstand (Orig. in Joh. comm. 6, 244 [SC 157, 312]; magnum mysterium: Ambr. myst. 4, 19 [CSEL 73, 96]; weitere Belege Wessel aO. [o. Sp. 703] 1168/70). – Auch Job 40, 23 (40, 18 Vulg.) wird mit der Taufe in Verbindung gebracht: Laut Cyrill v. Jerus. besiegt Jesus durch seine Taufe den teuflischen *Drachen (catech. 3, 11 [PG 33, 441]; E. Dassmann, Art. Hiob: o. Bd. 15, 418). Julian der Arianer dagegen deutet: Die Flut des J. kann Behemoth (= Teufel) nicht schaden, weil einem Körperlosen Körper nicht schaden können (in Job 139 [PTS 14, 286f]). Jordanis alveum avido se aestimat ore sorbere … Jordanis autem fluenta quae sunt nisi baptismi sacramenta quae sua credidit inpugnatione devoranda? (Vit. Hilar. 26, 41/6 [SC 404, 152]). – Wenn Jer. 13, 4 Gott den Propheten nicht an den nahen J., sondern an den Euphrat schickte, dann, um zu zeigen, woher das Böse kommt: wo die Assyrer, d. h. die Dämonen, wohnen (Orig. in Jer. hom. 11, 5f [SC 232, 424/8]; PsJoh. Chrys. frg. in Jer. 13, 4 [PG 64, 885A]). – Sach. 11, 3 LXX: φρύαγμα τοῦ Ἰορδάνου (Vulg.: superbia Jordanis) ist vernichtet. Das sind nach Didymos dem Blinden die Häretiker (in Sach. 4, 44 [SC 85, 822]), nach Hieronymus ist es der Tempel in Jerusalem (in Sach. comm. 3, 11, 3 [CCL 76A, 850]).

2. Taufe Jesu. Sie wird im frühen Christentum als Epiphaniegeschehen begriffen u. dargestellt. Dies verdeutlichen im J. aufflammendes Feuer u. plötzlich eintretender Lichtglanz (Belege: E. Pax, Art. Epiphanie: o. Bd. 5, 878f; A. Orbe, Cristología Gnóstica [Madrid 1976] 518/32). Das Erschrecken der Natur bringt das Zurückweichen des verängstigten J. vor dem Weltenschöpfer Christus zum Ausdruck (Pax aO. 879f; Vigne 279/85). Zur Heiligung der Gewässer durch die J.taufe Jesu u. dessen Sieg über den *Drachen der Wasser s. Bauer aO. (o. Sp. 701) 71; R. Merkelbach: o. Bd. 4, 245.

3. Apokryphen, Legenden. Das Wasser des J. blieb stehen, als Adam zur Buße hineinstieg u. 40 Tage so aushielt: Vit. Adae 8. 17 (W. Meyer, Vita Adae et Evae [1878] 223. 226f; Rießler 669. 672). Das Ev. Philippi (81a [TU 143, 50]) führt an: ‚Jesus offenbarte [im Jo]rdan die Erfü[llung des] Himmel[rei]ches (vgl. J. Ménard, L'Évangile selon Philippe [Louvain 1967] 200f); s. hierzu auch die Valentinianische Erklärung zur Taufe (Expos. Valent. [NHC XI, 2] 40, 30/41, 38). Nach dem

'unbekannten Evangelium' (PEgerton 2 Z. 60/75 [Hennecke / Schneem.[5] 1, 85]) vollzog Jesus am J. ein Wunder, 'indem er, wie es scheint, Aussaat u. Fruchtreife unmittelbar aufeinander folgen läßt, wohl als Hinweis auf die Leben aus dem Tod schaffende Allmacht Gottes' (ebd. 83). – In einer Grotte nahe der J.furt, zu der die Straße von Jericho führt, hauste eine Löwin mit ihren Jungen, so daß niemand passieren konnte. Jesus ließ sich von den Löwen huldigen u. ging mit ihnen durch den J., dessen Wasser sich teilte (Ev. PsMt. 35f; vgl. Jos. 1, 16; 2 Reg. 2, 8. 14). – *Christophorus soll das Christuskind über den J. getragen haben (A. Hermann: o. Bd. 2, 1247; A. Jacoby, Art. Christophorusbuch, -gebet: Bächtold-St. 2, 72f). – In einem Kloster in der Nähe des J. soll der Mönch Gerasimos mit einem ihm treu ergebenen Löwen, 'J.' genannt, gelebt haben. Er soll Gerasimos' Tod nicht verwunden haben u. auf seinem Grab gestorben sein: Joh. Mosch. prat. 107 (PG 87, 3, 2965/9). – Vor dem Abbas Hagiodulos, der am J.ufer überlegte, was denn aus den erwählten Steinen, die Josua in den J. geworfen hatte (s. o. Sp. 701), geworden sei, teilten sich die Wasser, u. er sah die zwölf Steine, verehrte Gott u. ging von dannen (Joh. Mosch. prat. 11 [PG 87, 3, 2861A]).

c. Liturgie. 1. Die Taufe. Die Gleichung J. = Taufe wird schon vor Origenes in der alexandrinischen 'Katechetenschule' u. dann auch in der Gnosis (vgl. Hippol. ref. 5, 7, 41: 'die geistige Geburt ... der große J.') durchgeführt worden sein u. ist von da an bei den griech., syr. u. lat. kirchlichen Autoren gang u. gäbe (Belege: Dölger, ACh 2, 74/9): Baptizari ... debemus ... eodem gurgite quo salvator. Sed ut eodem fonte mergamur, non nobis orientalis petenda regio, non fluvius terrae Iudaicae; ubique enim nunc Christus, ubique Iordanes est (Maxim. Taurin. serm. 13, 2 [CCL 23, 51]). Aphraates bezeichnet den 'wahren J.' als 'die Taufe zur Vergebung der Sünden' (demonstr. 11, 11 [PSyr 1, 1, 501, 9f]; der analoge Sprachgebrauch bei den Mandäern ist trotzdem nicht von den christl. Syrern [einschließlich des Taufrituals] abgeleitet [so H. Lietzmann, Kl. Schriften 1 = TU 67 (1958) 131f]; dagegen u. a. K. Rudolph, Der Mandäismus in der neueren Gnosisforschung: Gnosis, Festschr. H. Jonas [1978] 261f; ders.: W. Foerster [Hrsg.], Die Gnosis[2] [Zürich 1995] 2, 181f; ebd. Reg. 463 s. v. J. zu den mandäischen Quellentexten.) Der Christ ist Iordane ablutus (Grabschrift vor 390: CLE nr. 1347B, 4), Iordane tinctus flumine (Prud. cath. 2, 64 [CCL 126, 2]), Iordane renatus (Paulin. Petricord. vit. Mart. 4, 253 [CSEL 16, 91]). 'Statt des J.flusses ... die preiswürdige Taufe' sagt Ephraem Syrus (hymn. Epiph. 9, 2 [CSCO 187/Syr. 83, 163]) u. 'wie Engel seid ihr ... herausgestiegen aus dem J.fluß' (nativ. sog. 6, 2 [ebd. 207]).

2. Das Taufbecken. Regional wird J. zum Namen der Taufstätte. Timotheus v. Alex. (381/85) spricht vom J., 'das ist das Wasser des Taufbeckens' (respons. 2, 8 [J. B. Pitra, Iuris eccles. Graec. hist. et monum. 1 (Roma 1864) 640]). Sophronius v. Jerus. bezeugt, daß in der 1. H. des 7. Jh. von den Alexandrinern jeder Taufbrunnen J. genannt wurde (mir. Cyr. et Joh. 39 [337 Fernández Marcos]; vgl. alex. Taufbuch im äth. Senodos: H. Duensing, Der äthiop. Text der Kirchenordnung des Hippolyt [1946] 91, 8 ['Gebet der hl. Wasser des J.']; 95, 8; 117, 10). Die Kopten übernahmen die Bezeichnung früh (E. A. W. Budge, Misc. Coptic texts in the dialect of Upper Egypt [London 1915] 470 bzw. 985) u. benutzen sie noch heute (O. H. E. KHS-Burmester, The baptismal rite of the Coptic Church: BullSocArchCopt 11 [1945] 55 mit Anm. 7). Üblich wurde sie gleichfalls in Syrien (Sever. Ant. hom. cathedr. 90f [PO 6, 131]) u. im Katholikat Seleukeia-Ktesiphon (R. H. Connolly [Hrsg.], Anonymi auctoris expositio officiorum ecclesiae = CSCO 76/Syr. 32 [Louvain 1915] 172 Reg. s. v.).

3. Die Festfeier. Das *Epiphanie-Fest am 6. I. entsteht unabhängig vom J. (Pax aO. [o. Sp. 706] 902/6; H. Brakmann, Art. Jahr: o. Bd. 16, 1111), wird freilich, besonders mit Ausbreitung des Dezemberweihnachtsfestes, zunehmend vom kultischen Gedächtnis der J.taufe Jesu geprägt, namentlich im Osten, wo mit der Feier genuin oder sekundär verbundene *Wasser-Riten derartige Aufmerksamkeit erlangen, daß der Tag schließlich 'festum aquae benedictionis et Dei epiphaniae' heißen kann (Vit. Ephr. Syr. iber. 25 [CSCO 172/Iber. 8, 68]). Im Land des J. feierte *Jerusalem noch aA. des 5. Jh. am 6. I. Christi Geburt, nicht seine oder der Christen Taufe u. auch keine gemeindliche Synaxis am J.fluß (O. Heiming, Die Entwicklung der Feier des 6. I. zu Jerusalem im 5. u. 6. Jh.: JbLiturgWiss 9 [1929] 144/8; A. Renoux, L'Épiphanie à Jerusalem au 4[e] et au 5[e] s. d'après le Lectionnaire arménien de Jérusalem: RevÉtArm NS 2 [1965] 343/59; die Epiphanie-

wasserweihe ist mithin schwerlich Jerusalemer Herkunft [so P. de Puniet: DACL 2, 1, 701 u. a.]). Bereits vor 385 nC. diente die mit dem Wirken des Täufers Jesu verknüpfte Quelle im Johannesgarten von Αἰνών-Aenon (bei Skythopolis, in der Nähe des J.; Joh. 3, 22f; Epiph. mens. 72 [75 Dean]) das Jahr hindurch religiösen Waschungen u. an Ostern der benachbarten Dorfgemeinde Salim-Sedima als Taufwasser (Eger. peregr. 15, 1/5 [CCL 175, 55f]). Nicht nur am 6. I. erwartete man auch von Waschungen im J. an der Gedächtnisstätte der Taufe Christi bei der Furt des J.übergangs von Jos. 3, 16 (Hieron. ep. 108, 12, 5 [CSEL 55, 321]) körperliche Gesundung (bes. von *Aussatz) u. Vergebung von Schuld (Greg. Turon. glor. mart. 16. 87a [MG scr. rer. Mer. 1, 2, 499. 547]; PsSophron. Hieros. vit. Mariae Aegypt. 26 [PG 87, 3, 3716C]). Epiphaniewasser wurde schon in Antiochien zZt. des Joh. Chrysostomos geschöpft u. das Jahr über zu Trunk, Waschung u. Besprengung in den Häusern als *Heilmittel aufbewahrt (Joh. Chrys. hom. bapt. Chr. 2 [PG 49, 365f] vJ. 387). In der Folgezeit begeht der ganze Osten des Reiches, Alexandrien u. Ägypten noch eine Weile ausgenommen, das Fest mit einer Wasserweihe an natürlichen Gewässern, einem *Brunnen vor oder einem Gefäß in der Kirche (Joh. Diacrinom. h. e. epit. 547 [GCS Theod. Anagn. 155]; PsJosua Styl. chron. 32 [23 Wright]; Paul. Silent. descr. S. Soph. 594/604; Maruth. Tagrit. hom. in bened. aquae in festo Epiph. 37/9 [S. P. Brock: OrChr 66 (1982) 62 bzw. 69f]; Georg. Syc. vit. Theod. Syc. 16 [Subs. hag. 48, 14]; Jacob. Edess. de bened. aquae: CSCO 368/Syr. 162, 213; respons. ad Addai 35 [ebd. 241]). Weithin wird bei diesem Anlaß, in Originalsprache oder Übersetzung, das spätantike Gebetsformular Μέγας εἶ κύριε κτλ. benutzt, das an die Heiligung der Wasser bei der Taufe Jesu im J. erinnert u. für das Epiphaniewasser den ‚Segen des J.' erbittet (Text: S. Parenti / E. Velkovska, L'Eucologio Barberini gr. 336 [Roma 1995] 127/30; oriental. Fassungen verzeichnet u. übers. H. Scheidt, Die Taufwasserweihegebete [1935] 3. 12/31). Wie in Kpel erfolgte die Wasserweihe dann auch in Jerusalem vor den Toren der Kirche (Lectionar. Hieros. iber. 92/5 u. App. I 26/30 [CSCO 189/Iber. 10, 20f; 205/Iber. 14, 94/6]; vgl. H. Leeb, Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem [Wien 1970] 229/33). Beliebter bei einheimischen Frommen u. Pilgern wurde die Feier bei der vorstehend gen. Taufstelle am J. (PsAnton. Plac. itin. 11 [CCL 175, 135. 161]), die in palästinischen liturgischen Büchern als ‚Große Synaxis am J. in der Kirche des hl. Täufers Johannes' mit Begleitfeiern am J.ufer u. am Ufer des Tiberias-Sees auftritt (H. Goussen: Liturgie u. Kunst 4 [1923] 7f; G. Garitte, Le calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34 [Bruxelles 1958] 125f).

d. Pilgerwesen. J.tal u. anliegende biblisch bedeutsame Orte wurden von Pilgern über die Jhh. besucht, so vielleicht schon von dem Märtyrer Pionius (gest. 12. III. 250; Mart. Pion. 4, 18 [140, 28 Mus.]). Man nahm das J.wasser mit, um damit Schiffe vor dem Auslaufen zu segnen; man tauchte Leintücher u. andere Materien in den Fluß u. bewahrte sie für das eigene Begräbnis auf (PsAnton. Plac. itin. 11 [CCL 175, 135]). *Inkubation ist für die Eliasthermen am J. erwähnt (ebd. 7 [132]; Kötting 396f; M. Wacht: o. Bd. 18, 247). Die zwölf Steine aus dem J. werden in Gilgal gezeigt (Eus. onomast.: GCS Eus. 3, 1, 46, 18/20; eine Identifizierung der Kirche mit den 12 Steinen versucht A. M. Schneider, Das byz. Gilgal: ders., Reticulum = JbAC ErgBd. 25 [1997] 136/41). Christen kamen von nah u. fern, sich im J. zu waschen, taufen zu lassen u. das Epiphaniefest hier zu begehen: Eus. vit. Const. 4, 62 (GCS Eus. 1, 145f; vgl. F. J. Dölger, Die Taufe Konstantins u. ihre Probleme: ders. [Hrsg.], Konstantin d. Gr. u. seine Zeit [1913] 383f); onomast.: aO. 58, 18/20; Joh. Mosch. prat. 138. 176 (PG 87, 3, 3001B. 3045D; Kötting Reg. s. v.). – Innerhalb des Flußbettes wird von einigen Pilgern eine spezielle Gedächtnisstätte der Taufe Jesu genannt (s. o. Sp. 709): Erwähnt u. dargestellt wird ein hölzernes oder eisernes Kreuz auf einer Marmorsäule, ‚da, wo der Herr getauft wurde' (Theod. itin. 20 [CCL 175, 121]; vgl. u. a. Jacoby 92/6; Donner, Pilgerfahrt 216. 270. 385; E. Dinkler / E. Dinkler-v. Schubert, Art. Kreuz I: RealByzKunst 5 [1995] 155f). PsAnton. Plac. itin. 11 (CCL 175, 135) berichtet von einem eingezäunten Obelisken u. einer Treppenanlage. Betreffen die Aussagen zum Taufort allerdings nicht das Flußbett, sondern eines der beiden Ufer (die Entfernung vom Toten Meer gibt bereits Itin. Burdig. 598, 1f [ebd. 19] mit fünf Meilen an), werden die Pilgerberichte divergierend ausgewertet; das gilt ebenso für die Frage, wo die ersten Kirchen oder Klosteranlagen standen. Eine unter

Kaiser Anastasius (491/518) errichtete Johannes-Baptist-Kirche (Theod. itin. 20 [121]) lokalisieren die einen auf dem östl. J.ufer, im Wadi el-Charran (Donner, Pilgerfahrt 216_{81}. 385_{130}; O. Keel / M. Küchler, Orte u. Landschaften der Bibel 2 [Zürich 1982] 530 u. a.), andere auf dem westl. Ufer (M. Avi-Yonah, The Madaba mosaic map [Jerusalem 1954] 39). Ein Johanneskloster mit zwei Hospizen (PsAnton. Plac. itin. 12 [CCL 175, 136]) ist ebenfalls nicht sicher einer der beiden Seiten zuzuweisen. Auf der Madabakarte (s. u. Sp. 714) findet sich der Name Bethabara (Joh. 1, 28 varia lectio), der ursprünglich für das Ostufer überliefert wird (Orig. in Joh. comm. 6, 204/6 [SC 157, 285/7]), auf dem Westufer, in Verbindung mit der Wiedergabe eines Gebäudes u. der Beischrift ‚Bethabara das [Kloster?] des Hl. Johannes d. T.'. Auf der Ostseite ist ‚Ainon, wo jetzt Sapsaphas' verzeichnet, was an eine Nachricht bei Joh. Mosch. prat. 1 (PG 87, 3, 2854B) erinnert: Ein Mönch gründet auf dem östl. J.ufer zZt. des Jerusalemer Patriarchen Elias (494/518) ein Kloster u. nennt die Stelle ‚Sapsas'. Verschiedentlich wird vermutet, daß die islam. Eroberung zu einer Verlegung der östl. Kultstätte(n?) auf das Westufer führte. Obwohl die Stätten auf dem Ostufer in islamischer Zeit vernachlässigt wurden, blieben sie bis in die Kreuzfahrerzeit erhalten (Belege: Keel / Küchler aO. 527/31).

e. Zauber. Flußnamen werden als Amulette gebraucht (Bauer aO. [o. Sp. 701] 72). Auf einer Fluchtafel (CIL 3, 369; R. Wünsch, Antike Fluchtafeln [1912] 27/30) wird Z. 15/21 der spiritus tartaruchus gebannt: [ina]nte habias I[orda]nis fluvio quem trans[si]re non potuisti; [r]equesitus quare transire non potuisti dixisti: quia ibi ignis a ganea (= fovea; s. M. Leumann, Art. ganea: ThesLL 6, 2 [1925/34] 1689, 77/82) ignifera (nach Wünsch aO. 30 volksetymol. Umsetzung der γέεννα πυρός Mt. 5, 22; vgl. PGM IV 3069/73) corret; et ubiconqua semper tibi ignis [a ga]nea ignefera c[o]rrat. – Im Exorzismus wird der böse Geist verbannt (F. Pradel, Griech. u. südital. Gebete, Beschwörungen u. Rezepte des MA [1907] 22, 7f), nicht zufällig, denn jenseits des J. ist das Land, das in seiner Verwüstung Zeuge für den Zorn Gottes war, weil seine Bewohner Fremde unmenschlich töteten oder unter Verletzung des Gastrechts Männer muliebria pati cogebant (Mart. Pion. lat. 4 [190 Ruinart (1859)]; vgl. Gen. 13, 10/3; 18, 20f; 19, 4/11). – Zur Besprechung der Hämorrhagie (Blutsegen) dient sympathetisch der Stillstand des J. bei der Taufe Jesu (J.segen): Commode (= quomodo, nicht ‚sogleich') restans flumen Jordane, sic reste[t] vena [i]st[a] (Vatikan. Hs. ca. 900: K. Müllenhoff / W. Scherer, Denkmäler deutscher Poesie u. Prosa aus dem 8./12. Jh.[3] 2 [1892] 275; F. Ohrt, Art. J.segen: Bächtold-St. 4, 767). Eine analoge griech. Besprechung bei Pradel aO. 13, 3/8 (vgl. weiter F. Ohrt, Zu den J.segen: Zs. f. Volkskunde NF 1 [1930] 269/74; G. Keil, Art. J.segen: LexMA 5 [1991] 627 [Lit.]).

f. Dichtung. Die Taufszene am J. u. dessen Stillstand, Rückwendung, Heiligung kommt sowohl bei Sedulius (carm. pasch. 2, 159/65 [CSEL 10, 55]) als auch in den liturgischen Hymnen zur Darstellung: Ambr. hymn. 8, 5/8 (65f Walpole = hymn. 7, 5/8 bei J.-L. Charlet: J. Fontaine [Hrsg.], Ambroise de Milan. Hymnes [Paris 1992] 345); hymn. 91, 19/24 (315f Walpole); in dem von P. Maas edierten frühbyz. Abendhymnus 5, 12f (KlT 52/3[2] [1931] 7); in den beiden Epiphaniehymnen des Romanos (16, 3. 14; 17 prooem. [SC 110, 240, 5. 254, 9f. 270, 2]). In zwei dem Mitternachtsoffizium der Mönche zugehörigen Hymnen hat Jesus die J.fluten ‚um Mitternacht geheiligt' (1, 23/6; 3, 51/4 [C. A. Trypanis, Three new early Byzantine hymns: ByzZs 65 (1972) 335. 337]). In der Psychomachie des Prudentius (98/108 [CCL 126, 155]) wäscht Pudicitia das Schwert, mit dem sie Libido getötet hat, in den Wassern des J. (ebenso cath. 12, 178 [ebd. 71]; ham. 482 [133]; perist. 7, 69f [323]; tituli 57 [393]). – J.wasser tritt an die Stelle des Musenquells (*Kastalische Quelle) bei Juvencus, der den Hl. Geist anruft statt Apoll: sanctificus adsit mihi carminis auctor | Spiritus, et puro mentem riget amne canentis | dulcis Iordanis (prooem. 25/7 [CSEL 24, 2], womit Propert. 3, 3, 51f aufgenommen scheint: Calliope ... ora nostra rigavit aqua; vgl. A. Kambylis, Die Dichterweihe u. ihre Symbolik [1965] 177/83; zum Ganzen E. Curtius, Europ. Literatur u. lat. MA[3] [Bern 1961] 242). – Der sanctus J. (Mar. Victor. aleth. 3, 788 [CCL 128, 193]) wird den Dichtern u. Pilgern zum locus amoenus: Iuvenc. 3, 461 (CSEL 24, 98; vgl. Verg. Aen. 2, 782; R. Fichtner, Juvencus. Taufe u. Versuchung Jesu [1994] 19/22). Die Bezeichnung amoenus erscheint gleich zweimal bei Egeria (peregr. 15, 2 [CCL 175, 56]),

weiters bei Cypr. Gall. hept. 263 (CSEL 23, 166) u. Mar. Victor. aleth. 3, 395f (CCL 128, 180).

g. Kunst. In der frühchristl. Kunst kommt der J. in zwei verschiedenen Darstellungsweisen vor: 1) als Wasser, mit Wellenlinien angegeben, 2) als Personifikation. Die erstere Form ist im christl. Kontext die ältere; sie ist bereits im späten 3. Jh. zu fassen, in einer Szene der Taufe Jesu (Sarkophag in S. Maria Antiqua: RepertChristlAntSark nr. 747). J. personifiziert, im Typus des antiken lagernden Flußgottes, ist außerhalb des christl. Bereiches bisher nur von einem Relief des Titusbogens in Rom bekannt (Dinkler-v. Schubert 69. 76; M. Pfanner, Der Titusbogen [1983] 84. 90 Taf. 85, 4; zwischen 81 u. 96 nC.) u. läßt sich auf Denkmälern mit christl. Thematik erst seit dem späten 4. Jh. nachweisen, in Szenen der Entrückung des *Elias (zB. Stadttorsarkophag ‚Borghese': F. Baratte / C. Metzger, Sarcophages en pierre d'époque romaine et paléochrétienne. Musée du Louvre [Paris 1985] 312/6). Seit Mitte des 5. Jh. erscheint der J. auch in manchen Taufbildern als Personifikation (Dinkler-v. Schubert 89f). In all diesen Darstellungen ist die Anwesenheit des J. auf die jeweilige Textvorlage (AT- bzw. NT-Stellen) zurückzuführen. Der J. wurde jedoch auch in ‚theologischen Bildern' wiedergegeben, die nicht direkt auf alttestamentliche bzw. neutestamentliche Verse zurückgehen, etwa Szenen, die u. a. die überzeitliche Herrschaft Christi zum Thema haben u. in paradiesischem Ambiente angelegt sind: Darstellungen der traditio legis (Goldglas im Museo Sacro: C. R. Morey, The gold-glass collection of the Vatican Library [Città del Vat. 1959] Taf. 13 nr. 78), der maiestas domini (Thessaloniki, Apsismosaik H. David: A. Effenberger, Frühchristl. Kunst u. Kultur [1986] Farbabb. 7), der Einführung von Heiligen (Rom, Apsismosaik SS. Cosma e Damiano: R. Wisskirchen, Das Mosaikprogramm von S. Prassede in Rom = JbAC ErgBd. 17 [1990] Abb. 2 a.b) u. ö. Hierbei war der J. zur genaueren Identifizierung (da nicht unmittelbar aus dem Kontext erschließbar) offensichtlich meist inschriftlich bezeichnet. Wie diesen Darstellungen des J. eine symbolische Bedeutung zukommt (J. als die Welt umgebender, ins Paradies führender Fluß; zur Verbindung des J. mit Paradiesessymbolik s. Dinkler-v. Schubert 93f; J. Engemann, Art. Paradies II: LexMA 6 [1993] 1698f), so auch den Personifikationen, die den J. emotional am jeweiligen Geschehen beteiligt zeigen, was vor allem für Taufdarstellungen vom mittleren 5. Jh. an gilt (Betonung der Epiphanie; Denkmäler u. a. bei Dinkler-v. Schubert 90). – In topographischem Zusammenhang finden sich J.-Darstellungen zB. auf der Mosaikkarte in Madaba (M. Piccirillo, The mosaics of Jordan [Amman 1993] 81/95; *Iudaea) u. in der Christl. Topographie des Kosmas Indikopleustes (top. 5, 65 als Wasser illustriert [SC 159, 101]; 5, 140 [ebd. 203] als Personifikation).

B. Becking, Art. J.: K. van der Toorn u.a. (Hrsg.), Dict. of deities and demons in the Bible (Leiden 1995) 892/5. – E. Dinkler-v. Schubert, Art. Fluß II: o. Bd. 8, 74/100. – H. Donner, Einführung in die biblische Landes- u. Altertumskunde (1976); Pilgerfahrt ins Hl. Land. Die ältesten Berichte christl. Palästinapilger (4./7. Jh.) (1976). – A. M. Fausone, Die Taufe in der frühchristl. Sepulkralkunst = StudAntCrist 35 (Roma 1982) 54/7. – M. Görg, Art. Jarden: ThWbAT 3 (1982) 901/9. – K. Heuser, Art. J.: Kraus, RE 2, 70/2. – E. Hommel, Der Name u. die Sagen des J. in altkanaanäischer Zeit: JournSocOrientRes 11 (1927) 162/88. – A. R. Hulst, Der J. in den atl. Überlieferungen: Kaf-Hē. 1940/65, Festschr. Dutch OT Society = OTStudiën 14 (Leiden 1965) 162/88. – A. Jacoby, Ein bisher unbeachteter apokrypher Bericht über die Taufe Jesu nebst Beiträgen zur Geschichte der Didaskalie der zwölf Apostel u. Erläuterungen zu den Darstellungen der Taufe Jesu (1902). – R. Jensen, What are pagan river gods doing in scenes of Jesus's baptism?: Bible Review 9 (1993) 34/41. – E. A. Knauf, Art. J.: Neues Bibellex. 2 (1995) 381f. – L. Köhler, Lexikologisch-geographisches 1. Der J.: ZsDtPalästVer 62 (1939) 115/20. – B. Kötting, Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike u. das Pilgerwesen in der alten Kirche² = Forschungen zur Volkskunde 33/5 (1980) (Reg.). – C. Kopp, Die hl. Stätten der Evangelien² (1964). – P. Lundberg, La typologie baptismale dans l'ancienne Église = Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis 10 (Lund 1942). – K. H. Rengstorf, Art. ποταμός, ποταμοφόρητος, Ἰορδάνης: ThWbNT 6 (1959) 595/623 (Lit.). – G. Ristow, Zur Personifikation des J. in Taufdarstellungen der frühen christl. Kunst: Aus der byzantinist. Arbeit der DDR 2 (1957) 120/6; Die Taufe Christi im J., Diss. Berlin (1958); Die Taufe Christi (1965). – D. Vigne, Christ au Jourdain. Le baptême de Jésus dans la tradition judéo-chrétienne = ÉtBibl NS 16 (Paris 1992). – F. Vigouroux, Art. Jourdain: DictB 3, 2 (1912) 1704/49. – Th. A. Vismans,

Art. Jordaan: Liturgisch Woordenboek 1 (1958) 1182/5. – R. VOLLKOMMER, Art. Jordanes: LexIconMythClass 8, 1 (1997) 658/61. – O. WASER, Vom Flußgott J. u. anderen Personifikationen: Festgabe A. Kaegi (1919) 191/217.

Johannes B. Bauer / B. II. g: Sabine Schrenk.

Joseph I (Patriarch).

A. AT u. zwischentestamentliche Literatur. I. Altes Testament. Die J.erzählung der Genesis (Gen. 37. 39/50) hat im AT selbst nur ganz vereinzelten Nachhall gefunden (Ruppert 239/60); ‚daran wird … deutlich, daß J. nicht zu der Reihe der drei Erzväter gehört. Er hat keine Verheißung von Gott empfangen u. hat darum für die weitere Geschichte keine direkte Bedeutung‘ (Westermann 288). – Im Pentateuch findet sich Ex. 13, 19 noch die Notiz, wonach Mose die Gebeine des J. beim Auszug aus Ägypten mitnimmt; der Segen des Mose für J. Dtn. 33, 13/7 ist im Vergleich mit den andern Jakobssöhnen bes. ausführlich gehalten. Das Ende der Reise der Gebeine des J. wird Jos. 24, 32 erzählt: Sie werden auf dem Acker bei Sichem, den Jakob einst gekauft hatte, beigesetzt (zu den späteren Texten, die darauf Bezug nehmen, J. Jeremias, Heiligengräber in Jesu Umwelt [1958] 31/6). – In Ps. 105 (104) wird die J.erzählung in v. 16/22 aufgenommen. Auffällig ist in diesem Zusammenhang, daß unter den Patriarchen allein J. ausführlicher gewürdigt wird: J. wird von Jahwe nach Ägypten ‚gesandt‘, um der späteren Hungersnot zu steuern. – Nach 1 Chron. 5, 1f ging das Erstgeburtsrecht (τὰ πρωτοτόκια) von Ruben auf die Söhne des J. über.

II. Zwischentestamentliche Literatur. a. Erzählende Literatur. Im Jubiläenbuch wird der J.erzählung breiter Raum zugemessen (Jub. 39f. 42/6). Hervorgehoben ist die wohltätige Regierung des J. in Ägypten: ‚Und befriedet war das Land Ägypten vor dem Pharao wegen J. Denn der Herr war mit ihm …, u. das Königreich Pharaos war in guter Ordnung‘ (ebd. 40, 9 [Übers.: K. Berger, Das Buch der Jubiläen = JüdSchrHRZ 2, 3 (1981) 520]). J. führt geradezu eine Heilszeit herauf, von der gesagt werden kann: ‚Und es gab keinen Satan, u. es gab überhaupt nichts Böses alle Tage des Lebens J.s, die er nach seinem Vater Jakob lebte‘ (Jub. 46, 2; ähnlich schon ebd. 40, 9; vgl. auch, in bezug auf Abraham, 23, 29). – Eine herausragende Stellung nimmt J. in der Abschiedsrede des Mattathias (1 Macc. 2, 49/68) ein: Er wird sogleich nach Abraham genannt. J. hielt das Gesetz (ἐντολή) u. wurde Herr (κύριος) über Ägypten (ebd. 2, 53; Einzelheiten: Ruppert 245f).

b. Weisheitliche Literatur. Im Buch des *Jesus Sirach wird J. als ‚der Größte der Geborenen‘ (Ruppert 243) gerühmt (Sir. 49, 17). Sap. 10, 13f wird er als ‚der Gerechte‘ apostrophiert; in keiner Lebenslage läßt die Weisheit ihn im Stich, ‚bis sie ihm das Szepter des Königreiches gebracht hatte‘ (Übers.: D. Georgi, Weisheit Salomos = JüdSchrHRZ

3, 4 [1980] 439). Zum Schluß verleiht die Weisheit dem J. ‚ewige Herrlichkeit‘.

c. Die Testamente der Zwölf Patriarchen. In ihnen finden sich mancherlei Zusätze zur kanonischen J.erzählung (zB. Test. XII Sim. 2; nach ebd. 8 werden die Gebeine des J. von den Ägyptern in den Gräbern der Könige bewacht [zu den einschlägigen Traditionen Wilcox, bes. 117/9]; Test. XII Zab. 2/4 berichtet von den Aktionen Sebulons für J. vor u. bei dem Verkauf nach Ägypten; Test. XII Gad 1f schildert den Haß des Gad gegen J.; besonders reiches Material bietet Test. XII Jos.). In mehreren der Testamente steht J. im Mittelpunkt der Paränese u. ist das ethische Vorbild par excellence (H. W. Hollander, J. as an ethical model in the Testaments of the Twelve Patriarchs [Leiden 1981] 13). So richtet sich die Paränese etwa im Test. XII Rub. aus gegebenem Anlaß (Gen. 35, 22; 49, 4) gegen die Hurerei: J. ist in dieser Hinsicht das strahlende Vorbild (Test. XII Rub. 4, 8). Hinsichtlich des Fehlens von Neid u. Eifersucht kann J. ebenfalls als Beispiel dienen, wie Test. XII Sim. 4 zeigt (vgl. auch Test. XII Zab. 8, 4). Im Test. XII Jos. selbst wird J. als ein Muster der Keuschheit dargestellt. Zu diesem Zweck wird die Episode mit der Frau des Potiphar ausführlich geschildert (ebd. 2/9). Doch mit Gebet u. Fasten widersteht J. allen Verführungskünsten (vgl. 9, 5/10, 1).

B. Pagane Autoren. Bei den heidn. Autoren hat J. offenbar keine so bedeutende Rolle gespielt wie Mose oder Abraham. Sieht man von dem von *Manetho (bei Joseph. c. Ap. 1, 238. 250 [Stern 1, 78/86 frg. 21]) erwähnten Ὀσάρσηφος ab, in dem manche unseren J. finden wollen (vgl. Stern 1, 85 [Lit.]; Feldman 398_{57}), so verbleiben vier Autoren, bei denen J. begegnet.

I. Apollonius Molon. Der einflußreiche Apollonius Molon (Stern 1, 148/56) erwähnt in seinem Werk De Iudaeis J. als zwölften Sohn des Abraham (sic) u. Großvater des Mose (bei Eus. praep. ev. 9, 19, 3 [Stern 1, 150 frg. 46]; vgl. den Komm. bei Stern 1, 151 u. Feldman 507_8).

II. Pompeius Trogus. Pompeius Trogus (Stern 1, 332/43) ist der einzige erhaltene pagane Autor, der ausführlicher auf die Gestalt des J. eingeht. Im 36. Buch seiner (in Form der *Epitome des M. Iunianus Iustinus erhaltenen) Historiae Philippicae bietet er einen Exkurs über die Juden, der auch die origo dieses Volkes behandelt (Iust. / Trog. 36, 2, 1/16 [Stern 1, 334/42 frg. 137]; zum Inhalt Feldman 397f); Iust. / Trog. 36, 2, 6/11 sind der J.erzählung gewidmet: Es handelt sich um insgesamt zehn (sic) Brüder (ebd. 36, 2, 4), deren jüngster (sic) J. ist (36, 2, 6); dessen excellens ingenium veranlaßt die andern, ihn an ausländische Kaufleute zu verkaufen (ebd.). Diese bringen ihn nach Ägypten, wo sich J. die Magie aneignet u. beim König beliebt macht (cum magicas ibi artes sollerti ingenio percepisset, brevi ipsi regi percarus fuit: 36, 2, 7). ‚J.'s proficiency in the art of magic, which he learned from Egyptian teachers, replaces divine inspiration as an explanation of his rise to power‘ (Stern 1, 340). Dies gelang dem J. deshalb, weil er in bezug auf die Vorzeichen sagacissimus war u. als erster die Wissenschaft der Traumdeutung entwickelte (somniorum primus intellegentiam condidit: Iust. / Trog. 36, 2, 8). So kann über ihn gesagt werden: nihil divini iuris humanique ei incognitum videbatur (ebd.). Die Dürrezeit prophezeit J. einige Jahre vor dem Ereignis, so daß die nötigen Vorkehrungen getroffen werden können (36, 2, 9). Die zusammenfassende Beurteilung lautet: tantaque experimenta eius fuerunt, ut non ab homine, sed a deo responsa dari viderentur (ebd. 10; 11 bietet den Übergang zum Exodusgeschehen, dessen entscheidende Figur Mose, der Sohn des J. [sic], ist). Stern interpretiert diese Aussage im Licht der auch bei den Kirchenvätern bezeugten Tradition, wonach J. unter dem Namen Serapis als Gott verehrt wurde (Stern 1, 340; vgl. u. Sp. 726f).

III. Chairemon. *Chairemon macht J. zu einem Zeitgenossen des Mose (Joseph. c. Ap. 1, 288/92 [P. W. van der Horst, Chaeremon (Leiden 1984) frg. 1; Stern 1, 419/21 frg. 178]). Gemeinsam führten die beiden die 250000 Kranken an, die König Amenophis aus Ägypten ausgewiesen hatte. J. wird als ‚heiliger Schreiber‘ (ἱερογραμματεύς) bezeichnet (c. Ap. 1, 290), dessen ägypt. Name Πετεσήφ laute (dazu Stern 1, 421; van der Horst aO. 50_8).

IV. Kelsos. Kelsos (*Celsus; R. Bader [Hrsg.], Der Ἀληθὴς λόγος des Kelsos [1940]) kommt im Zuge seiner Polemik gegen die Erzählungen aus der Genesis auch auf J. zu sprechen. Selbst wenn es zutreffen sollte, ‚daß Kelsos die Berichte aus der Gen. ohne Nennung der Namen in möglichst knapper Form zitiert hat, um durch das Abstreifen alles Individuellen die Handlungen an sich

als ἀτοπώτατα ... erscheinen zu lassen' (Bader aO. 115_1 zu Kap. 47), kann es doch keinen Zweifel geben, daß er im 'Ἀληθὴς λόγος (bei Orig. c. Cels. 4, 46f) Episoden der J.erzählung im Auge hat. Zunächst (ebd. 4, 46) spricht er von dem Bruder, der verkauft wurde. Inwiefern er das ‚in gehässiger u. wahrheitswidriger Weise' tut, wie Origenes in seiner Replik bemängelt, ist freilich nicht mehr zu erkennen. Sodann (4, 47) erwähnt Kelsos die Träume, die J. deutet, seine Befreiung aus dem Gefängnis, das Kommen der Brüder nach Ägypten u. die prächtige Bestattung des Jakob, die J. vornimmt. Die polemische Zielsetzung wird bei dem abschließenden Zitat deutlich, wo Kelsos sagt: ‚Von ihm (scil. J.) erhielt das glänzende u. göttliche Geschlecht der Juden, das zu großer Zahl angewachsen war in Ägypten, den Befehl, irgendwo außerhalb (scil. Ägyptens) als Beisassen zu wohnen u. das Vieh in einer unangesehenen Gegend zu weiden' (ebd. [Bader aO. 115f, 10/2]). So erscheint es nur als konsequent, wenn Kelsos die Auswanderung aus Ägypten im folgenden als eine Flucht darstellt (τὴν ... ἔξοδον ... φυγὴν ὠνόμασεν, sagt Origenes c. Cels. 4, 47; vgl. Bader aO. 116, 13). Von diesem Ziel der Argumentation her erklärt sich die Notwendigkeit der Erwähnung des J.

C. Jüdische Literatur. I. Hellenistische Literatur. a. Joseph u. Aseneth. Neuland erschließt der jüd.-hellenist. Bekehrungsroman ‚J. u. Aseneth'. Zwei Episoden der J.erzählung werden in dieser originalgriech. (Ch. Burchard, Untersuchungen zu J. u. Aseneth [1965] 91) Schrift herausgegriffen u. breit ausgemalt. Im ersten Teil des Romans (Kap. 1/21) wird die Vorgeschichte der in Gen. 41, 45. 50/2; 46, 20 lediglich erwähnten Ehe des J. mit Aseneth, der Tochter Potipheras, des Priesters von On, erzählt. Im Mittelpunkt steht hier die Bekehrung der heidn. Priestertochter Aseneth. J. selbst erscheint als ein übermenschliches Wesen, das nicht nur in der Gunst des Pharao, sondern auch in der Gunst des jüd. Gottes (häufig als θεὸς ὕψιστος [*Hypsistos] bezeichnet) steht: Prädikate wie ‚der Mächtige Gottes' (ὁ δυνατὸς τοῦ θεοῦ) u. ‚der Sohn Gottes' (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ) werden ihm beigelegt. Auch göttliche Attribute werden ihm zugeschrieben: J. sieht in das Verborgene u. weiß alles; nichts kann vor ihm geheimgehalten werden ‚wegen des gewaltigen Lichts, das in ihm war' (Jos. et As. 6, 6 [P. Batiffol, Le livre de la Prière d'Aseneth: ders., Studia patristica (Paris 1889/90) 46, 12/4]). Der zweite Teil des Romans (Kap. 22/9) hat überhaupt keinen Anhalt an der kanonischen J.erzählung: Der erstgeborene Sohn des Pharao verliebt sich in Aseneth. Er macht sich den Zwist der Jakobssöhne zunutze u. verbündet sich mit den Söhnen der Bilha u. der Silpa, um seinen Vater u. den J. zu töten mit dem Ziel, Aseneth in seine Gewalt zu bringen. Dank der tatkräftigen Unterstützung des Benjamin u. der Söhne der Lea scheitert dieser Plan jedoch, u. der Sohn des Pharao stirbt an einer tödlichen Wunde, die ihm Benjamin im Verlauf des Kampfes zugefügt hat. So kann J. das Diadem des Pharao empfangen u. 48 Jahre lang als König von Ägypten fungieren (ὁ δὲ Ἰωσὴφ ἐβασίλευσεν ἐν Αἰγύπτῳ μόνος ἔτη μη': Jos. et As. 29, 11 [Batiffol aO. 85, 13f]).

b. Autoren vor Philon. 1. Demetrios. Er befaßt sich im Rahmen von frg. 2 auch mit der J.erzählung (= Eus. praep. ev. 9, 21, 11/5 [Holladay 1, 62/75]). Gerade an dieser Passage wird deutlich, daß sein Werk dem Stil der 'Ἀπορίαι καὶ Λύσεις verpflichtet ist (vgl. N. Walter, Frg. jüdisch-hellenistischer Exegeten = JüdSchrHRZ 3, 2² [1980] 281); zwei Probleme werden diskutiert: Zunächst (Eus. praep. ev. 9, 21, 13) die Frage, warum J. in den neun Jahren, in denen er über Ägypten herrschte, ‚nicht nach seinem Vater geschickt' habe (Übers.: Walter aO. 287); sodann wird (Eus. praep. ev. 9, 21, 14) ‚aber auch die Schwierigkeit erörtert, warum wohl J. dem Benjamin beim Mahl (Gen. 43, 34) eine fünffache Portion habe geben (lassen), obwohl der doch soviel Fleisch gar nicht hätte verzehren können' (Übers.: Walter aO.).

2. Artapanos. Artapanos (Holladay 1, 189/243) bietet in frg. 2 (= Eus. praep. ev. 9, 23, 1/4 [Holladay 1, 204/9]) eine sehr freie Version der J.erzählung: J. sieht den Anschlag der Brüder voraus u. bittet die benachbarten Araber, ihn nach Ägypten zu transportieren (Eus. praep. ev. 9, 23, 1). Dort wird er mit dem König bekannt (die Episode im Haus des Potiphar u. der sich anschließende Gefängnisaufenthalt fehlen), der ihn sogleich zum Finanzminister (διοικητής) erhebt (ebd. 9, 23, 2). Anstelle von sieben fetten u. sieben mageren Jahren ist dann von der mangelhaften Abgrenzung der Grundstücke die Rede, ein Mangel, den J. zum ersten Mal behebt

(ebd.): Als erster führt er eine korrekte Aufteilung des fruchtbaren Landes durch. Zudem ist J. überhaupt der Erfinder der Maße, was ihm die Liebe der Ägypter einträgt (ebd. 3). ‚In this way, J. becomes the founder of Egypt's social and economic structure' (Niehoff 49). Zum Schluß erscheint J. als der Herrscher (δεσπότης) Ägyptens schlechthin (Eus. praep. ev. 9, 23, 4; nach N. Walter, Frg. jüdisch-hellenistischer Historiker = JüdSchrHRZ 1, 2^2 [1980] 128_{4c} gehört diese Aussage allerdings ‚nicht dem Artapanos').

3. Philon der Epiker. Auch bei Philon dem Epiker (Holladay 2, 205/99) findet sich ein Abschnitt über J. (frg. 3 = Eus. praep. ev. 9, 24, 1 [Holladay 2, 238f]). Er wird als ὀνείρων θεσπιστής charakterisiert, der das Szepter in Ägypten getragen habe (doch vgl. zu dieser schwer übersetzbaren Angabe ebd. Anm. 47 zSt.).

c. Philon. Er hat neben Mose (De vita Mosis in zwei Büchern) u. Abraham (De Abrahamo) auch J. eine eigene Schrift gewidmet (die in De Josepho 1 erwähnten ‚Lebensbeschreibungen' Isaaks u. Jakobs sind nicht erhalten): βίος πολιτικοῦ ὅπερ ἐστὶ περὶ Ἰωσήφ ist der überlieferte Titel. J. erscheint hier als πολιτικός (Philo Joseph. 1, 1). Die Ausbildung beginnt bei dem siebzehnjährigen J.: Er ist Hirte u. als solcher zum Hirten der Völker prädestiniert (ebd. 1, 2). Nach einleitenden Bemerkungen wird ebd. 2, 5/5, 27 Gen. 37 nacherzählt; Philo Joseph. 6, 28/7, 36 folgt die allegorische Interpretation: Der Name J. bedeutet auf griechisch κυρίου πρόσθεσις (‚Hinzufügung des Herrn': 6, 28); das bunte Kleid steht für die Wechselfälle des politischen Lebens (ποικίλον γὰρ πολιτεία καὶ πολύτροπον: 7, 32); der Verkauf symbolisiert den Politiker, der Diener zehntausender Herren ist (7, 35). Der nächste Abschnitt (8, 37/10, 53) bringt die Episode im Haus des Potiphar u. ihre allegorische Erklärung (11, 54/14, 79). Die Geschichte des J. stellt uns τόν τε ποιμενικὸν καὶ τὸν οἰκονομικὸν καὶ τὸν καρτερικὸν scil. χαρακτῆρα (11, 54) des Staatsmannes vor Augen. Der Hirte ist J. in seiner Jugendzeit (1, 2/4), der Haushalter bei Potiphar (8, 37/9), u. seine Standfestigkeit bzw. Selbstbeherrschung erweist er gegenüber der Frau des Potiphar (11, 55). J. steigt auf zum Stellvertreter des Königs (15, 80/21, 124); Philo Joseph. 22, 125/26, 156 bietet die allegorischen Interpretationen dazu: das Leben als Traum. Der Rest der Geschichte (d. h. Gen. 41, 46/47, 6) wird Philo Joseph. 27, 157/42, 257 ohne größere allegorische Interpretation geboten. – Diesem positiven Bild des J. steht eine ganze Reihe anderer Einschätzungen im allegorischen Kommentar Philons gegenüber (eine Übersicht über das einschlägige Material: Feldman 384/6). Besonders negativ ist die Einschätzung des J. De somniis 2: Er erscheint beinahe als Parodie eines Staatsmannes, ‚manifesting among other things vainglory, empty conceit, falsity, greed, debauchery, and inconstancy' (J. M. Bassler, Philo on J.: JournStudJud 16 [1985] 240). Goodenough hält die Spannungen für so stark, daß sich die Frage nahelege, ob beides auf ein u. denselben Autor zurückgeführt werden könne (E. R. Goodenough, The politics of Philo Judaeus [New Haven 1938] 43). Wie das Bild in De Josepho mit der kritischen Beurteilung des J. im allegorischen Kommentar zu vereinbaren ist, wird gegenwärtig kontrovers diskutiert (vgl. die bei Feldman 384_{12} genannten Arbeiten; Hilgert 7/13).

d. Josephus. Gemäß seiner schon ant. Jud. 1, 128 formulierten Konvention hat *Josephus den Namen des J. hellenisiert: Den griech. Lesern zuliebe spricht er durchgängig von Ἰώσηπος statt von Ἰωσήφ. Seine Version der J.erzählung (ant. Iud. 2, 9/200) ist mehrfach ausführlich untersucht worden (Feldman; Niehoff 84/110; H. Sprödowsky, Die Hellenisierung der Geschichte von J. in Ägypten bei Flavius Josephus [1937]). Bei der Schilderung des Verhältnisses zwischen J. u. seinen Brüdern (ant. Iud. 2, 9/34) hat Josephus eigene Erfahrungen mit führenden jüd. Persönlichkeiten beim Aufstand gegen die Römer in Galiläa verarbeitet (Niehoff 90/101). Daß auch die Begegnung mit Potiphars Frau (ant. Iud. 2, 41/59) u. seine Verheiratung mit Aseneth (ebd. 91) eigene Erlebnisse des Josephus widerspiegeln (D. Daube, Typology in Josephus: JournJewStud 31 [1980] 27f), erscheint wenig plausibel (Niehoff 101f). Für die Ägypter wird J. zum ‚Retter des Volkes (σωτὴρ τοῦ πλήθους: ant. Iud. 2, 94), weil er ihnen in der Not Nahrung gegeben hat. Aber J. tut mehr (ebd. 189/93): Es gelingt ihm, das an den König verpfändete Land für die Einwohner zurückzugewinnen, die als Entgelt nur eine Steuer zu zahlen haben. Durch diese Tat politischer Weisheit stärkt er der Ägypter Gesinnung (εὔνοια) für den König, während ihm selbst über den Tod hin-

aus die gute Gesinnung (εὐδαιμονία: 198) der Ägypter erhalten bleibt' (E. Bammel, Das Judentum als eine Religion Ägyptens: Religion im Erbe Ägyptens, Festschr. A. Böhlig [1988] 4f).

e. Das 4. Makkabäerbuch. In ihm dient die Episode mit der Frau des Potiphar als Exempel im Rahmen der philosophischen Argumentation: Der besonnene J. wird deshalb gepriesen, ‚weil er durch Denkkraft die Wollust unter Kontrolle bekam. Obwohl er als junger Mann in der Fülle seiner Kraft nach Geschlechtsverkehr verlangte, unterdrückte er doch durch die Urteilskraft die Wildheit der Leidenschaften' (4 Macc. 2, 2f; Übers.: H.-J. Klauck, 4. Makkabäerbuch = JüdSchrHRZ 3, 6 [1989] 695). So dient J. hier als Beispiel für die überragende Kraft des λογισμός.

f. Die ps-philonischen Antiquitates biblicae. Im ps-philonischen Liber antiquitatum biblicarum findet sich eine überaus knappe Version der J.erzählung (8, 9f). Auffallend ist die Aussage (ebd. 10): non malignatus est (scil. Ioseph) cum eis (scil. fratribus). Ob man daraus schließen soll, hier liege eine Reaktion ‚to an increasing criticism of the figure [of J.] regarding this aspect' (Niehoff 48) vor?

II. Qumran. Die Herausgeberin des Qumranfragments 4Q 372, 1 betont die Schwierigkeiten, die der Interpretation dieses Textes im Weg stehen; er besteht aus einer erzählenden Passage (Z. 1/15) u. dem Anfang eines längeren Gebets (Z. 16/32), das J. spricht. ‚I propose … that 4Q 372, 1 is not an exegetical reflection on Genesis, but rather a text in which the figure of J. stands for the northern tribes' (E. Schuller, 4Q 372, 1. A text about J.: RevQumrân 14 [1990] 368), wie dies zB. auch in manchen Psalmen des AT u. in prophetischen Texten wie Amos 5, 6 oder Sach. 10, 6/10 der Fall ist. Dafür spricht der Herausgeberin zufolge besonders die Erwähnung der Zerstörung Jerusalems (Z. 8). An dieser Einschätzung des Textes ändern auch die mittlerweile vorgeschlagenen neuen Lesungen in 4Q 372, 1 nichts (E. Qimron, Observations on the reading of ‚A text about J.' [4Q 372, 1]: RevQumrân 15 [1992] 603f).

III. Rabbinische Literatur. Eine Sammlung des rabbin. Materials zur J.erzählung bietet Rottzoll. Die Fülle des dort Gebotenen kann hier nur in Auswahl vorgestellt werden. Von Bedeutung ist für die Rabbinen der Segen um J.s willen (Gen. 39, 5), der an verschiedenen Stellen diskutiert wird (Rottzoll 454f). Auch hier gilt J. als ein ethisches Modell: Er ist vorbildlich hinsichtlich seiner Keuschheit (bGiṭṭin 57a; Rottzoll 453). Den Targumim zufolge hat J. nicht die Tochter eines heidn. Priesters (kohēn: Gen. 41, 45. 50), sondern eines Prinzen von On geheiratet (rabâ dě-Ôn, so Targ. Onq. zSt. [M. Aberbach / B. Grossfeld (Hrsg.), Targum Onkelos to Genesis (Denver 1982)]; vgl. auch das ebd. 241_{20} gebotene weitere rabbin. Material). Den silbernen Becher benutzt J. nicht zum Wahrsagen (nīḥēš), wie es im masoretischen Text heißt (Gen. 44, 5): Der Targum Onqelos ‚seeks to remove even the remotest suggestion of magic practices on the part of J. by rendering 'and he, moreover carefully, tests with it' (Zitat im Original Aramäisch), implying harmless tests or experiments designed … to discover whether people exposed to the temptation of theft would maintain their honesty' (Aberbach / Grossfeld aO. 257_3). Ausdrücklich wird dem J. in einem Zusatz zu Gen. 49, 24 bescheinigt, er habe das Gesetz befolgt (Aberbach / Grossfeld aO. 302 mit Anm. 54); dies ist der Grund für seinen Aufstieg (ebd.). Weil er die Gebote Gottes befolgt hat, zog seine Lade (d. h. sein Sarg) neben der Lade des Ewig-Lebenden (d. h. der Bundeslade) in der Wüste umher (jBerakot 4c; Rottzoll 469). Königliche Eigenschaften zeichnen ihn aus (bSoṭah 36b; Rottzoll 470f). J. überragt alle seine Brüder; daher war er ‚würdig, seinen Vater zu begraben' (Soṭah 1, 9; Übers.: Rottzoll 533). Doch finden sich auch kritische Stimmen (vgl. Niehoff 111/24): So wurde J. ‚schon zu seinen Lebzeiten 'Knochen' (ăṣāmôt) genannt (vgl. Gen. 50, 25)', weil ‚er nicht für die Ehrung seines Vaters eintrat', denn seine Brüder ‚sprachen zu Ihm: 'dein Knecht, unser Vater' (Gen. 44, 31), u. er sagte ihnen nichts dazu' (bSoṭah 13b; Übers.: Rottzoll 488f; vgl. bKetubbot 111a; Rottzoll 537).

D. NT u. christliche Literatur. I. Neues Testament. Im NT spielt die Gestalt des J. so gut wie keine Rolle. Namentlich genannt wird er lediglich an den folgenden Stellen: Joh. 4, 5; Act. 7, 9. 13. 14. 18; Hebr. 11, 21f u. Apc. 7, 8; sieht man von der *Joh.-Apokalypse ab (hier geht es um die φυλὴ Ἰωσήφ), so haben wir es mithin mit drei verschiedenen Texten zu tun.

a. Johannesevangelium. Joh. 4, 5 ist Teil der Exposition der Perikope von Jesus u. der

Samaritanerin. Jesus kommt nach Sychar ‚nahe bei dem Stück Land, welches Jakob seinem Sohn J. geschenkt hatte' (gemäß Gen. 48, 22; das Grab des J. aus Jos. 24, 32 wird jedoch nicht erwähnt; vgl. Jeremias aO. [o. Sp. 716] 31f u. H.-M. Schenke, Jakobsbrunnen - J.sgrab - Sychar: ZsDtPalästVer 84 [1968] 159/84). So interessant diese Notiz hinsichtlich der lokalen Traditionen des Joh.-Evangeliums ist, trägt sie doch in bezug auf die Gestalt des J. überhaupt nichts aus.

b. Apostelgeschichte. Die Erwähnungen des J. Act. 7 finden sich in der Rede des Stephanus: Nach einer ausführlichen Würdigung des Abraham (Act. 7, 2/8) u. der summarischen Erwähnung von *Isaak u. Jakob (v. 8) wendet sich der Autor derart eingehend dem J. zu (v. 9/18), daß man von einer Epitome der J.erzählung sprechen kann. Gerade auch dieser Abschnitt der Rede bietet keineswegs Geschichte sine ira et studio, sondern trägt deutlich polemischen Charakter: ‚Only J. is seen in a favorable light', aber ‚the author could hardly be more severe on J.'s brothers' (E. Richard, The polemical character of the J. episode in Acts 7: JournBiblLit 98 [1979] 259). Von einer Typologie J. - Jesus kann jedoch trotz des καὶ ἦν ὁ θεὸς μετ' αὐτοῦ in v. 9 (ähnlich Act. 10, 38 über Jesus) ersichtlich noch keine Rede sein (gegen Ruppert 251).

c. Hebräerbrief. In ihm begegnet J. in der ‚Wolke von Zeugen' in Kap. 11: Da v. 21 von den Söhnen des Jakob handelt, ist hier nur die Aussage v. 22 von Belang: J. ‚gedenkt' des Auszuges aus Ägypten u. trifft Anweisungen hinsichtlich seiner Gebeine. Die πίστις des J. dient hier ‚als Beschreibung u. Bezeichnung eines Glaubens ..., der die Gewißheit hinsichtlich des Noch-nicht-Sichtbaren in sich selbst trägt' (H.-F. Weiß, Der Brief an die Hebräer = MeyersKomm. 13 [1991] 601; vgl. im einzelnen Wilcox, der 126 meint, hier sei ‚not only ... Moses and the exodus but also ... the final liberation of Israel at the hand of the second Redeemer' anvisiert).

d. Sonstiges. Versuche, über diesen bzgl. des NT doch recht dürftigen Befund hinaus der Figur des J. eine größere Rolle im Rahmen des NT zuzusprechen, sind gescheitert. So hat man etwa gemeint, ‚Übereinstimmungen zwischen der Evangeliengeschichte u. den agadischen Einzelheiten der J.geschichte' zu finden (Murmelstein 51). Aber weder Mt. 26, 14f noch Joh. 19, 23f haben ursprünglich etwas mit der J.erzählung (Gen. 37, 28 bzw. 37, 3. 23) zu tun (vgl. die Komm. zu Mt. 26, 14f u. Joh. 19, 23f). Ähnlich verhält es sich mit dem Versuch von E. Stauffer, einen Zusammenhang zwischen ‚J.traditionen u. Petrusformeln' in den Reden der Apostelgeschichte herzustellen (Die Theologie des NT^4 [1948] 222f. 317/9).

II. Autoren des 2. u. 3. Jh. a. Barnabasbrief. Blieb das typologische Potential der J.erzählung im NT noch ungenutzt, so interpretiert bereits der Barnabasbrief (13, 4/6) den Segen des Jakob für die Söhne des J. (Gen. 48, 8/20) ‚als Weissagung auf die Erwählung der Kirche vor Israel' (J. Klevinghaus, Die theologische Stellung der Apost. Väter zur atl. Offenbarung [1948] 16). Zu diesem Zweck wird der Wortlaut der LXX in Gen. 48, 15. 19 καὶ εὐλόγησεν αὐτούς (‚u. er segnete sie' [scil. Manasse u. Ephraim]) in καὶ εὐλόγησεν αὐτόν (‚u. er segnete ihn' [scil. Ephraim = die Kirche]) geändert (Ep. Barn. 13, 5); dagegen ‚verschwindet' Manasse (scil. Israel) ‚aus dem Blickfeld' (Klevinghaus aO. 16_2; anders Tert. bapt. 8, 2, wo Gen. 48, 14 wegen der überkreuzten Hände auf Christus gedeutet wird).

b. Justin. Er zitiert in seinem ‚Dialog' (91, 1) den Segen des Mose über J. (Dtn. 33, 13/7); ihn interessiert jedoch nicht die Gestalt des J. selbst, sondern lediglich die am Schluß (v. 17) genannten κέρατα (‚Hörner'), welche er auf das Kreuz Christi hin interpretiert (dial. 91, 2). J. selbst begegnet sonst bei Justin noch als einer der Namen Christi (ebd. 126, 1).

c. Tertullian. Er berichtet von einer disputatio über die Frage, ob Christen staatliche Ämter übernehmen dürfen oder nicht (an servus dei alicuius dignitatis aut potestatis administrationem capiat: idol. 17, 2). Die von ihm kritisierten Gegner bejahen diese Frage offenbar unter der Voraussetzung, daß diese Christen sich dabei vom Götzendienst fernhalten nach dem Muster des J. u. des Daniel (ebd.). Tertullian jedoch lehnt diese Analogie entschieden ab mit der Begründung: non semper comparanda esse vetera et nova, rudia et polita, coepta et explicita, servilia et liberalia (ebd. 18, 4). Tert. nat. 2, 8, 10/5 bietet eine Rezension der J.erzählung mit dem Ziel, die Identität des J. mit Serapis nachzuweisen: nam Serapis iste quidem olim Ioseph ⟨dictus⟩ fuit, de genere sanctorum (ebd. 2, 8, 10; vgl. auch die 2, 8, 16/8 gebotenen Einzel-

heiten). J. gelangt sogleich in die Familie des Pharao u. nicht in die des Potiphar (2, 8, 11). Die Königin selbst will den J. verführen u. verleumdet ihn, als das fehlschlägt, beim König, der ihn ins Gefängnis wirft (ebd.). Nicht die Tochter eines heidn. Priesters heiratet J. später, sondern die Tochter des Pharao (2, 8, 18). Die Identifikation des J. mit Serapis rührt her von der Tätigkeit des J. als vom Pharao eingesetzter ‚Ernährungsminister'; hunc Serapidem ex suggestu quo caput eius ornatum, vocaverunt (2, 8, 16; vgl. auch die prägnante Formulierung bei PsMelito apol. syr. 5 [ed. I. C. Th. Otto, Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi 9 (1872) 426]: adoraverunt Aegyptii Ioseph Hebraeum, qui vocatus est Serapis, quia eos ornavit frumento annis famis; weiteres Material: Otto aO. 466_{154}; Feldman 398_{57}). Daneben bietet Tertullian auch eine typologische Interpretation der Figur des J.: J. erlitt die Verfolgung durch seine Brüder wie auch Christus durch seine jüd. Brüder (sicut et Christus a Iudaeis carnaliter fratribus: adv. Marc. 3, 18, 3; vgl. adv. Iud. 10, 6; bei Melito Sard. pasch. 59. 69 ist dieser Zusammenhang dahingehend präzisiert, daß J. u. Jesus jeweils verkauft werden); außerdem weist der Segen in Dtn. 33, 17 auf das Kreuz Christi voraus (Tert. adv. Marc. 3, 18, 3; vgl. adv. Iud. 10, 7; vgl. o. Sp. 726: Justin).

d. Hippolyt. Seine Schrift Über den Segen Jakobs bietet die erste breit angelegte christologische Interpretation der J.erzählung: J. ist der Gerechte, der in seinen Träumen die Geheimnisse Gottes schaut u. deswegen von den Brüdern zu Unrecht gehaßt wird (Hippol. ben. Jac. 120α [PO 27, 4f]). Er wird als ἑρμηνεὺς τῶν τοῦ πατρὸς ἀποκρύφων μυστηρίων bezeichnet (ebd. 121α [6]). Die Frage des Jakob, ob er denn samt der Mutter u. den Brüdern kommen solle, um J. anzubeten (Gen. 37, 10), wurde erfüllt (πληροῦται), ‚als die seligen Apostel zusammen mit Joseph u. Maria zum Ölberg kamen u. Christus anbeteten' (eine apokryphe Überlieferung?); genau elf Apostel (entsprechend der Zahl der Brüder des J.) waren es, denn *Judas war nicht bei ihnen (ben. Jac. 120β [PO 27, 4/7]). Mit Paulus zusammen waren es dann freilich dreizehn Apostel entsprechend der Zahl der Stämme Israels, die ebenfalls dreizehn beträgt, nachdem der Stamm J. in Manasse u. Ephraim zerfällt (ebd. 135β/136α [48/51]). Der Segen des Jakob für J. (Gen. 49, 22/6) wird Zug um Zug auf Christus gedeutet (Hippol. ben. Jac. 151α/5α [100/13]). Dieser Segen ist besonders reichhaltig (πλουσίως), weil er die in Christus künftig geschehenden Mysterien vorabbildet (ebd. 151β [100f]). So kann man geradezu sagen, daß nicht J. gesegnet wird, sondern derjenige, dessen Typos J. ist (ebd.).

e. Origenes. Er behandelt J. in seiner 15. u. 16. Homilie zur Genesis (GCS Orig. 6, 127/44); Textgrundlage ist Gen. 45, 25f bzw. 47, 20f. Die Interpretation konzentriert sich zunächst auf die Aussage ‚J. dein Sohn lebt': Ego haec non communiter dicta suscipio (in Gen. hom. 15, 2 [GCS Orig. 6, 128]). ‚Jacob saw in J. 'the true life, which is the true God, Christ'' (Argyle 199; in Gen. hom. 15, 3 [130]). ‚Und J. legt seine Hände auf deine Augen' (Gen. 46, 4) weist hin auf den ‚wahren J., unseren Herrn u. Heiland', der zum einen seine Hand auf die Augen Blinder gelegt hat, um sie zu heilen (in Gen. hom. 15, 7 [135]), zum andern etiam spiritales manus suas posuit super oculos legis, qui per corporalem intelligentiam Scribarum et Pharisaeorum fuerant excaecati, et reddidit iis visum, ut his, quibus aperit Dominus scripturas, spiritalis in lege visus et intellectus appareat (ebd.). Aber auch sonst erscheint J. als Typos Christi. So wird in den Homilien zu Lukas eine Parallele zwischen dem dreißigjährigen J. (Gen. 41, 46) u. dem dreißigjährigen Jesus (Lc. 3, 23) hergestellt: Die dreißig Jahre des J. zZt. seiner Erhöhung sind Typos der dreißig Jahre Jesu zu Beginn seines öffentlichen Wirkens (in Lc. hom. 28 [GCS Orig. 9, 161/6]; ebenso zu Mt. 26, 14/6 Orig. in Mt. comm. ser. 78 [ebd. 11, 2, 188, 5/7]). Dieser J., nämlich Christus, sammelt auch Getreide, aber das wahre Getreide, das er seinen Jüngern gibt, ist doch ‚evangelisches u. apostolisches Getreide' (in Lc. hom. 28 [ebd. 9, 166]). Die Frage Jakobs in Gen. 37, 10 wagt Origenes im Gegensatz zu Hippolyt nicht ohne weiteres auf die Anbetung Jesu durch seine Eltern zu beziehen, doch sei klar, daß jedenfalls nicht die Mutter J.s kommen könne, ihn anzubeten, da sie schon gestorben sei: Μήποτε οὖν δυνάμεθα τὴν Μαριὰμ καὶ τὸν Ἰωσὴφ εἰπεῖν προφητεύεσθαι προσκυνήσειν τῷ Χριστῷ; (adnot. in Gen. 37, 10 [PG 17, 16]). In anderen Schriften dient J. als exemplum. So sagt Origenes in De oratione, daß wir von der glänzenden Besonnenheit des J. (τὴν … λαμπρότητα τῆς τοῦ Ἰωσὴφ σωφροσύνης) nur deshalb Kennt-

nis haben, weil die Frau des Potiphar diese (nämlich die Besonnenheit) auf die Probe gestellt habe (or. 29, 18 [GCS Orig. 2, 392]). Der ἐγκράτεια καὶ σωφροσύνη des J. wird auch im Matthäuskommentar gedacht (in Mt. comm. 16, 27 [ebd. 10, 568]).

III. Die späteren Autoren. a. Joh. Chrysostomos. Er bietet in seinen Homilien zur Genesis eine ausführliche Darstellung der J.erzählung, zumeist jedoch ohne jegliche typologische Interpretation. Die Träume des Knaben J. etwa werden ausschließlich im Rahmen der Erzählebene behandelt (in Gen. hom. 61 [PG 54, 527f]). Die Aussage Jakobs in Gen. 37, 10, die nach Hippolyt u. Origenes erst in Jesus Christus erfüllt ist (s. o. Sp. 727f), erklärt Chrysostomos, bei Gen. 47, 31 angekommen, völlig anders: Sie ist schon im Rahmen der J.erzählung selbst erfüllt, weil es hier heißt: καὶ προσεκύνησεν Ἰσραὴλ ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ῥάβδου αὐτοῦ (v. 31b). Ausdrücklich sagt er, daß durch diese Proskynese der Traum erfüllt ist; dann erst wendet er ein, es könnte jemand die Proskynese der Mutter (Gen. 37, 10 ausdrücklich genannt) vermissen. Dieser Einwand wird mit dem Hinweis entkräftet, daß der Mann das Haupt der Frau sei u. überhaupt beide ein Fleisch: τῆς κεφαλῆς προσκυνησάσης δηλονότι καὶ τὸ σῶμα ἅπαν ταύτῃ εἵπετο (in Gen. hom. 66 [567f]). Der Besuch des J. bei seinen Brüdern allerdings ist als τύπος geschehen: Wie J. seine Brüder besucht, so auch unser Herr das Menschengeschlecht (ebd. 61 [528]). Aber die Juden verkannten ihn trotz seiner Wundertaten u. brachten ihn ans Kreuz; sie setzten ihre Pläne in die Tat um, was den Brüdern des J. nicht gelang: ἔδει δὲ τὸν τύπον ἔλαττον ἔχειν τῆς ἀληθείας, ἐπεὶ οὐκ ἂν εἴη ἐκεῖνα τύπος τῶν μετὰ ταῦτα ἐσομένων (61 [529]). All das ist geschehen als ein Abbild der wirklichen Dinge (ebd.). Dies gilt in gleicher Weise auch für den Verkauf des J., den *Juda ins Werk setzt (61 [530]). In allen Fährnissen erweist sich die Standhaftigkeit (ὑπομονή) des J., den Chrysostomos immer wieder als ‚staunenswert' (θαυμάσιος) bezeichnet (zB. 61 [531]). Die Affäre mit der Frau des Potiphar zeigt die Besonnenheit (σωφροσύνη) des J. (62 [538]). Der Gefängnisaufenthalt, der sich daran anschließt, illustriert das Dictum des Paulus Rom. 5, 3f. Das Verhalten des J. seinen Brüdern gegenüber erfüllt das Wort Jesu Mt. 5, 44 (in Gen. hom. 64 [558]). Zusammenfassend kann man sagen, daß Chrysostomos in seinen Homilien zur Genesis eine seelsorgerlich-paränetische Absicht verfolgt; diese macht eine typologische Auswertung der J.erzählung offenbar weithin entbehrlich: J. erscheint durchweg als ein Vorbild, dessen ὑπομονή u. σωφροσύνη es nachzueifern gilt, aber kaum einmal als ein Typos Christi. – In seiner Schrift De s. Droside martyre (PG 50, 683/94), in der Chrysostomos vom hohen Wert der Gebeine der Märtyrer spricht, verweist er darauf, daß von diesem nicht nur die Christen überzeugt sind, sondern schon die frühen Gerechten (οἱ πρὸ τῆς παρουσίας τοῦ Χριστοῦ γενόμενοι δίκαιοι), was man daran sehen kann, daß beim Auszug aus Ägypten die einen Gold, die anderen Silber mit sich führten, Mose aber nichts dergleichen: Er nämlich nahm die Gebeine des J. mit, einen unvergleichlichen Schatz (ebd. 689). Auch hier findet sich nicht die Spur einer typologischen Auslegung. Diese ist Chrysostomos in seinen übrigen Schriften jedoch nicht gänzlich fremd, er kann sogar geradezu sagen: J. war der Typos Christi (in Act. hom. 16 [PG 60, 127]). Doch aufs Ganze gesehen muß man feststellen, daß in bezug auf J. die typologische Interpretation bei Chrysostomos die Ausnahme darstellt.

b. Ambrosius. Er will die J.erzählung einerseits moraliter, andrerseits mystice interpretieren (vgl. Ioseph 10, 58 [CSEL 32, 2, 110]). Moraliter erscheint J. als speculum castitatis (ebd. 1, 2 [74]) u. perfectus vir (1, 3 [ebd.]). Zu diesem Zweck wird auch die Episode mit der Frau des Potiphar breit behandelt (5, 22/6. 28 [87/92]). Mystice werden schon die Träume des Knaben J. gedeutet; sie nämlich weisen auf die futura domini Iesu resurrectio hin (2, 7 [75]). Im Gefolge des Hippolyt (vgl. o. Sp. 727) wird Gen. 37, 10 gedeutet: quis est ille quem parentes et fratres adoraverunt super terram nisi Christus Iesus, quando eum Ioseph et mater cum discipulis adorabant? (Ambr. Ioseph 2, 8 [76]; man beachte die Differenz: Hatte Hippolyt von Joseph u. Maria gesprochen, so ersetzt Ambrosius ‚Maria' durch ‚mater'). In diesem Rahmen erscheint J. als Typos Christi, Benjamin, der jüngere Bruder, dagegen als Typos des Apostels Paulus (ebd. 8, 44f [103f]). Von den übrigen zehn Brüdern gilt Ambrosius zufolge: praefigurabantur in patriarchis quales essent (scil. Iudaei) futuri (9, 47 [106]). ‚Point by point Ambrose makes the story of

J. prefigure that of Jesus‘ (Argyle 200). Wie J. seine Brüder nicht findet, so suchte Jesus vergeblich nach dem Volk Gottes (Ambr. Ioseph 3, 10 [78]); wie *Juda den J. verkauft, so *Judas Jesus (ebd. 3, 14 [81f]); bzgl. der Heirat des J. sagt Ambrosius: quis autem est qui ex gentibus accepit uxorem nisi qui ecclesiam sibi ex nationibus congregavit? (7, 40 [101]). Dem Ernährer J. entspricht Jesus, der aperuit horrea sua et mysteriorum caelestium thensauros scientiae sapientiaeque patefecit absconditos, ut nulli alimenta deessent (7, 41 [ebd.]). Wie J. wendet Jesus seine Speise nicht einem kleinen Kreis zu, sondern allen, ut ab universis nationibus crederetur (ebd.). Die Geschichte Jesu entspricht der des J. bis hin zum Kreuzestod, den die Synagoge (d. h. die Frau des Potiphar) verschuldet: Considera nunc illum verum Hebraeum, illum non somnii, sed veritatis et praeclarae visionis interpretem, qui de illa divinitatis plenitudine ac libertate caelestis gratiae in hunc corporeum carcerem venerit, quem non potuit saeculi huius inlecebra mutare, non ulla corruptela mundanae voluptatis evertere, qui temptatus non decidit, adpetitus non adpetivit, postremo adulterina quadam synagogae manu veste corporis adprehensus carnem exuit, liber mortis ascendit (6, 31 [95]; bei anderen Autoren wird die Frau des Potiphar ebenfalls mit der Synagoge in Zusammenhang gebracht; vgl. die bei Dulaey 95f gesammelten Stellen). Auch in den anderen Schriften des Ambrosius begegnet J. häufig (vgl. Derpmann 87/93; eine Liste der Belege bei A. M. Piredda, La tipologia sacerdotale del patriarca Giuseppe in Ambrogio: Sandalion 10/11 [1987/88] 153_4); fehlen auch hier die typologischen Interpretationen nicht, so überwiegen doch bei weitem ‚jene Stellen, welche die J.gestalt als ‘exemplum’ in die Exegese einbezogen haben‘ (Derpmann 91).

c. Augustinus. Er bietet civ. D. 18, 4 eine kurze Zusammenfassung der J.erzählung, die vor allem eine genaue chronologische Abfolge herzustellen bemüht ist. Im übrigen hält auch Augustin daran fest, daß J. Christus präfiguriert (expressis verbis etwa quaest. hept. 1, 167 [CSEL 28, 2, 85]). Wie schon Hippolyt u. Ambrosius setzt Augustin die Frage des Jakob in Gen. 37, 10 in Beziehung zu Christus; im Unterschied zu seinen Vorgängern bemüht er jedoch nicht die Eltern Jesu samt den elf Aposteln, sondern bietet eine elegantere Lösung: In Christi ergo persona facile intellegi potest etiam de mortuis, heißt es doch Phil. 2, 9f, daß im Namen Jesu sich alle Knie beugen, die der Himmlischen, der Irdischen u. der Unterirdischen (quaest. hept. 1, 123 [65]; vgl. ebd. 158 u. ep. 199, 39). Die Aussage des J. in Gen. 45, 7 hat einen tieferen Sinn: Ad hoc enim occisus est Christus a Iudaeis et traditus gentibus tamquam Ioseph Aegyptiis a fratribus, ut et reliquiae Israhel salvae fierent (quaest. hept. 148 [76]). Der Segen des Mose über J. in Dtn. 33, 17 bezieht sich auf das Kreuz Christi (‚primogenitus tauri pulchritudo eius‘: quod non ita legendum est, tamquam dixerit: primogenitus tauri, sed, cum sit primogenitus, pulchritudo eius tauri est; propter crucis cornua de domino intellegitur figuratum: quaest. hept. 57 [CSEL 28, 2, 419]); s. o. Sp. 726f).

d. Romanos der Melode. Er hat dem J. zwei seiner Hymnen gewidmet (hymn. 5f [SC 99, 195/293]). Er rühmt J. als τὸν κρείττονα παντὸς ἐγκωμίου: ‚Wie soll ich in angemessener Weise einen vielbesungenen Mann preisen, der besser ist als jedes Enkomion?‘ (hymn. 6, 20, 1f [288]). Diese Größe kommt dem J. als einem besonders tugendhaften Mann zu. Der 6. Hymnus hat das Ziel, J. zu porträtieren, ‚whose victory over sin Christians of all times should remember, and therefore should imitate in their own struggle against sin and carnal pleasures‘ (J. H. Barkhuizen, Romanos’ encomium on J.: JbÖsterrByz 40 [1990] 102). Hier wird J. als γενναῖος ἀθλητής (hymn. 6, 18, 10 [286] u. ö.) dargestellt, dem die Σωφροσύνη selbst zur Hilfe kommt, damit er schließlich den Sieg davonträgt. Überhaupt wird beiden Kombattanten himmlische Hilfe zuteil: Auf der Seite der Frau des Potiphar wirken der Teufel (ebd. 6, 6 [268/71]; 6, 18, 9f [286]) sowie dämonische Mächte (6, 11, 14 [278]; 6, 19, 10 [288]), während auf der Seite des J. Engel eingreifen (6, 11, 13 [278]; 6, 19, 9 [288]). ‚Romanos has portrayed the ... figure of J. as the great and noble athlete par excellence, who is the proto-type of all Christian ‘athletes“ (Barkhuizen aO. 106). Wenn Romanos auf der anderen Seite von Christus als ὁ ἐν τῷ Ἰωσὴφ τύπος γενόμενος spricht (hymn. 5, 1, 7 [204]), so ändert das nichts daran, daß seine Zielsetzung eine paränetische ist: ‚Wohlan, ihr Brüder alle, laßt uns den hl. Eifer des besonnenen J. nachahmen‘ (ebd. 6 prooem. 1, 3/5 [260]). Er will den J. als exemplum darstel-

len; eine typologische Interpretation der Figur des J. findet sich bei ihm daher nicht.

e. Syrisches. Nur anhangsweise sollen hier zwei unter dem Namen des Ephraem Syrus tradierte Werke über J. genannt werden. Der griechisch überlieferte Sermo in pulcherrimum Ioseph (EphrSyrOp G 2, 21/41; ClavisPG 3938) besteht aus ,typologie chrétienne et midrash juif' (Poirier 109): Der erste Teil (2/8) bietet Poirier zufolge ,une typologie de J. qui est absolument classique'; den zweiten Teil (9/55) betrachtet er zur Gänze als ,une production juive' (Poirier 110. 120). – In syr. Sprache haben sich zwölf psephraemische Sermones (Näf 9: ,wahrscheinlich von Balai') über J. erhalten (ed. Th. J. Lamy, Sancti Ephraem Syri hymni et sermones 3 [Mecheln 1889] 251/640; 4 [ebd. 1902] 793/844; vgl. Näf 13/35), die die ausführlichste Rezension der J.erzählung bieten, die uns aus der Antike überkommen ist; man hat sie treffend als ,roman fleuve' bezeichnet (Poirier 121). Was den Umfang angeht, wird sie wohl erst von Thomas Manns opus magnum übertroffen.

E. Kunst. I. Jüdisch. a. Dura-Europos. In dem ausgemalten Kultraum der Synagoge von *Dura-Europos ist an zentraler Stelle der Jakobssegen im Beisein J.s dargestellt (Korol 110/4 Taf. 42; C. H. Kraeling, The synagogue² [New Haven 1979] 222 Abb. 58 Taf. 34. 74; K. Weitzmann / H. L. Kessler, The frescoes of the Dura synagogue and Christian art [Washington 1990] 21/4). Im Status des Vizekönigs von Ägypten trägt J. ein rotes Gewand über Hosen u. ein Schwert (Korol 113_{427}). Die aus paganen Bildformeln zusammengesetzten Darstellungen zur biblischen Geschichte (Strauß 124) gelten aufgrund der Bildauffassung, Darstellungsweise u. einiger Realien, wie zB. der sasanidischen Hoftracht J.s, als singuläres Phänomen (Dekkers 277f; J. Gutmann, The Dura Europos paintings and their influence on later Christian and Jewish art: Artibus et Historiae 17 [1988] 28); die Vorlagenfrage ist ungeklärt (ders., Synagogue 1331/4).

b. Zur Frage früher jüd. Buchillustration. Besonders nach Entdeckung der Malereien in Dura manifestierte sich die Hypothese früher jüd. Hss.-Illustrationen (ders., The illustrated Jewish manuscript in antiquity: Gesta 5 [1966] 39; G. Sed-Rajna, L'art juif [Paris 1995] 126f; Weitzmann, Frage 402; Zimmermann 979f). Da jedoch nur spätmittelalterliche bebilderte Haggadah-Hss. erhalten sind (Gutmann, Buchmalerei; P. Maser, Probleme der mittelalterl. Haggada-Illustration: Eikon u. Logos. Beiträge zur Erforschung byzantinischer Kulturtraditionen 1 [1981] 159/71; B. Narkiss, Hebrew illuminated manuscripts [Jerusalem 1969] 14; G. Sed-Rajna, Sur l'origine de quelques enluminures juives du moyen-âge: JournJewStud 36 [1985] 175), bleibt die Hypothese unbewiesen (Gutmann, Manuscript aO. 10; R. Stichel, Gab es eine Illustration der jüd. Hl. Schrift in der Antike?: Tesserae, Festschr. J. Engemann = JbAC ErgBd. 18 [1991] 105/11, bes. 110; Strauß 114/36). – Aufgrund einiger genrehafter, nicht unmittelbar aus dem Bibeltext erklärbarer Bildelemente in christlichen Hss., zB. in der ,Wiener Genesis' (s. u. Sp. 740f), wird eine ältere jüd. Bildtradition postuliert (M. D. Levin, Some Jewish sources for the Vienna Genesis: ArtBull 54 [1972] 241/4; Mazal 148; ders., Bild u. Text in der Wiener Genesis: JbÖsterrByz 32, 4 [1982] 176f; Pächt 252f; Schubert 6; G. Sed-Rajna, La Bible hébraïque [Fribourg 1987] 156; Weitzmann, Frage 407; ders., Illustration 96/120; ders., The study of Byzantine book illumination, past, present and future: ders. / W. C. Loerke / E. Kitzinger / H. Buchthal [Hrsg.], The place of book illumination in Byzantine art [Princeton 1975] 50/4). Diese Elemente lassen sich aber doch aus dem Genesistext u. der christl. Exegese (Gutmann, Synagogue 1334; Korol 104/9; Vikan, Manuscripts 461) wie auch aus der Bildtradition erklären (vgl. u. Sp. 734f; J. Gutmann, The Dura Europos synagogue paintings: L. I. Levine [Hrsg.], The synagogue in late antiquity [Philadelphia 1987] 67f). So ist zB. die Deutung des *Engels auf fol. 30 als des in jüdischen Erzählungen genannten Erzengels Gabriel (M. Friedman, More on the Vienna Genesis: Byzant 59 [1989] 73/7; Nordström 489; Schubert 7) nicht schlüssig, da dieser nicht mit J. kommuniziert. Dagegen weist der Gen. 37, 15 genannte Mann J. im Gespräch den Weg. Auch ist der Engel nie als Gabriel bezeichnet, sondern allenfalls, wie zB. auf den Textilien (s. u. Sp. 744), als ἄγγελος. Die einen dünnen Stab haltende geflügelte Jünglingsfigur steht in der Tradition der stratores (Th. Klauser, Art. Engel X: o. Bd. 5, 277. 296. 308). Zudem ist dieser legendäre Zug nicht nur in jüdischen, sondern auch in frühchristlichen Texten bekannt. Der auf rabbinische

Interpretation zurückgeführte vermeintliche Hund (Mazal 151; Schubert 7), der J. bei der Ankunft bei seinen Brüdern beschnuppert, ist als Schaf zu erkennen, gleichgestaltet den weidenden Herdentieren. Die der Verführungsszene auf pict. 31 folgenden Kompositionen (M. Friedman, On the sources of the Vienna Genesis: CahArch 37 [1989] 5/17), die sich mit Darstellungselementen eines Vita-humana-Zyklus (R. Amedick, Die Sarkophage mit Darstellungen aus dem Menschenleben 4. Vita privata [1991] 60/5 Taf. 55, 2f; 60, 1; 62, 1f. 7) oder ländlicher Idylle decken, bleiben ungeklärt (die Frau mit Spindel in der Landschaft findet sich in Mosaikfußböden, zB. in Tabarka in Tunesien [K. M. D. Dunbabin, The mosaics of Roman North Africa (Oxford 1976) Taf. 111]). Die Frau neben Jakob in der zweiten Traumerzählung (pict. 29) erklärt sich aus der Erwähnung der Mutter Gen. 37, 10, die nicht nur in der jüd. (Schubert 6f), sondern auch in der christl. Exegese viel diskutiert wurde (H. M. v. Erffa, Ikonologie der Genesis 2 [1995] 417. 430). Der auf jüdische Erzählungen zurückgeführte Besuch der Frau Potiphars bei J. im Gefängnis (Weitzmann, Frage 407f) ist auch im apokryphen Test. XII Jos. (8, 4; 9, 4) überliefert (Wessel 657; zur christl. Überarbeitung v. Erffa aO. 415). – Die erst aus dem 16. Jh. stammenden Bildzyklen zu PsEphraems J.-Sermo u. zum J.-Aseneth-Roman (zu den Texten s. o. Sp. 733. 719f; Korol 106) wurden auf spätantike jüd. Vorlagen zurückgeführt (J. u. O. Pächt, An unknown cycle of illustrations of the Life of J.: CahArch 7 [1954] 35/49), dann auch auf einen Archetyp des 11. Jh. (Vikan, Manuscripts 570).

II. Christlich. Eine isolierte, vom erzählerischen Kontext losgelöste Darstellung J.s ist selten (s. u. Sp. 740; vgl. das Büstenbildnis J.s im jugendlichen Typus unter den komprimierten Randminiaturen zur J.geschichte der in der 1. H. des 9. Jh. wohl in Palästina entstandenen Sacra Parallela; Sörries 145; K. Weitzmann, The miniatures of the Sacra Parallela, Parisinus graecus 923 [Princeton 1979]). Als Vorbild für eine ethisch einwandfreie Lebensweise erscheint J. vorwiegend in einem zyklisch-narrativen Kontext, in dem der Handlungsablauf seine Tugenden offenbart. Die wenigen vereinzelt auftretenden Szenen mit J. deuten aufgrund ihrer Darstellungsweise auf die Herkunft aus einem umfangreichen Zyklus hin (s. Sp. 737/46). Bildfolgen zu Gen. 37/50 sind in verschiedenen Gattungen der bildenden Künste anzutreffen. Die überlieferten atl. Zyklen werden vielfach auf nur wenige hypothetische Archetypen zurückgeführt (zB. Mazal 172; K. Weitzmann, Illustrations in roll and codex [Princeton 1970] 130/4; ders., Observations on the Cotton-Genesis fragments: Late classical and mediaeval studies, Festschr. A. M. Friend Jr. [Princeton 1955] 130f). Es ist jedoch die Existenz mehrerer, voneinander unabhängiger Bildredaktionen an verschiedenen Orten, zeitgleich oder zu verschiedenen Zeiten, in Erwägung zu ziehen (J.-G. Dekkers, Zum ‚Lot-Sarkophag' von S. Sebastiano in Rom: RömQS 70 [1975] 147f; Koenen 83. 87. 294; Korol 174_{12} mit Lit.), deren gemeinsamer Nenner allein in der Verwendung traditioneller, allgemein üblicher Gestaltungsprinzipien besteht (F. W. Deichmann, Zur Frage der Gesamtschau der frühchristl. u. frühbyz. Kunst: ByzZs 63 [1970] 45f; Korol 127f). – Die Übergabe des bunten Gewandes an den Lieblingssohn Jakobs, die erste Begebenheit von Gen. 37 u. Auslöser der Handlungsfolge, ist selten dargestellt (s. u. Sp. 741). Die meisten J.zyklen beginnen mit den Träumen J.s, einzeln oder kombiniert wiedergegeben. Aus frühchristlicher Zeit ist keine bildliche Darstellung von J.s Tod (Gen. 50, 26) erhalten. Dieser, die Überführung seiner Gebeine ins Land der Väter u. sein Begräbnis in Sichem (Ex. 13, 19; Jos. 24, 32) sind in den jüngeren Oktateuchillustrationen überliefert, für die bisher ein spätantiker Archetyp (Weitzmann, Illustration 102/4; ders. Frage 405f), nun aber auch eine rein mittelalterl. Redaktion angenommen werden (J. Lowden, The octateuchs [University Park 1992]; O. Kresten, Oktateuch-Probleme: ByzZs 84/85 [1991/92] 501/11), wobei gerade die ikonographischen Unterschiede in der J.geschichte das Verhältnis der erhaltenen Oktateuch-Hss. untereinander klären (Lowden aO. 60f). Darstellungen J.s nach Ps. 104 (105), 17/22 sind in den Randminiaturen mittelalterlicher Psalterillustrationen erhalten (Nordström 190/2; vgl. Wessel 661).

a. Sepulkralbereich. 1. Malerei. In der Kammer B der Via-Latina-Katakombe in Rom sind neben anderen narrativen Darstellungen zum AT die ältesten bis heute bekannten Katakombenfresken zur J.geschichte erhalten (A. Ferrua, Katakomben [1991] 78f. 82/4 Abb. 59f. 67. 69; Kötzsche-

Breitenbruch 70/6). Die Kontamination der beiden Träume J.s u. die Darstellung dreier weiterer Szenen zur J.geschichte (Brüder vor J.?, Jakobs Reise nach Ägypten u. Segnung der Söhne J.s) belegen eine ausführliche Illustrationsfolge zur J.geschichte im frühen 4. Jh. (W. Tronzo, The via Latina catacomb [University Park 1986] 15) in Rom. Ihre Bildredaktion ist wohl auch dort anzunehmen, worauf die Merkmale originärer Bildfindungen unter Verwendung paganer Bildformeln u. Kompositionen hindeuten (in den J.szenen zB. die Personifikationen der Gestirne u. die kindlichen Gestalten auf dem Ochsengespann; Kötzsche-Breitenbruch 71/4). – In Cimitile bei Nola sind auf Malereifragmenten in Grabbau 14 aus dem frühen 5. Jh. die Segnung Ephraims u. Manasses (im Beisein J.s), ebenso das älteste u. einzig bekannte spätantike Bildbeispiel zu Gen. 47, 29/31, die Darstellung des Schwurs J.s, *Jakob im Lande Kanaan zu bestatten, erhalten (Korol 76/99. 161/8). Als Vizekönig von Ägypten trägt J. eine kurze rote Hose u. einen purpurfarbenen Mantel über gleichfarbener Tunika u. ist zudem mit einem Kurzszepter u. Torques ausgezeichnet, Elemente, die auf seine herrscherliche Stellung hinweisen (ebd. 77f. 84/90).

2. Sarkophagplastik. Im Vergleich zu den häufig vertretenen atl. Kurzszenen mit eindeutiger Errettungsthematik (Fabre 194), die ohne narrativen Kontext in reduzierter Darstellungsweise als symbolische Ideogramme auftreten, sind nur wenige Szenen zur J.geschichte auf reliefierten Sarkophagdeckeln des zweiten Viertels des 4. Jh. überliefert (Wischmeyer 94/7 Taf. 5/7), so zB. der Jakobssegen auf einem Deckelfragment in S. Callisto (RepertChristlAntSark 1 nr. 397) in einer noch stark an pagane Bildformeln gebundenen Darstellungsweise. In der Figur links am Fuß des Bettes ist wohl J. zu erkennen (Korol 119_{468}), dargestellt im Typus der wiederholt auftretenden Assistenzfiguren. Dies erklärt auch den Bart, der in der stereotypen Verwendung weniger Kopftypen in der Sarkophagplastik dieser Zeit begründet scheint. Die links anschließende Szene kann aufgrund fehlender Bildindizien kaum als Darstellung der Amtseinführung J.s (Wischmeyer 95f) verstanden werden (ablehnend Korol 118_{462}). – Auf einem Sarkophagdeckel in den Vatikanischen Grotten sind das Herausziehen J.s aus dem Brunnen zum Verkauf an die bereitstehenden Ismaeliter u. das Abfüllen des Getreides für die Brüder unter Aufsicht J.s dargestellt (RepertChristlAntSark 1, 286f nr. 690; L. De Bruyne, Importante coperchio di sarcofago cristiano scoperto nelle Grotte Vaticane: RivAC 21 [1944/45] 249/80; Vikan: Age 466 nr. 417). Während J. in der ersten Szene wie seine Brüder die Exomis trägt, ist in der zweiten seine gehobene Stellung durch das Tragen von Tunika u. Pallium angezeigt. – Eine singuläre symmetrische Darstellung der Brunnenszene, in der der für J.szenen ungewöhnliche Ziehbrunnen erstens auf das Bildrepertoire der Sarkophagwerkstatt zurückzuführen ist u. zweitens auf die Tatsache, daß nicht J. im Brunnen, sondern nur sein Gewand vor dem Brunnenschacht zu sehen ist, wird in dem Relieffragment eines 320/30 datierten Sarkophagdeckels erkannt (A. Recio, Tapa de sarcófago con escenas de José en el palacio ‚Massimo' de Roma: Antonianum 47 [1972] 451/4). Wie die Katakombenfresken sind auch diese Darstellungen dem spätantiken röm. Kunstkreis verbunden (Deckers 148), u. es bedarf zu ihrer Erklärung nicht einer postulierten Verbindung zur Cotton-Genesis-Familie bzw. eines hypothetischen Archetyps derselben (Kötzsche-Breitenbruch 70_{439}; Vikan: Age 466).

b. Monumentalmalerei. 1. Erhaltene Denkmäler. Der aus der 2. H. des 8. Jh. stammende atl. Zyklus in S. Maria Antiqua in Rom enthielt ursprünglich in fünf Bildfeldern acht Szenen zur J.geschichte, vom Traum bis zu dem von J. vorhergesagten Tod des Bäckers Gen. 40, 22 (W. de Grüneisen, St. Marie Antique [Rome 1911] 107f Taf. Ic. 21-A nr. 7/14; A. Vileisis, The Genesis cycle of S. Maria Antiqua, Diss. Princeton [1979] 53/97; Wilpert, Mos. 2, 706/8; 4 Taf. 192f). J. trägt eine kurze, langärmelige Tunika. Die Verbildlichung der Realisierung der zweiten Traumvision charakterisiert die Bildfolge als detailreiche Illustrierung; es fehlen jedoch wesentliche Begebenheiten.

2. In Kopien überlieferte Denkmäler. Die iJ. 1635 unter denkmalpflegerischen Gesichtspunkten gefertigten Aquarellkopien der heute verlorenen Bilder des Zyklus von Alt-St.-Paul in Rom überliefern neun monumental angelegte Kompositionen zur J.geschichte (Barb. lat. 4406 fol. 41/9; S. Waetzoldt, Die Kopien des 17. Jh. nach Mosaiken u. Wandmalereien in Rom [1964] Abb. 346/

54). Nach der Bleistiftvorzeichnung auf fol. 41 u. den vor u. nach der Restaurierung Pietro Cavallinis entstandenen Rezeptionen des röm. Zyklus aus dem 12. u. 13. Jh. in Rom u. Latium waren die Träume J.s ursprünglich in einem Bildschema mit Gestirnen u. Getreidegarben, aber ohne Traumdeuter angelegt (U. Koenen, Das Bild der Träume J.s von St. Paul vor den Mauern in Rom: JbAC 35 [1992] 185/95 Abb. 2; Koenen 119/21. 262/74). Die Rezeptionen belegen auch, daß das Himmelssegment im Bild der Traumerzählung auf die Kopisten zurückgeht. Weiterhin waren dargestellt: J.s Ankunft bei den Brüdern, J. im Brunnen, Verkauf J.s an die Ismaeliter, J. entflieht der Frau Potiphars, J. im Gefängnis, der Traum des Pharao, J. deutet Pharaos Träume. – Für den ähnlich angelegten atl. Zyklus von Alt-St.-Peter in Rom (H. L. Kessler, Passover in St. Peter's: Jewish Art 12/13 [1986/87] 169/78; Koenen 124f) sind J.szenen anzunehmen, aber in den 1606 angelegten Dokumentationen weder schriftlich noch zeichnerisch überliefert (Barb. lat. 2733 fol. 108v. 109r; Koenen 88/92). – Auch die ehemalige frühmittelalterl. Ausstattung der Lateranbasilika enthielt wohl eine Szene zur J.geschichte (Fabre 196f; G. Wilpert, La decorazione costantiniana della Basilica Lateranense: RivAC 6 [1929] 80. 88). – Ob der zwischen 432 u. 440 entstandene atl. Zyklus von S. Maria Maggiore in Rom am Ende der Genesisbildreihe entsprechend der Textchronologie auch zwei bis drei Szenen zur J.geschichte enthielt, kann heute nicht mehr entschieden werden (C. Cecchelli, I mosaici della basilica di S. Maria Maggiore [Torino 1956] 143; Deckers 102 L 14. 122f L 21). Die barocken Kopien (Barb. lat. 4405 fol. 18/20) überliefern neuzeitliche Bilder (,moderno') anderer Thematik (V. Alborino, Das Silberkästchen von San Nazaro in Mailand [1981] 72f), bei denen unklar ist, wieweit sie einer ursprünglichen Bildkonzeption folgen (Waetzoldt aO. 50 nr. 454/6 Abb. 253/5).

3. Schriftlich überlieferte Darstellungen. Die Malereiausstattung der von Paulinus 401/03 errichteten Basilica Nova in Nola enthielt wohl als einzige Szene zur J.geschichte die Flucht J.s vor Pothiphars Frau (carm. 27, 623/9 [CSEL 30, 290]; Korol $99_{359/61}$; E. Steinmann, Die Tituli u. die kirchliche Wandmalerei im Abendlande [1892] 15f; A. Weis, Die Verteilung der Bilderzyklen des Paulinus v. Nola in den Kirchen von Cimitile [Campanien]: RömQS 52 [1957] 142). Nach Paulinus (carm. 24, 783f [aO. 232]) ist J. mit vornehmer Kleidung (M. Bieber, Art. Stola: PW 4 A, 1 [1931] 61) u. Insignien, die Christus angemessen seien, ausgezeichnet. – Wohl vier Szenen umfaßte der J.zyklus in der Basilica Ambrosiana in Mailand (S. Merkle, Die ambrosianischen Tituli: RömQS 10 [1896] 216f; zur umstrittenen Zuweisung s. E. Dinkler, Das Apsismosaik von S. Apollinare in Classe [1964] 34_{72f}). – Die bisher vorherrschende Annahme, daß die Versfolgen im Dittochaeon des Prudentius (tituli 6f [CCL 126, 391]) auf kontaminierte Darstellungen (R. Pillinger, Die Tituli Historiarum oder das sog. Dittochaeon des Prudentius [Wien 1980] 31/4; C. Davis-Weyer, Komposition u. Szenenwahl im Dittochaeum des Prudentius: Studien zur spätantiken u. byz. Kunst, Festschr. F. W. Deichmann 3 [1986] 19/29) hinweisen (u. a. Darstellungen zum Traum Pharaos mit der Deutung durch J. u. zum Auffinden des Bechers im Getreidesack mit dem Erkennen der Brüder), wird nun in Frage gestellt (T. Lehmann, Anmerkungen zum jüngst erschienenen EAM-Art. ,Cimitile': Boreas 17 [1994] 290_{55}). – Für die Mosaikausstattung des 5./6. Jh. der Daurade in Toulouse ist in einer Beschreibung vJ. 1633 in der unteren Figurenreihe eine der seltenen Darstellungen J.s als Einzelfigur überliefert (O. Lamotte, Description des mosaïques de la Daurade à Toulouse: CahArch 13 [1962] 265 [21]; H. Woodruff, The iconography and date of the mosaics of la Daurade: ArtBull 13 [1931] 94 Abb. 2).

c. Buchillustration. 1. Wiener Genesis. Diese illustrierte, auch bzgl. der J.geschichte nicht vollständig erhaltene Bilderbibel des 6. Jh. aus dem syro-paläst. Raum (Vindob. theol. gr. 31; Vollständiges Faksimile des Cod. Theol. Gr. 31 aus der Österr. Nationalbibl. in Wien [1980]; H. Gerstinger, Art. Buchmalerei: o. Bd. 2, 751; Mazal; Sörries 45/55; Zimmermann 983/5) enthält auf pict. 27/48 in 22 Miniaturen 36 Szenen zur J.geschichte mit 21 Darstellungen J.s, wobei J. in einer Miniatur mitunter mehrmals auftritt, in anderen hingegen nicht. Die redaktionelle Kürzung des Genesistextes zur Abstimmung von Text- u. Bildfolge unterblieb bei der J.geschichte (Mazal, Bild aO. [o. Sp. 734] 175/85). Der Bildzyklus zur J.geschichte beginnt auf pict. 27 unmittelbar in der zweiten Zone unter Isaaks Tod u. Bestattung mit der Dar-

stellung der Brüder J.s auf der Weide zwischen Schafen (Gen. 37, 2). Links folgt, entsprechend v. 3f, der selten dargestellte Auslöser der Handlungsfolge, die Übergabe des bunten Gewandes im Beisein einiger Brüder. Dieses Gewand entspricht der mit dunklen Besatzstücken verzierten hellen Tunika, die J. in den folgenden Szenen trägt (bei variierender Ärmellänge). Die zu erwartende Sonderstellung der Gewandung J.s ist insofern nicht durchgängig umgesetzt, als J. bei der ersten Traumerzählung ein ärmelloses Gewand trägt, während einer der Brüder mit einer langärmeligen Tunika bekleidet ist. Nach seiner Erhöhung durch den Pharao (pict. 37) ist J. entsprechend der Hoftracht eines byz. Caesaren mit purpurfarbener Chlamys, goldenem Tablion, goldener Fibel u. goldenem Gürtel ausgezeichnet (H. Gerstinger, Die Wiener Genesis [Wien 1931] 128f; Mazal 122). Der goldene Torques wird erst in der Szene der Segnung der Söhne J.s durch Jakob über der zurückgeschlagenen Chlamys sichtbar u. ist in den folgenden vier Szenen dargestellt (pict. 45/8). Diese Bilder stammen möglicherweise von einem anderen Maler oder von anderen Vorlagen als die übrigen Szenen, in denen J. als Vizekönig erscheint (Mazal 165). – In der Diskussion um eine frühe jüd. Buchillustration waren gerade die Illustrationen der Wiener Genesis zur J.geschichte von Bedeutung (Weitzmann, Frage 107; s. o. Sp. 734).

2. Cotton-Genesis. In der durch Brand stark dezimierten Hs. (Brit. Libr. Cotton Otho B. VI) aus dem frühen 6. Jh. mit textgetreuer, ausführlicher u. detailreicher Illustration zur Genesiserzählung der LXX (J. Lowden, Concerning the Cotton-Genesis and other illustrated manuscripts of Genesis: Gesta 31, 1 [1992] 40/53; Sörries 56/66; Weitzmann / Kessler; Zimmermann 985f) beginnt nach der Rekonstruktion von Weitzmann / Kessler auf fol. 154r die J.geschichte mit J.s Traum von den Garben (Gen. 37, 5/7), dann wird der J.zyklus entsprechend der Textfolge durch die Episode um *Juda u. Tamar unterbrochen u. setzt auf fol. 167r mit dem Verkauf J.s an Pothiphar wieder ein, dem Begebenheiten bei Jakob in Kanaan ohne Darstellung J.s folgen. Die letzte Bildsequenz illustriert Szenen in Ägypten mit der Ankunft Jakobs bei J. (fol. 207r) u. endet mit J.s Tod u. Begräbnis auf fol. 221v. Merkmale der Gewandung J.s lassen sich aufgrund des Zustandes kaum noch verifizieren, doch in einigen Fragmenten nach J.s Erhöhung ist eine purpurfarbene Chlamys mit goldenem Tablion erkennbar (Weitzmann / Kessler 113/5). Der deutliche Schwerpunkt auf den J.szenen u. auch einzelne Bildelemente in diesen Illustrationen, wie Nillandschaft, bienenkorbförmige Kornspeicher u. Pyramiden (A. Hermann, Porphyra u. Pyramide: JbAC 7 [1964] 130f), die aber erst in den als von der Cotton-Genesis oder einer Schwester-Hs. abhängig geltenden Mosaiken des 13. Jh. in San Marco in Venedig auftreten (vgl. Zimmermann 986), begründen für die Forschung die Lokalisierung der Hs. in Ägypten (Weitzmann / Kessler 43).

3. Ashburnham-Pentateuch. Von den 19 vorwiegend ganzseitigen Miniaturen des Paris. nouv. acq. lat. 2334 (Ende des 7. Jh.) illustrieren drei die J.geschichte (O. v. Gebhardt, The miniatures of the Ashburnham Pentateuch [London 1883] Taf. 11/3; F. Rikkert, Studien zum Ashburnham Pentateuch, Diss. Bonn [1988]; Sörries 26/33). Die Frage jüdischer Vorlagen (s. o. Sp. 733/5) wird auch für diese Hs. kontrovers diskutiert (J. Gutmann, The Jewish origin of the Ashburnham Pentateuch miniatures: ders., No graven images [New York 1971] 329/46; K. Schubert, Die Miniaturen des Ashburnham Pentateuch im Lichte der rabbin. Tradition: Kairos NF 18 [1976] 191/212). So wurden die Darstellungen zur J.geschichte mit Ausnahme der drei Szenen auf fol. 40r (die seltene Darstellung der Fahrt J.s durch Ägypten auf einem Viergespann mit zwei Herolden als Verbildlichung der vom Pharao gewährten Auszeichnung nach Gen. 41, 43; die Überwachung der Getreideernte; die aus Ägypten heimgekehrten Brüder mit den Getreidesäcken vor Jakob) auf jüdischen Einfluß zurückgeführt (Schubert aO. 204f). Doch sind auch das Auffinden des Bechers im Sack Benjamins u. die Beteuerung der Unschuld durch die Brüder im Bibeltext vorgegeben. Fol. 50r stellt den Segen Jakobs über J.s Söhne, die zwölf Stämme Israels, die Bitte J.s vor dem Pharao um Bestattung seines Vaters in Kanaan, das Begräbnis Jakobs u. die Vergebung J.s dar. J. ist mit kurzer Tunika, Mantel u. langer Hose bekleidet u. zudem mit einem Schwert ausgezeichnet (v. Gebhardt aO. 19 nr. 24; Korol 93_{331f}. 113_{427}). Eine konisch zulaufende Kopfbedeckung mit Krempe, die auch auf den folgenden Folia ägyptische Würdenträ-

ger auszeichnet, trägt J. in den Szenen der Anklage u. des Vergebens der Brüder u. bei offiziellen Amtshandlungen, während er in Szenen privaten Charakters ohne Kopfbedeckung dargestellt ist.

d. Textilien. Mit über 50 bis heute bekannten Beispielen ist die J.geschichte das am häufigsten vertretene atl. Thema der spätantiken Textilkunst, besonders derjenigen Wollwirkereien, die als Besatzstücke wohl vornehmlich Gewänder zierten u. die aufgrund des Fundortes als ‚koptische Stoffe' bezeichnet werden. Diese Statistik dokumentiert den außerordentlichen Status, den J. unter den Christen u. Juden Ägyptens einnahm (Vikan, J.iconography 105_3; ders.: Age 462). Eine dem bunten Gewand J.s entsprechende protektive Wirkung der mit farbigen Besatzstücken gezierten Tuniken wird erwogen (H. Maguire, Garments pleasing to God: DumbOPap 44 [1990] 223). Auf den Streifen u. Orbiculi ist vorwiegend der Beginn der J.geschichte, von den Träumen bis zum Verkauf an Pothiphar, in dichter Illustrationsfolge dargestellt (‚dream-cycle'; Abdel-Malek 8/59); andere Episoden sind seltener (Stauffer 152f). Auf den runden oder hochovalen Besatzstücken ordnen sich um das gerahmte Zentrum, meist mit J.s Träumen, oben beginnend, sieben bis neun Szenen aus Gen. 37, von der Aussendung J.s bis zum Verkauf, in einer Leserichtung im oder gegen den Uhrzeigersinn. Diese beiden Lesefolgen finden sich zB. auf paarweise angeordneten Orbiculi (C. Nauerth, Bemerkungen zum kopt. J.: RivStudOrient 58 [1984] 135/9) u. werden durch die umkehrbare, zu spiegelbildlichen Motiven führende Verwendung von Schablonen ermöglicht. Sie müssen daher nicht auf von rechts nach links lesbare, hypothetische Vorlagen jüdischer Bildkunst zurückgeführt werden (Friedman, Sources aO. [o. Sp. 735] 9f). Doubletten (bzgl. Motiv, Material u. Technik) lassen auf eine serielle Massenproduktion schließen. Die mehrfache Verwendung u. Umkehrung der Schablonen ergibt die wiederholte Darstellung ein u. derselben Figurenkonstellation auf einem Zierstück (E. Kitzinger, The story of J. on a Coptic tapestry: JournWarbCourtInst 1 [1937/38] 266/8). Diese Darstellungsweise führt zu unterschiedlichen Identifikationen der Szenen (Abdel-Malek 87f; Stauffer 154). J. ist meist nimbiert u. trägt ein langes Gewand. Die stark reduzierte Personenzahl u. die komprimierte, oft stereotype Darstellungsfolge ist durch Bildträgerformat, Material u. Technik bedingt. Ungeachtet dieser speziellen Gegebenheiten wurden Beziehungen zu anderen J.zyklen hergestellt, wie denen der Cotton-Genesis-Gruppe (Vikan, J.iconography 105; Weitzmann / Kessler 24), oder wegen des Nimbus zu den jüngeren Oktateuchen. Auch wurde ein eigenes Modell in einem anderen Medium angenommen (Abdel-Malek 99), das über Seidenstoffe an die groberen Wollwirkereien vermittelt wurde (ebd. 124; Stauffer 156). In Anbetracht der durch das Medium bedingten Eigenständigkeit der Wollwirkereien ist jedoch eine Zuordnung der Zyklen zu anderen Genesisillustrationen oder eine Vorlagenbestimmung grundsätzlich fragwürdig (Kitzinger aO. 268; Stauffer 155). – Ein Seidenstoff-Fragment im Kathedralschatz in Sens (Maguire aO. 223_{73}; M. Martiniani-Reber: Byzance, Ausst.-Kat. Paris [1992] 152 nr. 101; A. Muthesius, Byzantine silk weaving AD 400 to AD 1200 [Vienna 1997] 169f M16 C. i; Stauffer 155) enthält eine sich in mindestens drei Zonen wiederholende Darstellungsfolge zum Beginn der J.geschichte in Leserichtung von links nach rechts mit griechischem Begleittext. Die drei teils unvollständig erhaltenen Begebenheiten der Entsendung, des Weges nach Sichem u. der Ankunft bei den Brüdern sind jeweils durch die Figur J.s verbunden. Der Mann bei Sichem hält einen langen Stab u. ist in der Beischrift als ΑΝΓΕΛΟΣ bezeichnet, was zur Annahme führte, daß eine biblische Hs. mit apokryphen Elementen als Vorlage diente (Vikan: Age 462 nr. 413; vgl. aber o. Sp. 734). J. trägt eine lange Tunika mit Pallium, der Bruder eine kurze Tunika. Ein weiteres Fragment in anderer Technik stellt J. mit dem Engel dar (Martiniani-Reber aO.). – Auf einem wohl aus Ägypten stammenden, Ende des 4. Jh. datierten Leinenbehang in der Abegg-Stiftung in Riggisberg ist in drei Registern in nicht konsequent chronologischer Folge von links nach rechts eine atl. Szenenauswahl (Gen. u. Ex.) in Tempera gemalt, beginnend mit der Beseelung des Menschenpaares bis zur Wanderung der Israeliten durch die Wüste. Von der J.geschichte sind nur in der letzten Szene des mittleren Registers die zum Mahl gelagerten Brüder auf der Weide u. zu Beginn des unteren Registers der Aufbruch J.s mit dem wegweisenden Engel ([Α]ΓΓΕΛΟΣ) illustriert (L. Kötzsche, Der neuerworbene Wandbehang

mit gemalten atl. Szenen in der Abegg-Stiftung [Bern]: Byzantine East, Latin West, Festschr. K. Weitzmann [Princeton 1995] 65/73).

e. Weitere Denkmäler. Ein in *Antiochia gefundenes Marmorfragment im Art Museum in Princeton, Ende 5. Jh. / 1. H. 6. Jh., stellt in Champlevé-Technik die Deutung der Träume von Pharaos Mundschenk u. Bäcker durch J. dar. Das Relief war aufgrund der entsprechenden Komposition in den Oktateuchen für Weitzmann ein wichtiges Indiz für die Rekonstruktion eines Archetyps der Oktateuchillustrationen u. führte gar zur Erwägung der Lokalisierung der Redaktion nach Antiochia (Vikan: Age 465f nr. 416; Weitzmann, Illustration 104; s. aber o. Sp. 736). – Auf der zwischen 546 u. 556 datierten Maximianskathedra im Museo Archivescovile in Ravenna zieren auf 10 Elfenbeintafeln 14 Szenen zur J.geschichte die Außenseiten der Armlehnen in detailreicher u. narrativer Darstellungsweise. Eine konkrete typologische Deutung der Szenen (G. W. Morath, Die Maximianskathedra in Ravenna [1940] 63), die stellvertretend für einen Passionszyklus stehen sollen (O. G. v. Simson, Sacred fortress [Chicago 1948] 64f; G. Stricevic, The arts in the 6th cent. Iconography of the ivory cathedra in Ravenna: Abstract of papers of the 3rd annual Byzantine stud. conference [1977] 28f), läßt sich nicht nachweisen (F. Rupprecht, Die Ikonographie der J.szenen auf der Maximianskathedra in Ravenna, Diss. Heidelberg [1969] 156/62), u. a. aufgrund der untergeordneten Anbringung (Wessel 658). Die in der späteren patristischen Literatur vertretene Bedeutung J.s als Vorbild für den weisen u. tugendhaften Bischof wird bevorzugt (H. L. Kessler: Age 450; Schapiro). Ob in der verzierten Kopfbedeckung des ägypt. Vizekönigs entsprechend der literarischen Verbindung J.s mit Serapis (vgl. o. Sp. 726f) ein Modius zu erkennen ist (Morath aO. 63/7) oder wohl eher eine Insignie seines Status (Schapiro 34/7), kann nicht entschieden werden (L. Budde, Serapis oder J.-Serapis?: ΘΙΑΣΟΣ ΤΩΝ ΜΟΥΣΩΝ, Festschr. J. Fink [1984] 93/6). Eine direkte Umsetzung des Bibeltextes wird in der Geste Jakobs angesichts des blutigen Gewandes J.s erkannt (H. Maguire, The depiction of sorrow in middle Byzantine art: DumbOPap 31 [1977] 129). – Ein Pyxisfragment des 5./6. Jh. aus dem syro-paläst. Raum im Berliner Museum für Spätantike u. Byzantinische Kunst zeigt wohl den Verkauf J.s an die Ismaeliter in ungewöhnlicher Komposition (Gen. 37, 28; Vikan: Age 463f nr. 414; F. W. Volbach, Elfenbeinarbeiten der Spätantike u. des frühen MA^3 [1976] 108f nr. 172 Taf. 87), da die meist auch aus kompositorischen Gründen kleiner dargestellte Figur J.s nicht, wie sonst üblich, zwischen den beiden Verhandelnden steht. Daß J. sich an das Gewand eines Bruders klammert, wird auf das apokryphe Test. XII Zab. zurückführt (Vikan: Age 463f nr. 414). – Auf einer Pyxis aus dem 5./6. Jh. (A. Bank, Byzantine art in the collections of the USSR^2 [Leningrad 1985] nr. 39f; Drake Boehm; Volbach aO. 117 nr. 191 Taf. 95) sind das Mahl J.s mit seinen Brüdern u. die Auffindung des Silberbechers in Benjamins Sack dargestellt. Die Reliefs sind nicht, wie vielfach angenommen, auf apokryphe jüd. Erzählungen zurückzuführen (Pächt 250f; Vikan, Manuscripts 183/7; ders.: Age 466f nr. 418), sondern erklären sich aus Gen. 43, 33f; 44, 12 u. gerade in dieser Zusammenstellung aus der Kirchenväterliteratur (Drake Boehm 14), die auch eine Verbindung zwischen Dekoration u. Funktion der Pyxis vermuten läßt (ebd.). J. trägt eine Kopfbedeckung wie in den Miniaturen des Ashburnham-Pentateuch (s. o. Sp. 742f). – Auf einer roten Terra-Sigillata-Schale des 4. Jh. aus Tunesien im RGZM Mainz ist einer seltenen Darstellung der drei *Jünglinge beim Verlassen des Feuerofens die Flucht J.s vor der Frau Potiphars entgegengestellt. Die ikonographisch unübliche u. inhaltlich unbegründete Bärtigkeit des in den Diensten des Pharao noch jungen J.s ist wohl auf die Herstellungstechnik der reliefierten Keramik zurückzuführen. Die Gegenüberstellung der beiden Szenen findet eine literarische Entsprechung Test. XII Jos. 2, 2 (M. de Jonge, Testamenta XII Patriarcharum [Leiden 1970] 68; Vikan: Age 464f nr. 415). – Für folgende Denkmäler ist die früher vorgenommene Identifizierung als spätantike Illustration zur J.geschichte nicht mehr gültig: 1) das Rückseitenrelief des Silberkästchens aus S. Nazaro Maggiore im Mailänder Domschatz vom Ende des 4. Jh. (Milano capitale, Ausst.-Kat. Mailand [1990] 122 nr. 2a. 23c; Alborino aO. 63/73; H. Buschhausen, Die spätröm. Metallscrinia u. frühchristl. Reliquiare [Wien 1971] 223/34, bes. 228f nr. B11); 2) die einst in das 6. Jh. datierte Sardonyx-Ka-

mee in Windsor Castle mit der Darstellung der Brüder vor J., die heute als eine Kopie der dem 13. Jh. zugewiesenen Kamee in St. Petersburg gilt (H. Wentzel, Die Kamee mit dem ägypt. J. in Leningrad: Kunstgeschichtliche Studien, Festschr. H. Kauffmann [1956] 99/105 Abb. 8f), allerdings ohne deren Authentizität in Zweifel zu ziehen; 3) die zweifigurige Darstellung auf einer roten Terra-Sigillata-Schale im Bardo Museum in Tunis, die von Salomonson als Begegnung J.s mit Jakob in Ägypten gedeutet wurde (J. W. Salomonson, Voluptatem spectandi non perdat sed mutet [Amsterdam 1979] 51/3 Taf. 43; überzeugend abgelehnt von Budde aO.).

L. H. ABDEL-MALEK, J. tapestries and related Coptic textiles, Diss. Boston (1980). – AGE of spirituality, Ausst.-Kat. New York (1979). – A. W. ARGYLE, J. the patriarch in patristic teaching: Expository Times 67 (1955/56) 199/201. – H. A. BRONGERS, De Jozefsgeschiedenis bij Joden, Christenen en Mohammedanen (Wageningen 1962). – CH. BURCHARD, Der jüd. Asenethroman u. seine Nachwirkung: ANRW 2, 20, 1 (1987) 543/667. – J.-G. DECKERS, Der atl. Zyklus von S. Maria Maggiore in Rom (1976). – M. DERPMANN, Die J.geschichte = MittellatJb Beih. 13 (1974). – B. DRAKE BOEHM, The program of the Leningrad J.pyxis: Gesta 26 (1987) 11/6. – M. DULAEY, J. le patriarche, figure du Christ: Figures 83/105. – P. FABRE, Le développement de l'histoire de J. dans la littérature et dans l'art au cours des douze premiers siècles: MélArchHist 39 (1921/22) 193/211. – L. H. FELDMAN, Josephus' portrait of J.: RevBibl 99 (1992) 379/417. 504/28. – FIGURES de l'AT chez les Pères = Cah. de Biblia Patristica 2 (Strasbourg 1989). – P.-M. GUILLAUME, Art. J. (le patriarche): DictSpir 8 (1974) 1276/89. – J. GUTMANN, Buchmalerei in hebräischen Hss. (1978); Early synagogue and Jewish catacomb art: ANRW 2, 21, 2 (1984) 1313/42. – E. HILGERT, The dual image of J. in Hebrew and early Jewish literature: Biblical Research 30 (1985) 5/21. – C. R. HOLLADAY, Fragments from Hellenistic Jewish authors 1 (Chico 1983); 2 (Atlanta 1989). – E. ISAAC, The Ethiopic history of J.: JournStudPseudepigr 6 (1990) 3/125. – U. KOENEN, Das ‚Konstantinskreuz' im Lateran u. die Rezeption frühchristlicher Genesiszyklen im 12. u. 13. Jh. (1995). – L. KÖTZSCHE-BREITENBRUCH, Die neue Katakombe an der via Latina in Rom. Untersuchungen zur Ikonographie der atl. Wandmalereien^2 = JbAC ErgBd. 4 (1979). – D. KOROL, Die frühchristl. Wandmalereien aus den Grabbauten in Cimitile / Nola. Zur Entstehung u. Ikonographie atl. Darstellungen = ebd. 13 (1987). – J. L. KUGEL, In Potiphar's house (San Francisco 1990). – O. MAZAL, Komm. zur Wiener Genesis Faksimile-Ausg. des Cod. theol. gr. 31 der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien (1980). – B. MURMELSTEIN, Die Gestalt J.s in der Agada u. die Evangeliengeschichte: Angelos 4 (1932) 51/5. – H. NÄF, Syrische J.-Gedichte. Mit Übers. des Gedichts von Narsai u. Proben aus Balai u. Jaqob v. Sarug, Diss. Zürich (1923). – G. W. E. NICKELSBURG, Jr. (Hrsg.), Studies on the Testament of J. = LXX and Cognate Studies 5 (Missoula 1975). – M. NIEHOFF, The figure of J. in post-biblical Jewish literature = ArbGeschAntJud 16 (Leiden 1992). – C. O. NORDSTRÖM, Some Jewish legends in Byzantine art: Byzant 25/7 (1955/57) 487/508. – O. PÄCHT, Ephraimillustration, Haggadah u. Wiener Genesis: Festschr. K. M. Swoboda (Wien 1959) 213/21. – P.-H. POIRIER, Le sermon ps-éphrémien ‚In pulcherrimum Ioseph': Figures 107/22. – D. U. ROTTZOLL, Rabbinischer Komm. zum Buch der Genesis = StudJud 14 (1994). – L. RUPPERT, Die J.erzählung der Genesis = StudATNT 11 (1965). – M. SCHAPIRO, The J. scenes on the Maximianus throne in Ravenna: GazBeauxArt 40 (1952) 27/38. – K. SCHUBERT, Die Illustrationen in der Wiener Genesis im Lichte der rabbin. Tradition: Kairos NF 25 (1983) 1/17. – A. V. SETERS, The use of the story of J. in Scripture, Diss. Richmond (1965). – R. SÖRRIES, Christlich-antike Buchmalerei im Überblick (1993). – A. STAUFFER, Spätantike u. koptische Wirkereien (Bern 1992). – M. STERN (Hrsg.), Greek and Latin authors on Jews and Judaism 1/3 = Fontes ad res Judaicas spectantes (Jerusalem 1976/84). – H. STRAUSS, Jüdische Quellen frühchristlicher Kunst, optische oder literarische Anregung?: ZNW 57 (1966) 114/36. – G. K. VIKAN, J. iconography on Coptic textiles: Gesta 18, 1 (1979) 99/108; Illustrated manuscripts of PsEphraem's ‚Life of J.' and the ‚Romance of J. and Aseneth', Diss. Princeton (1976). – K. WEITZMANN, Zur Frage des Einflusses jüdischer Bilderquellen auf die Illustration des AT: Mullus, Festschr. Th. Klauser = JbAC ErgBd. 1 (1964) 401/15; Die Illustration der LXX: MünchJbBildKunst (1952/53) 96/120. – DERS. / H. L. KESSLER, The Cotton Genesis. British Library Codex Cotton Otho B. VI = The illustrations in the manuscripts of the Septuagint 1. Genesis (Princeton 1986). – K. WESSEL, Art. J.: ReallexByzKunst 3 (1978) 655/65. – C. WESTERMANN, Genesis = BiblKommAT 1, 3 (1982). – M. WILCOX, The bones of J., Hebrews 11: 22: Scripture. Meaning and method, Festschr. A. T. Hanson (Hull 1987) 114/30. – W. WISCHMEYER, Die Tafeldeckel der christl. Sarkophage konstantinischer Zeit in Rom = RömQS Suppl. 40 (1982). – B. ZIMMERMANN, Art. Illustration: o. Bd. 17, 953/94.

Peter Pilhofer (A/D) / Ulrike Koenen (E).

Joseph II (Zimmermann).

I. Im NT. J. ist nach den Kindheitsgeschichten des Mt.- u. des Lc.-Ev. der Verlobte (Mt. 1, 18; Lc. 1, 27) u. spätere Ehemann Marias (Mt. 1, 24f; Lc. 2, 4f) u. der Nährvater Jesu (Mt. 2, 13/5. 19/23). Im Joh.-Ev. wird Jesus sowohl von den ersten Jüngern als auch von seinen Gegnern als ‚Sohn des J.' bezeichnet (Joh. 1, 45 u. 6, 42). Die Logienquelle (Q), das Mc.-Ev. u. Paulus kennen diesen J. nicht. Die *Genealogien Jesu bei Mt. u. Lc. leiten seine Herkunft übereinstimmend von *David ab, divergieren indes bei dem direkten Vorfahr des J.: Nach Mt. 1, 16 ‚zeugte' Jakob ‚den J., den Mann Marias', nach Lc. 3, 23 dagegen war Jesus ‚wie man meinte, der Sohn des J., (des Sohnes) des Heli'. Für diese Divergenz fand *Iulius Africanus (Eus. h. e. 1, 7, 9f) eine von allen kirchlichen Autoritäten akzeptierte Lösung: eine Leviratsehe des Jakob (vgl. Dtn. 25, 1/6), der an die Stelle des kinderlos verstorbenen Heli trat. Heli galt nunmehr als der gesetzliche, Jakob als der natürliche Vater des J. Die narrativen Passagen der Evangelien bestätigen die davidische Abkunft J.s (Mt. 1, 20; Lc. 1, 27; 2, 4). Die apokryphe Überlieferung fügt den Stamm (φυλή) Juda hinzu (Hist. Jos. fabri lign. 7, 3; s. u. Sp. 756). Als Beruf des J. wird biblisch nur Mt. 13, 55 τέκτων (Bauhandwerker, Zimmermann, Schreiner) angegeben. Eine Spezifizierung der beruflichen Tätigkeit erfolgt erst in der apokryphen Überlieferung (s. u. Sp. 752) u. bei den Kirchenvätern (s. u. Sp. 753f). Daß Jesus das väterliche Handwerk erlernt habe, ergibt sich aus der Kombination von Mt. 13, 55 u. Mc. 6, 3. – Agierend tritt J. nur in den Kindheitserzählungen der Evangelien in Erscheinung. Er wird übereinstimmend als gehorsam, gütig u. fürsorglich geschildert. Als er während des Verlöbnisses mit Maria von deren Schwangerschaft erfährt, ohne daß er sie berührt hat, stellt er sie nicht bloß, sondern sucht sie in der Stille zu entlassen (Mt. 1, 18f). Als ṣaddīq, ein Frommer, folgt er der im Traum ergangenen Weisung des Engels u. behält Maria bei sich (Mt. 1, 18 δίκαιος ist nicht im Rechtssinne zu interpretieren, denn dann wäre die Entlassung Marias geboten). Zur Erfüllung des Zensusaufrufes zieht J. mit Maria von Nazareth nach *Bethlehem, wo Jesus geboren wird (Lc. 2, 1/7). Die anbetenden Hirten finden das Elternpaar, beide namentlich genannt, an der Krippe mit dem Kind (Lc. 2, 16). Vor u. während der ‚Flucht nach Ägypten' (Mt. 2, 13/23) tritt J. am stärksten (u. bei Mt. zugleich letztmalig) aktiv in Erscheinung. J.s fürsorgliches Handeln erscheint als unmittelbare Folge seines Gehorsams gegenüber den drei Engelweisungen (Mt. 2, 13. 19. 22 u. bereits ebd. 1, 20). In der Darstellung des Mt.-Ev. ist charakteristisch, daß die ‚Wendepunkte' im Leben des J. stets mit Träumen verbunden sind; diese unterscheiden sich jedoch sowohl literarisch als auch funktional erheblich von den Träumen bzw. den Traumdeutungen seines atl. Namenspatrones (vgl. Gen. 37, 5/11; 40; 41; *J. I), so daß wohl nur ein assoziativer Anklang zu verzeichnen ist. – Nach der Rückkehr nach Nazareth (Mt. 2, 21/3) verblaßt J. in der ntl. Überlieferung. Letztmalig begegnet er während der Pilgerfahrt nach *Jerusalem in gemeinsamer Sorge mit Maria um den zeitweilig abhandengekommenen Sohn (Lc. 2, 48). Über die Ehe J.s u. das Ergehen der Familie verlautet nichts im NT. Anläßlich der Verwerfung Jesu in Nazareth werden Brüder u. Schwestern Jesu erwähnt (Mt. 13, 55f par. Mc. 6, 3 [nicht jedoch bei Lc.]). Diese u. der ‚Herrenbruder' *Jakobus gerieten seit dem 2. Jh. in Konflikt mit der sich herausbildenden Anschauung der immerwährenden Jungfräulichkeit Marias, die zu unterschiedlichen Interpretationen über die Ehe J.s u. Marias führte (s. u. Sp. 754f). Hervorzuheben ist, daß das NT keinerlei genealogische Angaben zu den ‚Brüdern' u. ‚Schwestern' Jesu macht. Ob J. eine ‚heilsgeschichtliche' Bedeutung zuerkannt werden mag (J. Ernst: LThK^3 5 [1996] 1000), hängt von der Definition u. dem Umfang von Heilsgeschichte überhaupt ab. Durch die Genealo-

gien des Mt.- u. des Lc.-Ev. (s. oben) wird J. in die mit dem Hause Davids verbundene endzeitliche Heilserwartung einbezogen (unterstützt durch das Zitat Jes. 7, 14 in Mt. 1, 23), was mit der Bekenntnisformel des Paulus Rom. 1, 3 (ohne Nennung J.s) vereinbar ist. Eine andere, hier nicht zu lösende Frage ist, inwieweit die davidische Herkunft Jesu auf sein eigenes Selbstverständnis eingewirkt hat (s. C. Colpe, Art. Gottessohn: o. Bd. 12, 42f). In der Sicht des Mt.- u. des Lc.-Ev. hätte Jesus ohne die Fürsorge J.s nicht heranwachsen können.

II. In den ntl. Apokryphen. Das frühe Verblassen u. dann Verschwinden J.s aus dem Gesichtskreis der Evangelien u. des NT überhaupt ist bisher unerklärt geblieben. Während gelehrte Enzyklopädien einen frühen Tod J.s anzunehmen geneigt sind (E. Schweizer: ThWbNT 8 [1969] 364; P. Grelot: DictSpir 8 [1974] 1290; Aranda Perez 1372), setzt die apokryphe Überlieferung ein hohes Alter J.s an, bis hin zu 111 Jahren (s. u. Sp. 756f), allerdings unter der Prämisse, daß J. vor der Verlobung mit Maria bereits Witwer war. – Die apokryphe Überlieferung bemächtigte sich der Gestalt J.s seit dem 2. Jh. Einerseits bot das frühe Verschwinden des J. aus der ntl. Überlieferung Spielraum für fromme Weiterbildung, andererseits bedurfte die Anschauung von der steten Jungfräulichkeit Marias, der die Angaben über Brüder u. Schwestern Jesu entgegenstanden, der theologischen Erklärung. Die Kindheitsevangelien u. die von diesen abhängigen Texte lösten das Problem mit einer früheren Ehe J.s, der als Witwer Kinder in die neue Ehe einbrachte.

a. Allgemeines. In den vom NT vorgezeichneten Bahnen bleiben Ep. Apostol. 4 (15) u. 5 (16), Asc. Jes. 11, 2/10 u. Act. Thom. 2. 143. Unter den judenchristl. Evangelien erwähnt einzig das Nazaräer-Evangelium (Bruchstück 28 [Hennecke / Schneem.[5] 1, 137]) die Gestalt J.s, u. zwar bei der Huldigung der Magier (über Mt. 2, 11 hinausgehend, wo nur die Mutter u. das Kind genannt sind). Der als Evangelienfragment bezeichnete PCair. 10735 (Hennecke / Schneem.[5] 1, 86f [die als ‚Recto‘ u. ‚Verso‘ bezeichneten Blattseiten sind umzustellen]) reflektiert die Flucht nach Ägypten mit ausdrücklicher Nennung J.s. Das gleiche Thema nehmen die Acta Pilati (2, 3) auf, die überdies den rechtlichen Status der Geburt Jesu, des ‚Sohnes des Zimmermanns‘, der ‚von Maria geboren wurde‘, reflektieren (ebd. u. 1).

b. Das Protevangelium Jacobi. Das Protevangelium Jacobi (2. Jh.) führt J. als Witwer ein (8, 3), der Söhne aus erster Ehe hat (9, 2). Auf ihn fällt das Los der Priester, die zwölfjährige Maria unbefleckt in die Ehe zu führen (8, 2; 9, 1). In einem Teil der hsl. Überlieferung ist das Zeichen der Erwählung mit einem Stab verbunden, der an den grünenden Stab des Aaron gemahnt (vgl. Num. 17, 18/20). Da sich das Zeichen an J.s Stab zeigt (Protev. Jac. 9, 1), wird seine Erwählung zusätzlich legitimiert. Das Wunder erweist sich allerdings nicht durch Ergrünen des Stabes (dazu W. Speyer, Art. Holz: o. Bd. 16, 104. 108), sondern durch das Auffahren einer Taube, Symbol des Geistes, die sich auf J.s Haupt niederläßt. J. ist auf dem Bau tätig u. führt eine Axt bei sich (Protev. Jac. 9, 1. 3; 13, 1). Das Protevangelium Jacobi reflektiert erstmalig den Konflikt des J., als er von der Schwangerschaft Marias erfährt (ebd. 14). Er wird des Vergehens an Maria beschuldigt u. durch ein *Ordal gerechtfertigt (ebd. 15f). Dann folgt er dem Aufruf des Zensus u. nimmt, über Lc. 2, 5 hinaus, seine Söhne mit nach Bethlehem. Für die bevorstehende Geburt beschafft er eine Höhle als Unterkunft (Protev. Jac. 17/18, 1) u. ist um eine Hebamme besorgt (ebd. 18, 2/19; dazu s. unten). Nach Jesu Geburt wird über J. nurmehr berichtet, daß er nach Judäa zu gehen beabsichtigt (Protev. Jac. 21, 1). Nach der Kunde vom Anschlag des Herodes auf die neugeborenen Kinder geht das Protevangelium andere Wege als Lukas u. als die sonstigen apokryphen Evangelien: Die Rettung erfolgt nicht durch Flucht nach Ägypten, sondern auf das Gebet der Elisabeth hin durch Öffnung eines Berges, der Elisabeth, Maria u. dem Kinde Schutz gewährt. Durch jene Änderung des Zufluchtsortes ist J. gleichsam funktionslos geworden u. wird nicht einmal mehr als Mitglied der Familie erwähnt. – Eine weitere Eigentümlichkeit des Protevangeliums Jacobi ist die Doppelung der Wehmütter: die von J. herbeigerufene einheimische Hebamme, in einem Teil der Überlieferung Zelomi genannt, u. Salome (zu den bildlichen Darstellungen L. Kötzsche-Breitenbruch, Art. Geburt III: o. Bd. 9, 250f). Die erstgenannte preist sogleich das Wunder der jungfräulichen Geburt, während Salome erst durch ein Strafwunder von ihrem Zweifel ge-

heilt wird (Protev. Jac. 19, 3/20, 3). An die Hebamme Salome hat sich ein weiterer Überlieferungskreis gerankt, in dem sie bald ungläubig (Ev. PsMt. 13, 3/5 [Tischendorf, EvAp 77/9]; Triadon [13. Jh.] v. 319 [O. v. Lemm (Hrsg.), Das Triadon (St.-Petersburg 1903)]; vgl. P. Nagel, Das Triadon [1983] 136), bald gläubig ist (vgl. Robinson 196f; PsDemetr. Ant. hom.: E. A. W. Budge [Hrsg.], Miscellaneous Coptic texts [London 1915] 674). Die ‚rehabilitierte' Salome begleitet Hist. Jos. fabri lign. 8 die Hl. Familie auf der Flucht nach Ägypten (s. u. Sp. 756; zu den beiden Hebammen s. auch Herrmann, Bad 68/71).

c. Kindheitserzählungen des Thomas. Diese Sammlung von Episoden aus der Kindheit Jesu ist nach Inhalt u. Textüberlieferung überaus verzweigt, kann in ihrem Kern jedoch ebenfalls auf das 2. Jh. zurückgeführt werden (Hennecke / Schneem.[5] 1, 349/53). In diesen Texten führt sich das Jesuskind altklug u. vorlaut auf u. bringt seinen Vater in manche Verlegenheit (4, 1f; 7, 3f), vollbringt aber auch allerlei Wunder. J. betätigt sich als Stellmacher (13, 1). Während der Paschawallfahrt nach Jerusalem wird die Teilnahme des J. vorausgesetzt (19), jedoch tritt er in Übereinstimmung mit Lc. 2, 41/52 nicht mehr selbständig in Erscheinung.

d. Das PsMatthäus-Evangelium. Es nimmt die Tradition von den Kindern J.s aus erster Ehe auf (Ev. PsMt. 8, 8; 18, 1). Die Flucht nach Ägypten (ebd. 18/24) wird mit Wundern des Jesuskindes angereichert. Bemerkenswert ist die Fürsorge J.s um das Wohlergehen der Familie (ebd. 20/2) u. die Ehrerbietung, die J. dem Kinde entgegenbringt (22, 1).

III. Joseph bei den Kirchenvätern. a. Genealogie. Das Problem der ‚doppelten Genealogie' des J. wurde als durch *Iulius Africanus gelöst angesehen (s. o. Sp. 749). Dieser Ansicht schloß sich auch Augustinus an (retract. 2, 7, 2. 16, 2 [CCL 57, 95f. 103]), nachdem er zuvor, ohne Kenntnis der Lösung des Iulius Africanus bzw. Eusebius, eine Adoption J.s durch Jakob angenommen hatte (c. Faust. 3, 1/4 [CSEL 25, 261/6]).

b. Beruf. Die ganz überwiegende Annahme ging dahin, daß J. faber lignarii war, sei es Zimmermann / Bauhandwerker (Protev. Jac. 9, 1. 3; 13, 1; Ev. Philipp. [NHC II, 3] 91 [TU 143, 56; s. u. Sp. 759f]; Orig. c. Cels. 6, 36f), Schreiner (Soz. h. e. 6, 2; Theodrt. h. e. 3, 18) oder Stellmacher (Iustin. dial. 88, 8). Auch die antichristl. Polemik paganer Intellektueller wie des Kelsos (*Celsus), des Rhetors Libanios oder des Kaisers *Iulianus nahm für J. den Beruf eines Holzhandwerkers an, wie den genannten Repliken der Kirchenväter zu entnehmen ist (dazu Speyer aO. [o. Sp. 752] 105). Nur *Isidor v. Sevilla (reg. monach. 5 [98 Campos Ruiz]) u. sein älterer Bruder Leander (reg. 23 [64 C. R.]) bezeichneten J. als Schmied, faber ferrarius. Bildliche Darstellungen von J. mit Zimmermannsausrüstung setzen erst im 5. Jh. ein (Elfenbeindiptychon in Mailand: W. F. Volbach, Elfenbeinarbeiten der Spätantike u. des frühen MA[3] [1976] nr. 119; Testini 315f; Kötzsche-Breitenbruch aO. 202f).

c. Die frühere Ehe des verwitweten Joseph. Die Angaben bzw. Vermutungen über eine frühere Ehe J.s sind von den apokryphen Evangelien abhängig (s. o. Sp. 751/3). Origenes bezieht sich auf eine Nachricht des Petrus-Ev. (in Mt. comm. 10, 17 [SC 162, 216f]; in Joh. comm. 2, 12 [GCS Orig. 4, 506f]), doch ist diese Angabe nicht verifizierbar, da sich unter den erhaltenen Bruchstücken des Petrus-Ev. eine solche Nachricht nicht findet. Prononciert vertritt Epiphanius (anc. 60 [GCS Epiph. 1, 70]) eine vorherige Ehe J.s, aus der Söhne u. Töchter hervorgegangen sind. Die Vorstellung, daß J. Kinder aus erster Ehe hat, wird im Osten Allgemeingut (Blinzler 139/41), während sie im Westen auf Ablehnung stößt (G.-M. Bertrand: DictSpir 8 [1974] 1303).

d. Die jungfräuliche Ehe mit Maria. Hinsichtlich der Schwangerschaft Marias, die für J. völlig unerwartet eintritt, kommt es nicht zu einer tieferen psychologischen Ausleuchtung des Problems, vielmehr begnügen sich die Väter mit der Konstatierung des Wunders oder Mysteriums u. der gläubigen Aufnahme der Erklärung des Engels bei J. (ebd.). – Mit Ausnahme Tertullians, der aus prononciert antidoketischer Haltung die Brüder u. Schwestern Jesu für leibliche Geschwister hält (carn. 7; adv. Marc. 4), besteht unter den Vätern Einmütigkeit über die keusche Eheführung J.s u. Marias vor u. nach der Eheschließung (Bertrand aO. 1304f). Die Jungfräulichkeit Marias wird nur in Frage gestellt bzw. bestritten von Gnostikern (Karpokrates; Kerinth; indirekt Ev. Philipp. [NHC II, 3] 91 [TU 143, 56]; Iren. haer. 1, 25, 1 [SC 264, 332]; Epiph. haer. 27, 2, 2; 28, 1, 2 [GCS Epiph. 1, 301. 313]; s. u. Sp. 759]), von

den *Ebioniten sowie von dem Neuplatoniker Kelsos (Orig. c. Cels. 1, 28. 32), der seinerseits (möglicherweise fiktive) Motive jüdischer Polemik aufgreift (Jesu Abstammung aus ehebrecherischem Verhältnis), die sich jedoch erst in den frühmittelalterl. Toledot Jeschu bezeugen lassen (vgl. J. Maier, Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike [1982] 114/8; W. Speyer, Art. Genealogie: o. Bd. 9, 1238f; K. Hoheisel, Art. Jesus III: o. Bd. 17, 854/8. 860/4; zur jungfräulichen Ehe insgesamt vgl. Seitz 17/70; Bertrand aO. 1301/8).

IV. *‚Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann'.* In diesem koptisch u. arabisch überlieferten Apokryphon, das als Monographie über u. *Enkomion auf den Nährvater Jesu angesehen werden kann, wird die vorhergehende Überlieferung über J. gebündelt, gesteigert u. um neue Züge bereichert. Zugleich wird an diesem Text die Problematik von (orientalischer) Antike u. (orientalischem, speziell ägyptischem) Christentum exemplarisch.

a. Die Textüberlieferung. Die Historia Josephi fabri lignarii ist vollständig bohairisch u. arabisch erhalten, die Kap. 5, 1/9, 1; 13, 6^{fin}/24, 2^{in} zusätzlich in der klass. kopt. Literatursprache, dem Sahidischen. Die Abfolge der Versionen ist sahidisch - bohairisch - arabisch. Unter den überlieferten Fassungen kann keine als direkte Übersetzungsvorlage der nachfolgenden Version anerkannt werden. Die Annahme eines griech. Originals durch S. Morenz stieß auf philologische Bedenken (A. Böhlig: ByzZs 46 [1953] 142/5; P. Devos: AnalBoll 70 [1952] 382/5). Morenz' Annahme hängt zudem eng mit seiner Frühdatierung der Schrift zusammen (s. u. Sp. 758f). Die kommentierte Übersetzung der beiden kopt. Versionen durch S. Morenz basierte nur auf der Edition von P. de Lagarde, Aegyptiaca (1883) 1/37 u. wurde hinsichtlich des Sahidischen durch L. Th. Lefort beträchtlich erweitert. Eine synoptische Gesamtausgabe des kopt. Textes (bzw. der kopt. Texte) fehlt. Die arab. Version liegt in einer kritischen Ausgabe durch A. Battista u. B. Bagatti vor (Edizione critica del testo arabo della Historia Iosephi fabri lignarii e ricerche sulla sua origine [Jerusalem 1978]).

b. Inhalt u. Komposition. Die Historia Josephi hat das Sterben, den Tod u. das Begräbnis J.s zum Gegenstand. In der Sterbestunde sind Maria, Jesus u. die Kinder J.s aus erster Ehe zugegen. Die Erzählung ist als Ansprache des Auferstandenen an die Jünger auf dem Ölberg stilisiert. Diese Art der literarischen Einkleidung ist sowohl aus der Epistula Apostolorum als auch aus koptisch-gnostischen Texten bekannt (Ep. Jac. apocr. [NHC I, 2]; Ep. Petr. ad Philipp. [NHC VIII, 2]; Pistis Sophia; Soph. J. C. [BG 8502 bzw. NHC III, 4]). Das Sterben J.s ist Anlaß einer Rückschau Jesu auf das Leben seines ‚guten Vaters'. Die Rückschau zielt darauf ab, daß selbst ein so rechtschaffener Greis wie J., ja sogar die Mutter Jesu (Hist. Jos. fabri lign. 18, 6), dem Gesetz des Todes unterworfen sind. – Die herkömmliche Gliederung in 32 (33) Kapitel verteilt sich wie folgt: 0: Einleitung (‚Echtheit' der Erzählung, Verwahrung des Textes in der Bibliothek von Jerusalem; Alter [111 Jahre] u. Todestag [26. Epep = 20. VII.] des J.). – 1: Ort u. Thema der Erzählung. – 2/11: Rückblick auf die Kindheit Jesu. – 12/29: Krankheit, Sterben u. Begräbnis J.s. – 30/2: Reaktion der Jünger u. Notwendigkeit des leiblichen Sterbens. – Aus dieser geschlossenen Komposition nahm Morenz 105f eine Reihe von ‚Einschüben' heraus, da diese nicht dem Fortgang der Erzählung dienten. Es fehlt indessen an einem objektiven Maßstab für derartige literarkritische Operationen. Es ist vielmehr eine Eigentümlichkeit koptischer Erzählweise, daß Gebete, Selbstanklagen, Segens- u. Weherufe u. auch sonstige ‚Abschweifungen' in den Erzählverlauf integriert werden (anschaulich in den Pachomiusviten; vgl. L. Th. Lefort, S. Pachomii vitae sahidice scriptae = CSCO 99f/Copt. 9f [Louvain 1933/34]). – In der Rückschau auf Geburt u. Kindheit Jesu werden die aus den Kindheitsevangelien bekannten Motive aufgenommen: Kap. 2/7 vom Witwerstand des J. bis hin zum Aufruf des Zensus (in Hist. Jos. fabri lign. 7, 1f ist interessant, daß J. Jesus bereits vor der Geburt in das Register eintragen läßt); auf dem Rückweg wird Jesus in der Höhle Rachels geboren (ebd. 7, 3; ebd. wird, über Protev. Jac. 18, 1 hinausgehend, J.s Beziehung zu dem Erzvater Jakob hergestellt, der den gleichen Namen trägt wie sein eigener Ziehvater [vgl. o. Sp. 749]); auf der Flucht nach Ägypten wird die Familie von der Hebamme Salome begleitet (s. o. Sp. 753); nach seiner Rückkehr führt er ein arbeitsreiches, gesetzesfrommes Leben (Hist. Jos. fabri lign. 9) u. erreicht bei erstaunlicher Gesundheit das

Alter von 111 Jahren (ebd. 10); die Kinder aus erster Ehe heiraten, Jesus bleibt als gehorsamer Sohn im Hause seiner Eltern (ebd. 11).

c. Die religionsgeschichtliche Bedeutsamkeit der Josephserzählung. Sie wurde mit J.s Todestag, dem 26. Epep, verbunden (Klameth; Morenz 29/34. 111f. 124). Nach Morenz bietet die J.geschichte eine ‚Umdeutung altägyptischer Mythen u. Riten' u. sucht ‚einem alten Feste [dem der Nilschwelle] neuen Inhalt [zu] geben' (ebd. 112). Der Tod J.s sei auf den 26. Epep gelegt worden, da an diesem Tage in Unterägypten das Fest der Nilschwelle begangen worden sei. Die Verbindung jenes Festes mit J. sei über den ägypt. Gott Osiris erfolgt, der mit dem *Nil gleichgesetzt worden sei: die Gestalt des Osiris sei auf J. übergegangen. Nach dem Verbot heidnischer Nilfeste durch *Constantinus d. Gr. iJ. 331, der Aufhebung des Verbotes durch Kaiser *Iulianus iJ. 362 u. dem erneuten Verbot durch Theodosius (Herrmann, Nil 30/4) habe das J.fest das alte ägypt. Fest der Nilschwelle abgelöst bzw. ersetzt (Morenz 33f). Diese These wurde von Devos aO. (o. Sp. 755) generell abgelehnt u. dann in eingehender Kritik durch Engberding 56/69 als nicht tragfähig erwiesen. Die Haupteinwände sind: Der Osirismythos ist nicht auf die Hl. Familie übertragbar; die Sterbeszene des J. ist ähnlich, aber nicht identisch mit der Szenerie des toten Osiris (ebd. 60/2); der 26. Epep ist nirgends als Fest der Nilschwelle ausgewiesen, nur der 15. Epep ist als Tag eines solchen Festes bezeugt; schließlich weist die kopt. J.erzählung keinerlei Bezug zur Nilschwelle auf (ebd. 66). Aus dieser negativen Evidenz folgt, daß für den 26. Epep als Todestag bzw. als Gedenktag des J. im kopt. Synaxarium eine Begründung aussteht. (Die von Engberding 69/88 beigebrachten liturgischen Zeugnisse für das Steigen des *Nils u. die Weihe des Nilwassers stehen ihrerseits nicht mehr in Bezug zur kopt. J.erzählung u. zum Datum des 26. Epep.) – Die These von Morenz wurde in modifizierter Form durch G. J. Baudy wiederaufgenommen. Im Zusammenhang mit der Christianisierung des alten Festes der Nilschwelle am 21. VII. (= 27. Epep) sei das J.fest diesem Tag vorgeschaltet, doch ‚vermutlich haben die Christen Alexandrias den Vater Jesu nur dem gleichnamigen Jakobssohn Joseph substituiert, den schon die Juden der Stadt (u. ihrem Beispiel folgend die Christen selbst) mit Sarapis gleichgesetzt hatten. Dieser ältere Joseph war nun in der Tat eine dem Osiris-Sarapis typologisch eng verwandte Figur' (G. J. Baudy, Die Wiederkehr des Typhon: JbAC 35 [1992] 76_{198}). Diese Hypothese ersetzt eine nicht stichhaltige Gleichsetzung durch eine noch weniger stichhaltige. Zum einen setzt sie eine nicht nachweisbare Typologie zwischen den beiden J.gestalten voraus, zum anderen ist der atl. Erzählkreis um Joseph (*J. I) in keiner Weise typologisch mit dem Osirismythos verwandt (weder ‚eng' noch weit). Ein literarisch vergleichbarer Typos ist ehestens die Gestalt des Bata aus dem neuägypt. ‚Märchen von den zwei Brüdern' des Papyrus d'Orbiney (Übers.: A. Erman, Die Literatur der Ägypter [1923] 197/209; G. Lefebvre, Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique [Paris 1949] 137/58). Die Datierung des Gedenktages des J. auf den 26. Epep ist weiterhin als ungelöst anzusehen.

d. Entstehungszeit. Die Erzählung ist eigentümlich zeitlos u. gibt keinen äußeren Hinweis auf ihre Entstehungszeit. Ein Ansatzpunkt liegt in der theologischen Motivierung, der strikten Zurückweisung des Entrückungsglaubens u. der Entrückungshoffnung (Hist. Jos. fabri lign. 30/2; vgl. Morenz 107. 111; *Entrückung). In Verbindung mit der Christianisierung eines alten Nilfestes schloß Morenz 111f hieraus für den Kern der Erzählung auf das letzte Drittel des 4. Jh. Nach Engberding 68 läßt die Unausweichlichkeit des Todes auch für die Gottesmutter (Hist. Jos. fabri lign. 18, 4/6) erst die Zeit ab 500 zu; mit L. Th. Lefort (Muséon 64 [1951] 232) setzt Engberding die Entstehung um 600 an. Die Frühdatierung ist auch deshalb fraglich, weil die Schrift keinerlei christologische Reflexion enthält, was für einen in Ägypten zwischen den Konzilien von Kpel (381 nC.) u. Chalkedon (451 nC.) entstandenen Text schwerlich vorstellbar ist. Wenn die Polemik gegen den Entrückungsglauben u. die Parallelisierung des Gesetzes des Todes J.s u. der Gottesmutter als Ansatzpunkt für die Datierung anerkannt werden können (in diesem methodischen Ansatz stimmen Morenz u. Engberding überein, wenn auch mit unterschiedlicher Folgerung), eröffnet sich eine weitere Datierungsmöglichkeit: der mariologische Doketismus u. dessen Bekämpfung im letzten Drittel des 6. Jh. u. im 7. Jh. Der häretischen Anschauung, daß Maria eine Kraft vom Himmel (u. nicht geboren) sei,

wird entgegengehalten: ‚Sie ist geboren wie alle Menschen u. wurde gezeugt aus menschlichem Samen' (Robinson 4; vgl. R. van den Broek, Der Bericht des kopt. Kyrillos v. Jerus. über das Hebr.-Ev.: P. Nagel [Hrsg.], Carl-Schmidt-Kolloquium an der Martin-Luther-Universität 1988 [1990] 173 bzw.: R. van den Broek, Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity [Leiden 1996] 150). In gleichem Zusammenhang steht ein Zyklus koptischer Predigten, die Kyrill v. Jerus. zugeschrieben werden (ClavisPG 3598/601. 3603f) u. die in die Zeit des Patriarchen Damian (577/604) oder gar erst in die islamische Zeit Ägyptens, also ab der 2. H. des 7. Jh., fallen (van den Broek aO. 167 bzw. 144). Für die spätere Datierung, d. h. in die islamische Zeit, kann eine weitere Überlegung angestellt werden: Ist die betonte u. kontinuierliche Bezeichnung J.s im Munde Jesu als ‚mein Vater J.', sei es in der 3. Person oder in der Anrede (Hist. Jos. fabri lign. 4, 4; 6, 1; 8, 3; 9, 2; 12, 2; 14, 3; 15, 1 u. ö.; vgl. auch die praef.), als Gegengewicht zu der stehenden islamischen Bezeichnung Jesu als ‚Sohn Marias' intendiert oder interpretierbar? Mangels stringenter Eingrenzungsmöglichkeiten bleibt für die Entstehung der kopt. J.erzählung die Spanne zwischen dem Ende des 6. u. des 7. Jh. offen.

V. Joseph in der Gnosis. Ungeachtet der doketischen Christologie der Gnosis finden sich in gnostischen Schriften direkte oder indirekte Hinweise auf J. als den irdischen Vater Jesu. Eine Zeugung Jesu aus menschlichem Samen nahmen bereits die Karpokratianer u. Kerinth an (überliefert bei Epiph. haer. 27, 2; 28, 1; s. o. Sp. 754). In der Sicht des Epiphanius ist die Annahme der leiblichen Zeugung Jesu nichts anderes als gnostische Polemik gegen die jungfräuliche Geburt Jesu u. die Jungfräulichkeit der Gottesmutter. Jedoch ist dieses Motiv kein gnostischer Streitpunkt. Aufschluß über die Hintergründe gibt nunmehr Ev. Philipp. (NHC II, 3) 91 (TU 143, 56); in diesem dem Apostel Philippus beigelegten Spruch heißt es: ‚J. der Zimmermann pflanzte ein Paradies, weil er Hölzer für sein Handwerk brauchte. Er ist es, der das Kreuz hergestellt hat aus den Bäumen, die er gepflanzt hat. Und sein Same hing an dem, was er gepflanzt hat. Sein Same ist Jesus, die Pflanzung aber ist das Kreuz'. J. der Zimmermann erscheint als der archontische Vater Jesu, der den Tod seines Sohnes mitbewirkt hat. Die übliche verfremdende Übersetzung von παράδεισος als Garten bzw. Baumgarten geht an dem Skopus vorbei, daß das Paradies der Ort des von den Archonten verhängten Unheils über die Menschen ist (vgl. P. Nagel, Die Auslegung der Paradieserzählung in der Gnosis: K. W. Tröger [Hrsg.], AT - Frühjudentum - Gnosis [1980] 49/70, bes. 69). – Eine indirekte Polemik gegen J. u. Maria als Eltern Jesu findet sich Ev. Thom. 105: ‚Jesus sagte: Wer den Vater u. die Mutter kennt, den wird man Hurensohn nennen', da das Assoziationsfeld der leiblichen Zeugung u. Geburt in gnostischer Sicht mit dem archontischen Bereich verbunden ist. Möglicherweise ist der Spruch auch auf dem Hintergrund der Diskussion der Acta Pilati über die eheliche oder nichteheliche Geburt Jesu zu sehen (s. o. Sp. 751f), eine Diskussion, die in gnostischer Sicht irrelevant ist, da Ehe (oder Nicht-Ehe), Zeugung u. Geburt als Befleckung u. im Dienste des Archonten stehend angesehen werden. Die 2. Apokalypse des Jakobus (NHC V 51, 19/22) macht einen Unterschied zwischen dem Vater des Erlösers u. dem des Herrenbruders Jakobus: ‚Dein Vater ist nicht mein Vater. Aber mein (wahrer) Vater ist (auch) dir zum Vater geworden' (hierzu W.-P. Funk, Die zweite Apokalypse des Jakobus aus Nag-Hammadi-Codex V = TU 119 [1976] 122). Einen Unterschied zwischen dem himmlischen u. dem irdischen Vater Jesu nimmt Ev. Philipp. 17c (TU 143, 22f) an: ‚Und der Herr [hätte] nicht gesagt: 'Mein V[ater, der da ist i]m Himmel', wenn [er] nicht (noch) einen [and]eren Vater gehabt hätte; sondern er hätte einfach gesagt: ['Mein Vater']' (Übers. H.-M. Schenke). Dieser Spruch folgt unmittelbar auf die Feststellung, daß Maria die Jungfrau ist, die von keiner Macht ‚besudelt' wurde. In diesem Kontext weist die Apostrophierung eines ‚anderen' Vaters neben dem im Himmel erneut auf dessen Zugehörigkeit zur archontischen Sphäre. – Zu J. in der frühchristl. Kunst s. Testini; Kötzsche-Breitenbruch aO. (o. Sp. 752) 202/12.

G. Aranda Perez, Art. J. the Carpenter: CoptEnc 5 (1991) 1371/4. – J. Blinzler, Die Brüder u. Schwestern Jesu[2] (1967). – H. Engberding, Der Nil in der liturgischen Frömmigkeit des christl. Ostens: OrChrist 37 (1953) 56/88. – G. Giamberardini, S. Giuseppe nella tradizione copta: StudOrientChrist Collect. 11 (1966) 3/291. – P. Grelot / G.-M. Bertrand,

Art. J. (saint): DictSpir 8 (1974) 1289/308. – A. HERRMANN, Das erste Bad des Heilands u. des Helden in spätantiker Kunst u. Legende: JbAC 10 (1967) 61/81; Der Nil u. die Christen: ebd. 2 (1959) 30/69. – G. KLAMETH, Über die Herkunft der apokryphen ‚Geschichte des J.s des Zimmermanns': Angelos 3 (1928) 6/31. – L. TH. LEFORT, À propos de ‚l'histoire de J. le charpentier': Muséon 66 (1953) 201/23. – O. F. A. MEINARDUS, In the steps of the Holy Family from Bethlehem to Upper Egypt (Cairo 1963). – CH. MICHEL / P. PEETERS, Évangiles apocryphes 1^2 (Paris 1924); 2 (ebd. 1914). – S. MORENZ, Die Geschichte von J. dem Zimmermann, übers., erl. u. unters. = TU 56 (1951). – F. ROBINSON, Coptic apocryphal gospels = Texts and Studies 4, 2 (Cambridge 1896). – J. SEITZ, Die Verehrung des hl. J. in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zum Konzil v. Trient (1908). – P. TESTINI, Alle origini dell'iconografia di Giuseppe di Nazareth: RivAC 48 (1972) 271/347.

Peter Nagel.

Joseph u. Aseneth s. Aegypten II: RAC Suppl. 1, 63; Joseph I: o. Sp. 719f. 735.

Josephsehe s. Enkrateia: o. Bd. 5, 349/65; Geschlechtsverkehr: o. Bd. 10, 820/8; Joseph II: o. Sp. 754f; Syneisakten; Zölibat.

Josephus (Flavius Josephus).

A. Leben u. Werk. I. Leben. a. Joseph ben Matthia. 1. Bis zum Ausbruch des Krieges gegen Rom iJ. 66. Das Leben des in griechischer Sprache schreibenden jüd. Geschichtsschreibers J. ist aus seinen eigenen Werken einigermaßen bekannt. Er nennt sich selbst Ἰώσηπος Ματθίου παῖς, ἐξ Ἱεροσολύμων, ἱερεύς (Joseph. b. Iud. 1, 3) u. sagt, er sei ‚im ersten Jahr der Herrschaft des Kaisers Gaius' geboren (vit. 5), also zwischen dem 13. IX. 37 u. dem 16. III. 38. Sein Todesjahr ist nicht bekannt (vermutlich um 100). Er betont, daß er Mitglied der vornehmsten Priesterklasse (d. h. der Klasse Jojarib, der auch die Hasmonäer angehörten) u. mit dem hasmonäischen Königshaus verwandt sei (ant. Iud. 16, 187; vit. 2: sein Urgroßvater heiratete eine Tochter des Hasmonäers Jonathan). Wie sein Vater gehört J. also zur Oberschicht der Priesterschaft u. zur, wahrscheinlich des Griechischen kundigen, Aristokratie Jerusalems. Die Glaubwürdigkeit der Selbstdarstellung des J. vit. 1/8, vor allem seine Verwandtschaft mit dem hasmonäischen Königshaus, wird gelegentlich angezweifelt (zuletzt Krieger, J. mit beachtlichen Argumenten); die Sache bedarf weiterer Diskussion. Die Familie besaß stadtnahe Äcker, für die J., weil sie nach der Eroberung für militärische Zwecke beschlagnahmt wurden, durch Titus Ersatz in der ‚Ebene' (d. h. in der Küstenebene oder in der Ebene Jesreel) erhält (vit. 422). Später schenkt ihm Vespasian große Ländereien in Judäa (ebd. 425), für die *Domitian Steuerfreiheit gewährt (ebd. 429), so daß er offenbar zeit seines Lebens ein wohlhabender Grundherr ist (Bilde 179f). Wenig spricht J. über seine Erziehung u. Bildung. Offenbar lernt er über sein Elternhaus Wissen u. Können eines Priesters. Auffällig ist die frühe Gesetzesgelehrsamkeit des Knaben bereits im Alter von 14 Jahren (vit. 8f; Affinität zu Lc. 2, 46f; vgl. Schreckenberg, Fla-

vius J. 186f; H. Lichtenberger, Lesen u. Lernen im Judentum: A. Th. Khoury / L. Muth [Hrsg.], Glauben durch Lesen? [1990] 36/8). Doch ist hier wohl eitle Übertreibung im Spiel, u. J. wird sich lediglich als besonders aufgeweckt bei dem üblichen Elementarunterricht (c. Ap. 2, 204; vgl. ebd. 178; b. Iud. 7, 343) erwiesen haben. Nicht auszuschließen ist freilich, daß J. sich im nachhinein als geistig frühreifen Knaben darstellt, weil dies zum Topos der Biographie bedeutender, von der Gottheit berufener Männer gehört (vgl. L. Bieler, Θεῖος ἀνήρ 1 [Wien 1935] 34, wo auch J. genannt ist). Im Zusammenhang mit dem Elementarunterricht u. in Verbindung mit seiner Ausbildung zum Priester erwirbt er sich vermutlich auch seine Kenntnis des Hebräischen (Mayer 258f). Seine Muttersprache ist indes das Aramäische. Erst im Laufe seines langen Schriftstellerlebens scheint er sich eine wirklich umfassende Kenntnis der biblischen Bücher angeeignet zu haben (Schwartz, J. 24/35); denn in seinem frühesten Werk, dem Bell. Iud., finden sich nur verhältnismäßig wenige, teils frei aus dem Gedächtnis erfolgende Bezugnahmen auf Bibelstellen (ebd. 56f). Wohl von seinem Priestersein u. von den entsprechenden priesterlichen Überlieferungen her versteht sich J. auch überhaupt als gesetzeskundigen Schriftausleger u. gelehrten Schriftforscher (c. Ap. 1, 54; vgl. ant. Iud. 20, 264; s. Michel 971f) sowie als Traumdeuter u. Weissager (b. Iud. 3, 351/4. 405/8; vit. 208/10). Dabei spielt auch sein Pharisäismus eine Rolle, dem er sich als Neunzehnjähriger, vermutlich nach vorangegangenem Studium der drei wichtigsten Richtungen des zeitgenössischen Judentums (Pharisäismus, Sadduzäismus u. Essenismus), anschließt (ebd. 12; anders S. N. Mason, J.); denn die Pharisäer galten bei den Juden als gute Gesetzesausleger, die es mit dem Gesetzesgehorsam besonders genau nahmen (b. Iud. 2, 162; vit. 191). Wenn J. gelegentlich mehr oder weniger deutlich seine eigene Gesetzeskenntnis u. Fähigkeit zur Auslegung der hl. Schriften erwähnt (ebd. 198; ant. Iud. 20, 264), so gehört das in diesen Zusammenhang. Sein im Alter von 16 Jahren begonnenes Studium der drei jüd. Religionsparteien ergänzt der Jüngling durch einen dreijährigen (vermutlich nicht ununterbrochenen) Aufenthalt bei dem asketischen Eremiten Bannus (vit. 11f), der vielleicht Schüler um sich versammelte u. möglicherweise einer den Essenern ähnlichen Sekte angehörte. Die Beschreibung der Lebensweise dieses Mannes erinnert an *Johannes d. T. im NT (vgl. J. Ernst: o. Sp. 518. 520f). Griechisch hat J. vermutlich schon als Knabe in Jerusalem gelernt, spricht es aber auch im vorgerückten Alter noch mit hebräischem Akzent (ant. Iud. 20, 263). Gewisse Lateinkenntnisse erwirbt er sich wohl erst in Rom, doch ist es damit nicht weit her (Schwartz, J. 36f). – J. wuchs in Jerusalem zusammen mit seinem Bruder Matthias auf (vit. 8), der beim Fall der Stadt iJ. 70 in Gefangenschaft geriet, aber auf J.' Bitte hin von Titus freigelassen wurde (ebd. 419). Über J.' Eltern erfahren wir nur, daß sie im belagerten Jerusalem von den Rebellen ins Gefängnis geworfen wurden (b. Iud. 5, 419. 533. 544). Anscheinend haben sie, wie vermutlich auch J.' erste Frau (ebd. 419), den Untergang der Stadt nicht überlebt. Auf Vespasians Geheiß ehelicht J., selbst seit dem Fall Jotapatas (Juli 67) Kriegsgefangener, eine kriegsgefangene Jüdin in Caesarea. Dies war religionsgesetzlich nicht unproblematisch, weil auf kriegsgefangene Frauen der Lev. 21, 7 angesprochene Sachverhalt (Vermutung einer Vergewaltigung; vgl. Ketubbot 2, 9; bBaba Qamma 114b; Schwartz, J. 5. 89) zutraf. Vielleicht deshalb hatte die Ehe, als J. im Sommer 69 freigelassen wurde u. im Gefolge Vespasians nach Alexandrien kam, keinen Bestand mehr (vit. 414f). Dort heiratete er 69/70 seine dritte Frau, mit der er drei Söhne hatte (von ihnen lebte Hyrkanus bei der Niederschrift der Vita noch), die er später aber wieder entließ (ebd. 5. 415. 426). Danach ehelichte er eine vornehme kretische Jüdin, die ihm die Söhne Justos u. Simonides gebar (5f. 427; von nur drei Ehen des J. spricht unzutreffend Shutt, Studies 1). Daß J. nur von seinem Bruder u. seinen 5 Söhnen spricht, schließt nicht aus, daß er auch Schwestern u. Töchter hatte; denn eine gewisse Misogynie ist bei ihm unverkennbar (vgl. B. Mayer-Schärtel, Das Frauenbild des J. [1995]) u. zeigt sich auch in seiner Darstellung biblischer Frauengestalten (Begg, Abigail story). – J.' Bildung u. Weltgewandtheit gehen aus der Tatsache hervor, daß er, 26 Jahre alt, iJ. 64 nach Rom reist, um sich für die Freilassung einiger noch von Felix (iJ. 52/60 Prokurator Judäas), vermutlich wegen antirömischer Aktivitäten, verhafteter u. nach Rom überstellter Priester einzusetzen. Er erreicht

sein Ziel u. wird in diesem Zusammenhang auch mit Neros Frau Poppäa bekannt (vit. 13/6). In Rom dürfte ihm seine Griechischkenntnis zustatten gekommen sein. Seine Reise nach Italien weist im übrigen (bis hin zu einem Schiffbruch) Parallelen auf zu der des Paulus Act. 27, 27/44. Die Vermutung, die Bemühungen des J. hätten in Wahrheit Paulus u. einigen mit ihm zusammen nach Rom überstellten Gefangenen (vgl. Act. 27f) gegolten (so B. Orchard, J. and the unnamed priests of his Roman mission: DownsRev 113 [1995] 248/70), geht jedoch fehl.

2. Krieg u. Gefangenschaft. Als J. im Frühjahr 66 nach Jerusalem zurückkehrt, versucht er, wenn auf seine Angaben Verlaß ist, das aufflackernde Feuer des Aufstandes gegen Rom zu dämpfen u., zusammen mit den *Hohenpriestern u. einflußreichen Pharisäern, mäßigend zu wirken, nicht ohne freilich zum Schein dem Vorhaben der Rebellen zuzustimmen (vit. 17/23). Als der mit einem Heer gegen Jerusalem rückende syr. Statthalter C. Cestius Gallus im Herbst 66 sich unter großen Verlusten wieder zurückziehen muß u. dadurch der Krieg offen ausbricht, wird J. einer der Befehlshaber u. erhält als eine Art General, der in seinem Territorium auch für Ruhe u. Ordnung zu sorgen hat, das Kommando in *Galiläa samt Gamala (b. Iud. 2, 568; vit. 29). Dort scheint er tatsächlich mäßigend gewirkt zu haben, nicht ohne freilich strategische Vorbereitungen gegen den zu erwartenden Angriff der Römer zu treffen u. daneben anscheinend eigene Interessen zu verfolgen. Seine Aktivitäten werden heute bisweilen sehr kritisch beurteilt (s. Krieger, Berenike 8; auch hier bedarf es weiterer Diskussion). War etwa J. eine Figur in der personenreichen messianischen Szenerie der Jahrzehnte vor dem Jahr 70 nC.? (vgl. Schreckenberg, Literature 31/4). – Seine Ernennung zum Truppenkommandeur läßt darauf schließen, daß er durch seine Familie u. seinen priesterlichen Status einen hohen sozialen Rang besaß, ein Ansehen, zu dem vielleicht auch seine erfolgreiche Romreise beigetragen hatte. Im Frühjahr 67 rückt Vespasian mit seinem Heer von Ptolemais gegen Galiläa vor u. belagert J. in der Bergfeste Jotapata (b. Iud. 3, 141/339). Erst nach fast 7 Wochen fällt der Ort, u. J. gerät ‚unter zwielichtigen Umständen' (B. Schaller, Art. J.: KlPauly 2 [1967] 1441) in Gefangenschaft (b. Iud. 3, 340/91). Jetzt stand ihm das für gefangene Rebellen übliche Schicksal bevor, nämlich nach dem Mitgeführtwerden im Triumphzug in Rom die Hinrichtung oder lebenslanger Kerker. In dieser Situation (nicht erst Mitte Juni 69, also kurz vor dem Machtantritt Vespasians Anfang Juli [so unzutreffend Schalit, Erhebung 297/300]) weissagt er als Prophet dem röm. General die künftige Kaiserherrschaft u. sieht die Verheißung von einem Weltherrscher aus Judäa in Vespasian erfüllt, dabei sich anscheinend auf Bibelstellen wie Num. 24, 17/9; Dan. 7, 13f; 12, 1; Gen. 49, 10 stützend (b. Iud. 3, 361. 399/408; vgl. ebd. 6, 312f; Schalit, Erhebung 241/3; Schreckenberg, Wirkungsgeschichte 1113. 1162f; Dexinger 255 denkt in diesem Zusammenhang auch an Dan. 2, 34; indes bleibt ein Bezug auf eine bestimmte Bibelstelle unsicher). Offenbar glaubt er sich in der prophetischen Tradition eines *Jeremia stehend (vgl. b. Iud. 5, 391/3) oder fühlt sich wie ein neuer *Daniel, jedenfalls wie ein durch sein Priestersein legitimierter Prophet (ebd. 3, 351/4. 361). Auch als Pharisäer meint er wohl, an der den Pharisäern eigenen Gabe der Prophetie (ant. Iud. 15, 3f; 17, 43) teilzuhaben. Nun ist es zwar so, daß J. die alte Prophetie von einem aus Judäa kommenden Weltherrscher in Vespasian erfüllt sieht, doch wird ihm dieser dadurch keineswegs zum Messias im jüd.-religiösen Sinne (s. u. Sp. 768). Da im übrigen sowohl Jeremia (ant. Iud. 10, 79) wie Daniel (ebd. 10, 776 zu Dan. 9, 24/7) die künftige Weltherrschaft der Römer voraussagten, glaubt er sich mit seiner Voraussage (b. Iud. 3, 399/408) in guter Gesellschaft zu befinden (zum Jotapata-Geschehen u. zu J.' Prophetie s. Bilde 47/52. 136f. 189/91; Schwartz, J. 4f). – J.' Gefangenschaft endet mit seiner formellen Freilassung, nachdem Vespasian Anfang Juli 69 von den Legionen zum Kaiser ausgerufen worden ist u. die Prophetie des jüd. Kriegsgefangenen sich als wahr herausgestellt hat (b. Iud. 4, 622/9; vgl. Bilde 54). Als libertus führt er, dem Brauch entsprechend, von nun an Vespasians Gentilnamen (Flavius). Bei den christl. Autoren der Väterzeit heißt er dementsprechend regelmäßig Josephus Flavius oder auch Flavius Josephus (Φλαύιος Ἰώσηπος, so zB. Clem. Alex. strom. 1, 147, 2). Richtig ist wohl (T.) Flavius Josephus, denn der Freigelassene übernahm regelmäßig den Vor- sowie Familiennamen seines Patrons, u. sein ursprünglicher Name wurde zum cogno-

men; vgl. zB. C. Iulius Kallistos, den Freigelassenen des Caligula (E. Stein, Art. Iulius nr. 306: PW 10, 1 [1918] 657f), T. Flavius Abascantus (ders., Art. Flavius nr. 25: PW 6, 2 [1909] 2529f) u. Flavius Earinus, beide Freigelassene Domitians (ders., Art. Flavius nr. 81: ebd. 2597), sowie T. Flavius Euschemon, den Vespasian mit der Verwaltung des Fiscus iudaicus beauftragte (C. Ricci, L'affranchi imperial T. Flavius Euschemon et le ‚Fiscus iudaicus': RevÉtJuiv 154 [1995] 89/95; Schreckenberg, J. Flavius 1006); zu J. s. T. P. Wiseman, J., Death of an Emperor (Exeter 1991) XI: ‚His full name was probably T. Flavius Iosephus, but the praenomen happens not to be attested'. – Nach seiner Freilassung bleibt J. im Heer der Römer u. dient bis zum Kriegsende (29./30. VIII. 70 Tempelbrand [b. Iud. 6, 250/70]; 25./26. IX. Eroberung der Oberstadt [ebd. 435]; vgl. Schrekkenberg, Wirkungsgeschichte 1139) als eine Art *Dolmetscher u. Herold; zu seinen Aufgaben gehörte die Befragung von Überläufern u. Gefangenen (c. Ap. 1, 49; vgl. Schwartz, J. 7f).

b. Josephus Flavius als Schriftsteller in Rom: Seine Lebensumstände u. seine Anschauungen im Umfeld seiner Zeit. Zusammen mit Titus traf J. im Frühjahr 71 in Rom ein, kam in einem ehedem von Vespasian bewohnten Hause unter (vit. 423; also nicht im Kaiserpalast, wie oft angenommen wird [zB. Schalit, J. 254]; auch die Bemerkung ebd.: ‚He never again saw his native land', ist nur Vermutung), erhielt vom Kaiser das röm. Bürgerrecht (Mayer 259 verbindet die Annahme des Gentilnamens Flavius erst mit diesem Vorgang) u. ein jährliches Gehalt (vgl. Suet. vit. Vesp. 18: primus [scil. Vespasianus] e fisco Latinis Graecisque rhetoribus annua centena constituit). Hier in Rom scheint J. sein weiteres Leben verbracht zu haben (unterbrochen möglicherweise durch eine Reise nach Kreta oder zu seinen Besitzungen nach Palästina?), u. zwar als ein auch weiterhin wohlhabender Mann mit lang andauernden guten Beziehungen zum flavischen Herrscherhaus, zu König Agrippa II, zu den überlebenden Angehörigen der Jerusalemer priesterlichen Aristokratie u. zu angesehenen Juden der *Diaspora in Rom u. auswärts, zB. in Alexandrien. Er war also neben seiner Tätigkeit als Schriftsteller, die er vermutlich noch iJ. 71 begann, auch eine einflußreiche Gestalt des öffentlichen Lebens in Rom (Bilde 179f; Schwartz, J. 210f. 215). Doch war er kein bedingungsloser Parteigänger der Römer u. selbst im Bell. Iud. hat seine Romfreundlichkeit deutliche Grenzen (zB. b. Iud. 2, 277/83 harte Kritik an den röm. Prokuratoren Judäas). Zwar respektiert er die Römer als gegenwärtig unbesiegbare, von Gott begünstigte Weltmacht, spricht aber nirgends von einer ewigen Dauer der Pax Romana, u. trotz seiner Prophetie zugunsten Vespasians betrachtet er diesen nicht als Messias (anders Dexinger 255/8, der ‚an eine Art römischen Messianismus' des J. denkt, demzufolge Vespasian immerhin ‚in den Rahmen des vormessianischen Geschehens' gehöre). J.' nicht vorbehaltlose, auf jeden Fall seine jüd. Identität wahrende Romfreundlichkeit (vgl. Schröder 269; B. D. Shaw, J. Roman power and responses to it: Athenaeum 83 [1995] 357/90) ist derjenigen des Lukas affin, der weder Roms Herrschaft in seine Theologie integriert noch das Christentum als solches Rom gegenüber rechtfertigt u. verteidigt, sondern die Dinge pragmatisch sieht u. die Christen anleitet, unter der Oberherrschaft Roms leben zu lernen (R. J. Cassidy, Society and politics in the Acts of the Apostles [New York 1987] 158; s. u. Sp. 781/4). Später agiert, was das Verhältnis zur röm. Staatsmacht betrifft, mutatis mutandis Eusebius ähnlich wie J., der ihm vielleicht darin auch eine Art Vorbild war. Doch sucht der Kirchenvater vergleichsweise vorbehaltlos die Allianz, um die Idee eines christl. Reiches zu realisieren. – Seinem jüd. Selbstverständnis nach ist J. toratreuer Pharisäer (vit. 12), Priester u. Prophet (Bilde 189/91; die übliche Deutung von vit. 12 im Sinne eines Anschlusses des jungen Mannes an die Gruppe der Pharisäer lehnt er ab; S. N. Mason, J.). Es scheint, daß er zu den nach 70 sich entwikkelnden synagogalen Traditionen einen gewissen Abstand hielt. Wenigstens spricht er in seinen Werken kaum über den Synagogengottesdienst, die in ihm entstehenden Formen des Betens, der Lektüre, Übersetzung u. Kommentierung der Bibel sowie das im Zusammenhang mit der Synagoge gestaltete jüd. Brauchtum u. die Pflege der religiösen Bildung (A. Momigliano, Die Juden in der Alten Welt [1988] 60; anders Bilde 166). Ähnlich distanziert bzw. sogar unfreundlich verhält er sich in seinen Werken gegenüber den jüd. apokalyptisch-eschatologischen u. politisch-messianischen Bewegungen seiner Zeit

(s. zB. Schwartz, J. 226). Seine Zurückhaltung gegenüber dem jüd.-nationalen Messianismus teilt er im übrigen mit den Rabbinen u. Philo (Dexinger 250/4. 266f). Auch die Rabbinen erwarteten die messianische *Erlösung vor allem von der Gesetzesobservanz, während Philo die messianische Heilszeit mehr auf dem Wege über die philosophische Einsicht in die Weisheit der mosaischen Gesetzgebung erstrebt. In J.' Werken lassen sich beide Sehweisen belegen. Dem frühen Christentum empfahl er sich gerade durch seine Ablehnung des politischen Messianismus u. seine Zurückhaltung gegenüber dem synagogalen religiösen Leben seiner Zeit; denn seine Schriften konnte man als Schlußstrich unter das Judentum der vorchristl. Zeit verstehen, eben weil er weder ausdrücklich einen jüd. Messias erwartete noch eine Brücke zum Rabbinismus schlug (anders Schwartz, J. 199/208, der J. als eine Art Promoter des Frührabbinismus versteht, eine ansprechende Hypothese, die aber noch weiterer Begründung bedarf, zB. erklären müßte, warum die Rabbinen über J. schweigen). Ferner empfahl sich der jüd. Historiker den Christen der Väterzeit durch seine Vertrautheit sowohl mit jüdischer Theologie wie mit der hellenist. Popularphilosophie; denn Origenes, Eusebius u. andere dachten u. argumentierten mit Begriffen der griech. Philosophie. Da mußte ein Autor willkommen sein, der nicht nur Moses' weises Gesetzgebungswerk mit den Mitteln der griech. Philosophie würdigt (zB. ant. Iud. 1, 23/5), sondern bedeutende Gestalten der jüd. Geschichte wie Moses u. *Abraham fast wie Platons Philosophenkönige u. stoische Weise darstellt (L. H. Feldman, Hellenizations in J.' ‚Jewish Antiquities'. The portrait of Abraham: ders. / Hata, Judaism 133/53, bes. 150; unrichtig H. Conzelmann, Heiden - Juden - Christen [1981] 189: ‚Von Kenntnis der griech. Philosophie kann man [bei J.] nicht reden'). Zwar hinkt der Vergleich des Pharisäismus mit der Stoa (vit. 12), u. der Pharisäer J. ist deshalb noch kein Stoiker (anders Mayer 259), aber die in hohem Maße stoisch geprägte Popularphilosophie seiner Zeit kannte er so gut, daß er durchaus gekonnt griechische philosophische Terminologie verwendet u. seinen großenteils mit dieser Begriffswelt vertrauten Lesern (die Stoa war ja die geistige Heimat sehr vieler gebildeter Römer u. Griechen) die jüd. Religion als eine Art wahre Philosophie nahebringt. Indes gibt J. nirgends jüdische religiöse Standpunkte auf, vielmehr übersetzt er lediglich die biblische *Gottesvorstellung in die dafür zur Verfügung stehende Terminologie (τὸ θεῖον, πρόνοια τοῦ θεοῦ, εἱμαρμένη usw.; s. Bilde 101; speziell zu εἱμαρμένη H. O. Schröder, Art. Fatum: o. Bd. 7, 574f, der den Sachverhalt jedoch etwas anders beurteilt), wobei ihm die dadurch sich ergebende Universalisierung der jüd. Religion durchaus erwünscht ist (dieser Sachverhalt wird verkannt von A. A. Bailey, J.' use of ‚heimarmene', Diss. Salt Lake City [1990]). – J.' Lebensschicksale haben bestimmenden Einfluß auf die leitenden Gesichtspunkte seiner vier Werke gehabt. Zwar zeigt er kaum wirklich Heimweh nach Jerusalem oder gar Zionssehnsucht, doch ist nicht auszuschließen, daß er zumindest zeitweilig als konservativ denkender Priester auf eine Wiederherstellung der Priesteraristokratie in Jerusalem u. Judäa sowie des politischen Status quo vor dem Jahr 66 nebst Wiederaufnahme des Tempelkults gehofft hat (Schwartz, J. 81f. 87. 146. 205/16 mit beachtlichen Argumenten u. Überlegungen); schließlich schien bis zum Ende des Bar-Kochba-Krieges eine Restauration noch denkbar. Immerhin ist in allen Werken des J. klar erkennbar das Leitmotiv der Toratreue u. die hohe Wertschätzung des Tempelkults u. der Tempelfrömmigkeit. Damit verknüpft ist sein Leitbild einer θεοκρατία (c. Ap. 2, 165; der Begriff von ihm geprägt), d. h. wohl der Lenkung des Volkes durch eine Priesteraristokratie nach den Leitlinien der Tora. J.' θεοκρατία benötigt keinen politischen, national-revolutionären Messias u. keine Befreiung von der röm. Oberherrschaft. Er scheint vielmehr an eine philosophisch begründete Theokratie zu denken, in der sich für ‚Juden u. Griechen' im Glauben an den einen Gott ein messianischer *Friede verwirklicht, der aus der Heil u. Erlösung wirkenden Kraft der Tora erwächst (zum Begriff θεοκρατία bei J. s. A. Tosato, La teocrazia nell'antico Israele: Cristianesimo nella Storia 8 [1987] 1/50; Cancik 65/77; Weiler 3/23; E. M. Dörrfuss, Mose in den Chronikbüchern [1994] 25/7). Ob an Stellen wie c. Ap. 2, 218 u. vielleicht auch ant. Iud. 4, 125; 10, 210. 276 u. b. Iud. 5, 367 mehr oder weniger verschlüsselt von dieser Heilszeit die Rede ist, bedarf noch der Diskussion.

II. Werk. Eine heutigen Ansprüchen genügende vollständige Ausgabe der vier Werke des J. fehlt. Alle Editionen, auch E. Nodet, Flavius Josèphe. Les Antiquités juives 1/3 1/2[2] (Paris 1992), sind mehr oder weniger editiones minores auf der Basis der textkritischen Materialien von B. Niese, Flavii Josephi opera 1/7 (1885/95), freilich mit zT. abweichender Bewertung der Textzeugen (zB. Cod. S, Cod. P u. Eusebius bei Nodet gegen Niese bevorzugt; so schon Schreckenberg, Untersuchungen 82f; vgl. E Lamberz, Zwei Flavius-J.-Hss. des Athosklosters Vatopedi [Vatop. 386 u. 387]: RhMus 139 [1996] 295/307; Schreckenberg, Text).

a. Bellum Iudaicum. Etwa iJ. 75 veröffentlichte J. eine, uns nicht erhaltene, Urfassung des Bell. Iud. in seiner aram. Muttersprache u. sandte dieses Werk, vielleicht auf Wunsch Vespasians, der es möglicherweise auch angeregt hatte, an des Griechischen nicht kundige Bewohner Mesopotamiens, vor allem wohl an die dortigen Juden (b. Iud. 1, 3; vgl. ebd. 3, 108 [ἀποτροπὴν τῶν νεωτεριζόντων]; s. Schreckenberg, Wirkungsgeschichte 1112; Bilde 76. 79; Schwartz, J. 10). Wahrscheinlich eine erweiterte Neuauflage dieses Werkes stellt das erhaltene griech. Bell. Iud. dar, das 79/81 erschien (zum Werktitel s. u. Sp. 790). Daß es 82/83 umredigiert u. um 98/100 abschließend redigiert wurde (so Schwartz, Composition; vgl. Schwartz 198), ist möglich, doch bedarf diese Frage noch weiterer Untersuchung. – Dargestellt sind im Bell. Iud. die Ereignisse des jüd.-röm. Krieges 66/70 einschließlich seiner Vorgeschichte u. des erst im Frühjahr 74 erfolgenden Falles von Masada (Inhaltsangabe der Bücher 1/7: Bilde 65/71; allgemein s. Bohrmann, der besonders die Übereinstimmung zwischen J. u. den frühen Rabbinen hinsichtlich der Ablehnung des Aufstandes gegen Rom betont). Die von J. für sein Werk verwendeten Quellen sind vor allem seine eigenen Aufzeichnungen während der Belagerung Jerusalems (c. Ap. 1, 49), die Weltgeschichte (Ἱστορίαι) des Nikolaos v. Damaskus (FGrHist 90) u. die Commentarii Vespasians u. Titus' (Joseph. vit. 342. 358; c. Ap. 1, 56). Philo kannte er vermutlich nicht, wohl auch nicht Antonius Iulianus (FGrHist 735; vgl. Bilde 78f; zu den von J. in seinen Werken überhaupt benutzten Quellen s. den Forschungsbericht bei Feldman, Scholarship 392/419). – Aus J.' Bemerkung, er habe sich für die Niederschrift des Bell. Iud. im Hinblick auf die griech. Sprache einiger Helfer bedient (χρησάμενός τισι πρὸς τὴν Ἑλληνίδα φωνὴν συνεργοῖς), wurde oft geschlossen, er habe auch für die Abfassung seiner späteren Werke, vor allem für die Ant. Iud., Helfer benötigt, deren große Anteile an seinem Werk noch abgrenzbar seien. Diese Hypothese H. St. J. Thackerays (J. 4 [Cambridge, MA 1957] XIV/XVII; ähnlich noch Schalit, J. 258, der im Zusammenhang damit auch ohne Begründung für die Ant. Iud. annimmt, ‚that his original draft was in Aramaic') wird seit dem Widerspruch von Schreckenberg (Bibliographie 1, 208. 212) u. anderer heute kaum noch vertreten (s. Bilde 132/4. 149; Schwartz, J. 36f). Gewisse relativ geringe Diskontinuitäten des Stils in den zwanzig Büchern der Ant. Iud. lassen sich auch durch den Einfluß unterschiedlicher Quellen oder zeitweilige Vorlieben des Autors erklären, dessen Schriftstellerei sich ja über mehrere Jahrzehnte erstreckt. Jedenfalls hat er in seinen Werken Anteil an den stilistischen u. literarischen Eigenarten der hellenist. *Historiographie: J. schreibt eine klassizistische Prosa, die, mit gewissen Einschränkungen, als attizistische Reaktion gegen die Koine definiert werden kann (A. Pelletier, Flavius J., adaptateur de la lettre d'Aristée [Paris 1962]; dazu H. Schreckenberg: Gnomon 36 [1964] 567/72), u. er beherrscht die ars narrandi seiner Zeit (Villalba i Varneda 64/241). So arrangiert er zB. oft den Geschichtsstoff zu dramatischen u. tragischen Episoden, übertreibt, vereinfacht, u. er romantisiert die Beziehungen zwischen Mann u. *Frau. Moses wird bei ihm zum weisen, charismatischen Führer Israels, Abraham erhält Züge eines griech. Philosophen, u. Frauen wie Rebekka werden, abweichend von seiner sonst überwiegend misogynen Tendenz (s. o. Sp. 764), in hellenistischer Art idealisiert zu exemplarischen Vertreterinnen des jüd. Volkes, alles offenbar, um dem zeitgenössischen Leserpublikum, vor allem gebildeten Römern u. Griechen, Judentum u. jüdische Religion in gefälliger Weise zu präsentieren. Zu diesem literarischen Stil gehören auch geographische u. topographische Exkurse (P. Bilde, The geographical excursuses in J.: Parente / Sievers 247/62). Rücksicht auf seine Leser nimmt J. zB., wenn er Wunder rational deutet bzw. sagt: ‚Hierüber mag jeder denken, wie ihm beliebt' (ant. Iud. 1, 108; 2, 348;

3, 81 u. ö.). Er liebt moralisierende Bemerkungen zu geschichtlichen Begebenheiten (zB. b. Iud. 7, 271. 453; ant. Iud. 18, 9), was moralisierenden Deutungen der jüd. Historie durch die Väter den Weg bahnte (zur literarischen Technik des J. s. Bilde 200/6; vgl. Schreckenberg, Wirkungsgeschichte 1198/206). J. verkaufte sein Bell. Iud. an viele nichtjüd. Teilnehmer des Krieges 66/70 u. an ,viele' griechisch gebildete Juden (c. Ap. 1, 51). Aus weiteren Bemerkungen zu seinem Zielpublikum u. seinen historiographischen Intentionen (zB. b. Iud. 1, 16; ant. Iud. 1, 5. 9. 15; 4, 196; ebd. 4, 197 wendet sich J. ausdrücklich an seine jüd. Leser) läßt sich entnehmen, daß er vor allem für gebildete Griechen u. Römer (genauer: für die Griechisch verstehende Mittel- u. Oberschicht des Mittelmeerraumes) schreibt. Dazu gehören auch die wohlhabenden Juden Palästinas u. der Diaspora (Schwartz, J. 29. 140f. 208. 213; vgl. Bilde 75/8. 102. 192); denn seine Schriften vermitteln nicht nur Nichtjuden eine umfassende, Vorurteile abbauende Information über die Geschichte des jüd. Volkes, sondern stärken auch das durch den Fall Jerusalems gefährdete religiöse Identitätsgefühl seiner Landsleute, die sich so als einem nach wie vor altehrwürdigen, von Gott erwählten Volk zugehörig verstehen können. Ähnlich vertritt die frühchristl. apologetische Literatur die eigenen Standpunkte gegenüber Nichtchristen u. dient zugleich der innerchristl. Glaubensstärkung u. Identitätssicherung. Neben der Darstellung der Eroberung Jerusalems im Sinne einer Warnung vor Aufständen gegen Rom ist eine weitere wichtige Tendenz zu sehen, nämlich die Schuldzuweisung für die Katastrophe des J. 70 an politisch extremistische jüd. Gruppen; denn hier liegt ein bedeutender Faktor der christl. Wirkungsgeschichte des Bell. Iud., weil die diesbezügliche J.rezeption der Väter in der Regel nicht differenziert zwischen dem jüd. Volk einerseits u. den für den Krieg verantwortlichen Insurgenten andererseits, sondern vereinfachend u. pauschal das ganze Judenvolk bestraft sieht für die Missetat der Tötung Christi, also nicht nur den Täterkreis, sondern auch den Strafgrund apologetisch verändert (Schreckenberg, Wirkungsgeschichte 1112f). – Mit der schriftstellerischen Eigenart u. den Zielsetzungen des Bell. Iud. verbunden ist die Frage der Glaubwürdigkeit seiner Berichte. Einerseits sind die mit dem Tempel u. der Tempelzerstörung verbundenen theologischen Faktoren ohne die bei J. gebotenen Informationen kaum zu verstehen (s. dafür vor allem H. Schwier, Tempel u. Tempelzerstörung [1989]), andererseits wird die historiographische Leistung des J. gemindert durch bisweilen krasse prorömische, antimessianisch-antiapokalyptische Tendenzen, durch manche Widersprüche (zB. zwischen b. Iud. 2, 556/76 u. vit. 17/29, wo meist der Bellum-Bericht als zuverlässiger gilt, weil J. in dem späteren Werk apologetisch die Wahrheit verschweige) u. Ungenauigkeiten der historischen Details, wenn er zB. Zahlen rhetorisch generalisiert u. übertreibt. So behauptet er, noch das kleinste Dorf Galiläas habe 15 000 Einwohner (b. Iud. 3, 43; vgl. A. Byatt, J. and population numbers in 1st cent. Palestine: PalExplQuart 105 [1973] 51/60; weitere Beispiele bei Schwartz, J. 71. 85. 129; zur Sache auch Bilde 174f. 192/200). J.' Übertreibungen arbeiten der Neigung der christl. Väter vor, aus apologetischem Interesse Jerusalems Untergang über die Darstellung des jüd. Historikers hinaus noch weiter zu dramatisieren u. die Farben ihrer Quelle noch greller zu malen, als sie es schon waren (Schreckenberg, Wirkungsgeschichte 1159f mit weiteren Beispielen).

b. Antiquitates Iudaicae. J. nennt sein 20 Bücher umfassendes Werk Ἀρχαιολογία (ant. Iud. 20, 259. 267; vit. 430; c. Ap. 1, 54. 127), vielleicht beeinflußt vom Titel der 20 Bücher Ῥωμαϊκὴ ἀρχαιολογία (Antiquitates Romanae) des Dionysius v. Halikarnaß, u. er will darin die Geschichte der Juden von der Erschaffung der Welt bis zum Jahr 66 beschreiben (ant. Iud. 20, 259; Inhaltsangabe der Bücher 1/20: Bilde 80/92; im übrigen hieß im Altertum das 1. Buch des Thukydides, dessen Geschichtswerk J. kannte, ἀρχαιολογία; auch an Varros Antiquitates läßt sich denken, doch ist das tatsächliche Vorbild für J.' Werktitel nicht wirklich sicher zu bestimmen). Noch im 6. Jh. bestätigt der J.-Epitomator Eustathius v. Epiphaneia mit seiner Ἐπιτομὴ τῆς ἀρχαιολογίας Ἰωσήπου den genuinen Titel (Allen). Als eine Art Verleger der Ant. Iud. (samt Vita) u. von Contra Apionem nennt J. einen gewissen Epaphroditos (ant. Iud. 1, 8; vit. 430; c. Ap. 1, 1; 2, 1. 296), dessen Identität umstritten ist (s. Schrekkenberg, Text 60f; P. R. C. Weaver, Epaphroditus, J., and Epictetus: ClassQuart 44 [1994]

468/79). Die Widmung der Ant. Iud. an den einflußreichen Gönner Epaphroditos ist hier besonders auch deshalb bemerkenswert, weil sie am Ende der Vita erscheint, diese also zweifelsfrei ein Appendix des größeren Werkes ist (σοὶ δ' ἀποδεδωκώς, κράτιστε ἀνδρῶν Ἐπαφρόδιτε, τὴν πᾶσαν τῆς ἀρχαιολογίας ἀναγραφὴν ... καταπαύω τὸν λόγον: vit. 430). – Nach ant. Iud. 20, 267 veröffentlicht J. sein Werk iJ. 93/94, wahrscheinlich zusammen mit der Vita. Daß diese schon früh als eine Art Anhang zu den Ant. Iud. angesehen wurde, läßt bereits Eusebius erkennen (h. e. 3, 10, 8 [GCS Eus. 9, 226f]). Die noch heute verbreitete These (Laqueur 3/7. 259/78), J. habe iJ. 98 eine zweite Ausgabe der Ant. Iud. veranstaltet, diesmal unter Anhängung der Vita (in der er sich 40. 336/67 [vgl. c. Ap. 1, 46. 53/6] gegen das Geschichtswerk Justus' v. Tiberias verteidigt, der ihn als Organisator des Aufstandes in Galiläa bloßstellen wollte), wird zu Recht überwiegend abgelehnt (zB. Schreckenberg, Flavius-J.-Tradition 175f; Attridge 210). Dagegen gibt es keinen Grund zu der Annahme, daß J., wie vom Bell. Iud., so auch von den Ant. Iud. eine aram. Erstfassung schrieb; die diesbezügliche Aussage von Schalit, J. 258 (ihm folgt Fauth 10) ist verfehlt. – In der älteren Forschung (zB. Hölscher 1950/93) wurde J. vielfach nicht als respektabler Historiker gewertet, sondern als Kompilator, der, auch für seine freie Nacherzählung der Bibel, größtenteils vorgeformte Stoffmassen anonymer Mittelquellen übernommen u. nur oberflächlich u. unausgeglichen verarbeitet habe. In den letzten Jahrzehnten geht man jedoch mit guten Gründen mehr davon aus, daß J. im wesentlichen selbständig, kritisch u. planvoll die Quellen der Ant. Iud. benutzt hat, nämlich die Bibel (vermutlich überwiegend in der Form einer unserer LXX ähnlichen griech. Übersetzung bzw. eines aram. Targums, weniger in der hebr. Textform; doch sind hier noch offene Fragen; vgl. zur Sache Feldman, Scholarship 131/4; Mayer 261f; nach Nodet, Bible u. ders., J. benutzte J. für den Pentateuch direkt oder über eine griech. Übersetzung eine vielleicht aus der Jerusalemer Tempelbibliothek stammende hebr., für andere biblische Bücher vermutlich eine nicht mit der LXX identische griech. Bibel; die Aramaismen der Ant. Iud. ließen nicht unbedingt auf die Benutzung eines Targums durch J. schließen; dergleichen konnte ihm als religiös hoch gebildetem Juden auch so bekannt sein), den Aristeasbrief (vgl. O. Murray: RAC Suppl. 1, 584), Nikolaos v. Damaskus u. zahlreiche weitere (aufgelistet bei Schwartz, J. 45/57 u. Bilde 80/9; Philo benutzt er wohl nicht [s. Schwartz, J. 51/4; anders Mayer 262]). Die Behauptung, seine Ἀρχαιολογία sei eine Übersetzung der hebr. Bibel ohne Hinzufügung oder Auslassung (ant. Iud. 1, 5. 17; 4, 196f; 10, 218; 20, 260f; c. Ap. 1, 42. 54; zur Sache van Unnik 26/40), ist wohl in dem Sinne zu verstehen, daß er inhaltlich u. der Sache nach die jüd. religiöse Tradition korrekt, authentisch u. wahrheitsgemäß wiedergibt, also ähnlich vorgeht wie später die rabbin. Literatur (s. Bilde 92/8. 215; speziell über sein Verhältnis zur Bibel zB. Basser 21/30; Feldman, Use 455/518). Seine diesbezüglichen Aussagen sind jedenfalls nicht im engen Wortsinn zu verstehen. Sie sollten wohl nicht zuletzt jüdische Leser beruhigen, denen seine Ant. Iud. als ein unerhört neuartiges Handbuch erscheinen mußten (vgl. ant. Iud. 20, 262: J. selbst zur Einzigartigkeit seines Werkes) u. deren Traditionsbewußtsein Quellentreue erwartete. Die Ant. Iud. richteten sich an das gleiche Publikum wie das Bell. Iud. Als eine Art Kompendium der altehrwürdigen Geschichte u. erhabenen Religion des jüd. Volkes waren sie eine attraktive Lektüre für Griechen, Römer u. Juden, etwa von ähnlichem Reiz wie viele reich bebilderte mittelalterl. Laienbibeln (zB. die Bible moralisée des 13. Jh.), die je auf ihre Weise die Texte des AT u. NT gefällig bearbeiteten u. kommentierten. J.' Werk warb unaufdringlich für eine angemessene Existenz der Juden innerhalb des Imperium Romanum, auch durch viele Zitate projüdischer röm. Dokumente u. Urkunden (Dekrete, Senatsbeschlüsse u. ä.), jüdische Gemeinden in der Diaspora betreffend (ant. Iud. 13, 260/4; 14, 145/55. 190/216. 219/22. 225/64. 306/22; 16, 162/73; 19, 280/91. 303/11; 20, 11/4); sie wurden in der älteren J.forschung zT. für Fälschungen gehalten, gelten heute aber zumeist zwar als redigiert bzw. auf dem Wege über ungenaue Abschriften verändert, aber im wesentlichen als echt (vgl. Bilde 100; K. L. Noethlichs, Das Judentum u. der röm. Staat [1996] 80/9; Pucci Ben Zeev; zur apologetischen Ausrichtung der Historiographie des J. s. bes. Krieger, J.). Die Ant. Iud. waren ferner geeignet, als eindrucksvolle Gesamtdarstellung auch den Glauben u. das Selbstbewußtsein jüdischer Leser zu stärken.

c. Vita. Daß J. gegen Ende des 20. Buches seiner Ant. Iud. zweimal (20, 259. 267) vom Schluß seines Werkes spricht u. ebd. 20, 266 einen autobiographischen Text ankündigt (der traditionelle Titel Vita bzw. Ἰωσήπου βίος ist nicht genuin; wo J. selbst sich auf dieses Werk bezieht [ant. Iud. 20, 266; vit. 1/6. 414f. 426/30], spricht er von seinem γένος, so daß Ἰωσήπου γένος bzw. De genere suo als ursprünglicher Titel gelten könnte; vgl. Schreckenberg, Text 76f), führte zu der Annahme verschiedener Auflagen der Ant. Iud., wobei die Vita einer iJ. 98 erschienenen 2. Auflage als Appendix angehängt worden sei, vor allem als Apologie gegen das, vermutungsweise auf 96/97 datierte, Geschichtswerk des Justus v. Tiberias (FGrHist 734). Doch ist die Vita wohl als eigenständige autobiographische Schrift, die erste ihrer Art überhaupt, iJ. 93/94 zusammen mit den Ant. Iud. u. als deren Anhang erschienen (Inhaltsangabe: Bilde 106f; zur Stoffgliederung Cohen 102f; Lamour). J.' Absicht ist, durch seinen Lebenslauf (Priester, Mitakteur u. Augenzeuge des Krieges 66/70) im nachhinein noch einmal seine Qualifikation als Autor des Bell. Iud. u. der Ant. Iud. unter Beweis zu stellen (vgl. c. Ap. 1, 54/6) u. nebenbei wohl auch Angriffe gegen seine Integrität abzuwehren (Bilde 109/13). Nun versichert er, nicht als Rebellengeneral nach Galiläa entsandt worden zu sein (so noch b. Iud. 2, 568), sondern im Gegenteil, um die dortige Situation im röm. Interesse zu beruhigen u. den Aufstand zu dämpfen (vit. 28f). Die geschichtliche Wahrheit liegt wohl in der Mitte: J. agiert als eine Art Regierungsbeauftragter in Galiläa u. versucht, die labile Situation zu stabilisieren u. realpolitisch, unter Offenhalten verschiedener Optionen (Kampf oder friedliche Einigung mit Rom), unter Kontrolle zu halten (gewiß vergaß er dabei wohl nicht seine persönlichen Interessen; Krieger, Berenike 8 wird mit seiner Beurteilung J.' als eines ‚ordinären Bandenchefs, der wie andere Aufstandsführer auch sich einen persönlichen Machtbereich sichern wollte,' J. jedoch nicht ganz gerecht; zu den Widersprüchen zwischen Vita u. Bell. Iud. s. U. Rappaport, Where was J. lying - in his ‚Life' or in the ‚War'?: Parente / Sievers 279/89).

d. Contra Apionem. Irgendwann nach 93/94 u. wohl nicht später als 96 erschien J.' Contra Apionem; dieser Titel erst seit Hieronymus (ep. 70, 3 [CSEL 54, 705]; vgl. Schreckenberg, Flavius-J.-Tradition 94). – Origenes (c. Cels. 1, 16; 4, 11 [GCS Orig. 1, 68. 281]) u. Eusebius (praep. ev. 8, 7, 21; 10, 6, 15 [GCS Eus. 8, 1, 433. 578]; h. e. 3, 9, 4 [ebd. 2, 1, 222]) zitieren Περὶ τῆς τῶν Ἰουδαίων ἀρχαιότητος, was sich stützen kann auf c. Ap. 1, 217 u. 2, 1, so daß dies wohl als genuiner Titel anzusehen ist. Freilich ist dies nur ein auf das erste der beiden Bücher begrenztes Teilthema, u. ähnlich ist nur ein Teil des zweiten Buches (c. Ap. 2, 1/144) gegen Apion gerichtet, der Titel also durchaus irreführend. J. selbst spricht vom γένος der Juden als Leitthema seines Werkes (ebd. 1, 1; 2, 296; vgl. formelhaft γένος in diesem Sinne ebd. 1, 2. 32. 59. 71. 130. 160. 219. 278; 2, 288), so daß als möglicher Werktitel vielleicht auch Περὶ τοῦ τῶν Ἰουδαίων γένους bzw. De gente nostra oder De gente Iudaica zu erwägen wäre (Schreckenberg, Text 77). Wie mit der Vita J. sich selbst nachträglich noch einmal als Autor legitimiert u. seinen Rang als Historiograph gegen Kritik verteidigt, so will er in Contra Apionem griechischsprachigen heidnischen Kritikern des Judentums den allen Vergleichen standhaltenden Rang der jüd. Religion, vor allem den Beweis ihres hohen Alters (ἀρχαιότης) vor Augen führen; denn der Altersbeweis galt in der Antike diesbezüglich als bedeutendes Argument (Pilhofer). Neben die Vita als eine Art Selbstverteidigung tritt also Contra Apionem als Verteidigung der jüd. Religion (u. des Rechtes der Juden auf einen ungefährdeten, geachteten Platz innerhalb des Imperium Romanum). Der Inhalt der zwei Bücher dieser Schrift (Inhaltsübersicht: Bilde 113/8; Levinson / Wagner 2/5; zu den Quellen dieses Werkes Bilde 121: die Quellenlage ist ähnlich der in den Ant. Iud.; der ältere hyperkritische Standpunkt noch bei Hölscher 1995/7) überschneidet sich zT. mit dem des größeren Werkes; doch konzentriert sich J. hier auf das Ziel, seinen jüd. Glauben als bei den Griechen hochangesehene Religion u. als wahre Philosophie zu erweisen (zB. c. Ap. 1, 54. 165; 2, 47. 145/286; vgl. ant. Iud. 1, 25) u. den Verzerrungen der heidn. antijüd. Polemik seinerseits unpolemisch u. sachlich ein reines Bild des erhabenen Gottbegriffes, des ehrwürdigen Kultus u. des philosophisch fundierten Gesetzes der Juden entgegenzustellen. Contra Apionem war als eine Art apologetisches Handbuch vor allem an die gebildete griechischsprachige Welt des Mittelmeerraumes gerichtet,

vermittelte aber auch seinen eigenen Landsleuten nützliches Bildungsgut sowie ein jüd. Selbstbewußtsein, das, solange der Jerusalemer Tempel nicht wieder aufgebaut war, wenigstens sich auf das ehrwürdige Alter u. den philosophischen Rang der biblischen Überlieferung stützen konnte. J. faßt hier also noch einmal die wichtigsten Intentionen seiner früheren Werke zusammen, u. weder hier noch sonstwo bezeichnet er, wie hernach die Kirchenväter, die Tempelzerstörung als irreversibel (zu Joh. Chrys. vgl. Schreckenberg, Adv.-Jud.-Texte 324).

B. Nichtchristlich. I. Römer u. Griechen. Daß J. in seiner zweiten Heimat Rom ein angesehener Mann war, wird durch die Nachricht bestätigt, daß er dort durch Aufstellen einer Bildsäule geehrt wurde u. daß man seine Bücher in der öffentlichen *Bibliothek deponierte (Eus. h. e. 3, 9, 2 [GCS Eus. 2, 1, 222]; Hieron. vir. ill. 13, 1 [100 Ceresa-Gastaldo]). Vielleicht hat schon Tacitus sein Werk gekannt (Schreckenberg, Flavius-J.-Tradition 69). Sueton (vit. Vesp. 5, 6) erwähnt ihn namentlich u. referiert seine Prophetie der Kaiserwürde Vespasians (vgl. Joseph. b. Iud. 3, 399/408). Mit Namen u. mit Bezug auf die gleiche Szene nennt den jüd. Autor auch Dio Cass. 66, 1. Porphyrius referiert frei ihn interessierende Passagen des Bell. Iud. u. der Schrift Contra Apionem (abst. 4, 11/4. 18; vgl. Schreckenberg, Flavius-J.-Tradition 76f), letztere unter dem nicht genuinen, aber dem Inhalt entsprechenden u. der Sache nach zutreffenden Titel Πρὸς τοὺς Ἕλληνας. Eine wirkliche Rezeption der Werke des J. erfolgt nur in der christl. Literatur, beginnend im 2./3. Jh.

II. Josephus u. seine jüd. Glaubensgenossen. J. berichtet offen darüber, daß er nicht selten Angriffen von Mitjuden ausgesetzt war, die ihn aus verschiedenen Gründen beschuldigten; das reicht vom Vorwurf der Feigheit u. des Verrats im Krieg gegen Rom (b. Iud. 3, 438/42; 5, 541/7; vit. 416f) über Anschuldigungen, antirömische Aktivitäten betreffend (b. Iud. 7, 437/53; vgl. vit. 416f. 424f. 428f), bis hin zum crimen laesae maiestatis (dies vielleicht, neben anderem, vit. 429 gemeint [Schwartz, J. 18]). Doch gewichtiger waren seine guten Kontakte zu hochrangigen nichtjüd. u. jüd. Persönlichkeiten, die offenbar zeit seines Lebens andauerten (zB. vit. 428f; c. Ap. 1, 51f; nach ant. Iud. 20, 263 steht er wegen seiner Gelehrsamkeit in hohem Ansehen bei seinen Glaubensgenossen). Daß er auch ‚vielen' Juden sein Bell. Iud. (u. vielleicht auch die übrigen Werke) verkaufte (c. Ap. 1, 57), konnte nicht verhindern, daß seine Schriften so gut wie kein Nachleben im Judentum hatten; denn was dafür bisher genannt wurde, beruht fast nur auf Vermutungen oder gehört, über christliche Vermittlung, ins MA, wie der ‚Josippon' (Schreckenberg, Untersuchungen 48/53; ders., Wirkungsgeschichte 1116; Feldman, Scholarship 840; zum Sefer Josippon, das im 10. Jh. in Süditalien entstand, A. Vivian, Art. Josippon: TRE 17 [1988] 268f; S. Shulamit, From Joseph son of Matthias to Joseph son of Gorion: Tarbiz 64 [1994/95] 51/63; S. Bowman, ‚Yosippon' and Jewish nationalism: ProcAmAcJewRes 61 [1995] 23/51; H. Schreckenberg, Art. Josippon: LThK^3 5 [1996] 1015). Einzelne Affinitäten zwischen J. u. der rabbin. Literatur lassen sich meist auch durch Teilhabe an gemeinsamen Traditionen erklären u. erreichen nirgends die Qualität, wie sie zahllose Zitate der Väter aus den Werken des jüd. Historikers haben. Dieser Sachverhalt spricht gegen die, gleichwohl erwägenswerte, These (Schwartz, J. 200/22), daß J. ein Wegbereiter des rabbin. Judentums war u. selbst schon dem Frührabbinismus zugehört; denn dann ist sein nahezu völliges Vergessenwerden im geistigen Raum des spätantiken Judentums schwer verständlich.

C. Christlich. I. Berührungspunkte u. Gemeinsamkeiten mit dem NT, besonders mit dem lukanischen Doppelwerk. Zahlreiche formale u. inhaltliche Berührungspunkte u. Gemeinsamkeiten sind schon deshalb wahrscheinlich, weil J. sein Werk in den letzten drei Jahrzehnten des 1. Jh. schrieb, also etwa zu der Zeit, in der auch die meisten Schriften des NT entstanden. Diese Affinitäten werden in der Väterzeit zu einem entscheidenden Faktor der christl. Wirkungsgeschichte der Werke des jüd. Autors, so daß sie hier nicht übergangen werden können. Eusebius stützt sich zB. stark auf J., wenn er in seiner Praeparatio evangelica den *Heiden klarmacht, daß die Christen mit gutem Grund von der heidn.-griech. Religion weg sich dem jüd. Glauben u. seiner überlegenen Offenbarung u. älteren Philosophie angeschlossen haben. Vor allem seit Eusebius sehen die Väter die thematische u. geistige Nähe des J. zum NT, erkennen bei dem jüd. Autor eine

Art historischen Kommentar zum NT, der viele Berichtslücken der Evangelien füllt bzw. Hintergrundinformationen bietet (Feldman, Scholarship 707/9; Schreckenberg, Wirkungsgeschichte 1116/22).

a. Stil u. Historiographie. J. wie Lukas schreiben einen hellenistisch-klassizistischen Stil, versehen ihre Geschichtswerke mit erfundenen Reden handelnder Personen, flechten Briefe in ihre Darstellung ein (Joseph. ant. Iud. 12, 226f; 13, 166/70; Act. 15, 23/9; 23, 26/30), greifen zum Mittel der Dedikation (Joseph. ant. Iud. 1, 8; vit. 430; c. Ap. 1, 1; 2, 1. 296; Lc. 1, 1/4; Act. 1, 1), gestalten mit ähnlich weitreichendem literarischem Anspruch die Proömien ihrer Werke u. bemühen sich oft um eine dramatische Gestaltung von Episoden (‚dramatischer Episodenstil') u. eine ‚tragisch-pathetische' Historiographie (E. Plümacher, Art. Lukas als griechischer Historiker: PW Suppl. 14 [1974] 255/7; zur Sache, bes. zur Affinität J. / Lukas, auch ders., Lukas als hellenist. Schriftsteller [1972] 10. 25. 98. 137; ders., NT u. hellenist. Form: TheolViat 14 [1977/78] 109/23; F. G. Downing, Common ground with paganism in Luke and in J.: NTStudies 28 [1982] 546/59). Die Aneinanderreihung von interessanten Episoden u. das Vermeiden bzw. Fehlen einer kohärenten Chronistik lassen die Darstellung beider oft pointillistisch erscheinen. Überhaupt zeigt ein Vergleich, daß J. u. Lukas ihren Stoff bzw. ihre Quellen nach ähnlichen Gesichtspunkten arrangieren u. redigieren (Downing 2, 29. 46f; vgl. Feldman, Use 476; zu Lukas vgl. Winkelmann 747f). Stil u. historiographische Technik dienen jedenfalls bei beiden dem Ziel breiter Wirkung auf hellenistisch gebildete Leser, denen die jüd. bzw. christl. Religion als respektabel, bedeutend u. auch philosophischen Ansprüchen genügend nahegebracht werden soll (für Lukas s. zB. Act. 17, 18/34, wo ein führender Vertreter des Urchristentums als akzeptierter Gesprächspartner griechischer Philosophen in Athen auftritt; bezüglich J. kann noch registriert werden, daß sein Stil meist höher ist als der des Lukas; zu J.' Bearbeitung des Bibelstoffes im Hinblick auf stilistischen Geschmack, Interessen u. Vorurteile seiner Leser s. zB. Begg, Coup; ders., Deeds). J.' Historiographie ist zwar romfreundlicher als die des Lukas, doch verknüpft der jüd. Autor keineswegs vorbehaltlos u. auf Dauer das jüd. Schicksal mit dem der Weltmacht Rom, u. im Grunde finden sich beide ohne Sympathie oder gar Unterwürfigkeit pragmatisch mit den machtpolitischen Realitäten ab.

b. Inhaltliche Gemeinsamkeiten. Übereinstimmungen oder inhaltliche Affinitäten finden sich zahlreich bis hin zum Detail der Einstellung zur Steuerfrage (Joseph. b. Iud. 5, 405; Lc. 20, 22/5; vgl. Lichtenberger aO. [o. Sp. 763] 38 zur Affinität von J.' Gesetzesoptimismus zu Paulus, Phil. 3, 6). J. ist zB. zwar stolz auf den weiten Anklang, den jüdische religiöse Bräuche u. die jüd. Art zu leben in der gesamten antiken Welt finden (c. Ap. 2, 282/4; vgl. ant. Iud. 14, 115f), meidet aber wie Lukas u. die Evangelien aufdringliche religiöse Werbung, ohne indes am universalen Anspruch seiner Religion Zweifel aufkommen zu lassen, was dem ebenso weltweiten Anspruch des Christentums in gewisser Weise den Weg bahnte. J. wie Lukas sind zugleich Historiker u. Theologen, die als Schriftsteller auf dem Wege der Hellenisierung ihre Botschaft vermitteln, ohne dadurch den Inhalt zu deformieren. Beide betrachten die gleiche Bibel als ihre Hl. Schrift, u. J. wie Paulus u. die Evangelisten glauben, daß die Propheten die Zukunft in Gestalt der Gegenwart des 1. Jh. voraussagten (für J. s. zB. b. Iud. 3, 352; 4, 386f; ant. Iud. 12, 322). Die Vorstellung der engen Zusammengehörigkeit von Stadt (Jerusalem), Tempel (-dienst) u. Volk findet sich in den lukanischen Schriften ebenso wie etwa im Bell. Iud. des J. (W. Grimm: TheolLitZt 107 [1982] 277), u. ‚daß Lukas unter allen nichtjüd. Schriftstellern der Antike das Judentum, seinen Gottesdienst in Tempel u. Synagoge, seine Bräuche u. Parteien bei weitem am besten kennt u. im großen u. ganzen sachlich, ja positiv darüber berichtet' (M. Hengel, Zur urchristl. Geschichtsschreibung [1984] 59), rückt ihn ebenfalls in die Nähe der diesbezüglichen Hauptquelle J. – Daß viele im NT genannte Personen u. Orte auch, mit zusätzlichen, andersgearteten oder widersprechenden Informationen, bei J. erscheinen, stimuliert seit dem 2./3. Jh. das christl. Interesse an diesem jüd. Autor (zu Einzelheiten s. Schreckenberg, Flavius J. 179/209). Dafür einige Beispiele: Über Pontius Pilatus berichten Joseph. b. Iud. 2, 169/77 u. ant. Iud. 18, 35. 55/64. 85/9. 177 (Feldman, Scholarship 312/20). Seine Pharisäerdarstellung ist umfangreicher als die einschlägigen Berichte des NT (Schalit, Namenwörterbuch 122; vgl.

Schwartz, J. 170/208, der annimmt, J.' Pharisäerbericht werde in den späteren Phasen seiner Schriftstellerei, parallel zu seinem Engagement für den Frührabbinismus, freundlicher; anders S. N. Mason, Flavius, der zu zeigen versucht, J.' ablehnende Einstellung gegenüber den Pharisäern sei durchgehend u. habe sich nicht geändert). – Lc. 2, 1f (Reichszensus durch Quirinius noch zu Lebzeiten des 4 vC. gestorbenen *Herodes) steht im Widerspruch zu dem parallelen Bericht Joseph. ant. Iud. 18, 1/10: Provinzialzensus durch Quirinius in Syrien u. Judäa 6/7 nC. (zur Problemdiskussion Schreckenberg, Flavius J. 182/6; Feldman, Scholarship 709). Ähnlich auffällig ist die Parallelität der Berichte über den Tod Agrippas I 44 nC. (Joseph. ant. Iud. 19, 343/53; Act. 12, 21/3), wo aber die inhaltliche Übereinstimmung größer ist als bei den parallelen Berichten über den Zensus des Quirinius (zur Diskussion Schreckenberg, Flavius J. 201; Feldman, Scholarship 323/6). Chronologische Probleme bereitet auch der Vergleich der Berichte des J. über die jüd. Aufstandsführer Theudas (ant. Iud. 20, 97f) u. Judas v. Galiläa (b. Iud. 2, 118. 433; 7, 253; ant. Iud. 18, 4. 9. 23; 20, 102) mit der Parallele Act. 5, 36f (Schreckenberg, Flavius J. 195/8; Feldman, Scholarship 717/9), während die Aussagen des jüd. Historikers zu dem ägypt. Pseudopropheten (b. Iud. 2, 261/3; ant. Iud. 20, 169/72) Act. 21, 38 widerspruchsfrei erläutern (Schreckenberg, Flavius J. 202). Die bei weitem stärkste u. folgenreichste inhaltliche Gemeinsamkeit besteht zwischen dem Referat des J. über den Untergang Jerusalems (b. Iud. 5f) u. den sog. synoptischen Apokalypsen Mc. 13, 2; Mt. 24, 2; Lc. 21, 6 (‚kein Stein wird auf dem anderen bleiben') sowie Mt. 23, 38 (‚seht, euer Haus wird euch verödet überlassen werden') u. vor allem Lc. 21, 20/4 (‚wenn ihr aber Jerusalem von Kriegsheeren eingeschlossen seht ... sie werden alle fallen durch die Schärfe des Schwertes u. als Gefangene unter alle Völker weggeführt werden'); denn es bot sich der Väterzeit suggestiv an, diese fast unprophetisch klaren Jesusworte auf die von J. so dramatisch geschilderten Ereignisse des Sommers 70 zu beziehen (Schreckenberg, Wirkungsgeschichte 1117/9). Daß es sich da, von Markus vielleicht abgesehen, um vaticinia ex eventu handelte, um Elemente einer historisierenden Redaktion der *Evangelien nach 70 nC., war der patristischen Zeit nicht erkennbar. Jedoch zeichnet sich bereits im Matthäus-Ev. eine frühchristl. Meinungsbildung ab, die Zerstörung Jerusalems als ‚selbstverschuldetes Strafgericht für die Kreuzigung Jesu' zu werten (R. Hummel, Die Auseinandersetzung zwischen Kirche u. Judentum im Mt.-Ev. [1963] 83; vgl. Schrekkenberg, Wirkungsgeschichte 1122). – Zur starken Wirkung des J. auf die Väter trug auch bei, daß sein *Gottesbegriff nicht eng nationaljüdisch, sondern universalistisch formuliert war. Begriffe wie θεός, θεῖον, πρόνοια θεοῦ (letzteres zB. b. Iud. 1, 593; 3, 28. 144; 4, 219; vit. 15, 425) konnten auch philosophisch gebildete nichtjüd. Leser einschließlich der Christen mit ihrem Gottesglauben vereinbaren. Auch die Verwendung von εἱμαρμένη (zB. b. Iud. 2, 162; 4, 622; 6, 428; ant. Iud. 13, 172) u. τύχη (zB. ebd. 18, 239; b. Iud. 4, 40; 3, 354) ist in Wahrheit eine terminologische Rücksichtnahme auf die popularphilosophisch geprägte Vorstellungswelt der Leser, eine Einkleidung jüdischer Gedanken in das Gewand des Hellenismus. So kann ein Hauptgedanke des Bell. Iud., Gott stehe jetzt auf seiten der Römer (zB. ebd. 2, 390), auch mit Hilfe des Begriffs τύχη artikuliert werden (zB. ebd. 2, 360. 373. 387; 5, 122. 367), oder θεός u. τύχη werden sogar mit gleichem Sachbezug parallel verwendet (3, 391; ähnlich parallel εἱμαρμένη τε καὶ θεός: 2, 162). Das bedeutet keineswegs ein Eindringen synkretistischer Vorstellungen (so unrichtig Shutt, Concept 171/89, der J. als ‚liberal Jew' versteht, der zB. mit τὸ θεῖον ‚the deity' meine, ohne damit notwendigerweise auf den Gott Israels Bezug zu nehmen; gegen Shutt auch Bilde 201: ‚The Hellenistic designations for God do not represent any major changes in the Jewish concept'). Daß gewisse terminologische Konzessionen an die popularphilosophisch geprägte Vorstellungswelt seiner Leser keine Tendenz zu henotheistischem, polytheistischem oder gar synkretistischem Denken bei J. verraten, zeigt allein schon der von ihm geprägte bedeutsame Begriff θεοκρατία (c. Ap. 2, 165); denn Gott ist hier zunächst u. zuerst der Gott Israels, dann aber auch der Gott der Welt überhaupt, der Gott der Vorsokratiker, Platons u. der Stoa, wie der weitere Kontext sehr deutlich werden läßt (ebd. 2, 157/71; vgl. zB. auch die universalistischen Tendenzen ebd. 2, 284; ant. Iud. 6, 343; 8, 114. 116; 17, 60; 18, 128). Dies paßt zu den bei J., zB. im Zusammenhang mit dem

Tempelkult in Jerusalem, verbreiteten universalistischen Gedankengängen, denen zufolge das jüd. Volk eine Mission im Hinblick auf die Völkerwelt hat (s. Schwartz, J. 27. 30f). Auch in der *Ethik dominieren jüdische religiöse Anschauungen die hellenist. Elemente von J.' Denken (so schon Hoffmann, Ethik), u. seine tiefe Überzeugung, daß durch Gottesfurcht u. fromme Gesetzesobservanz den Menschen εὐδαιμονία zuteil werde (zB. ant. Iud. 1, 14f. 20), ist ebenso jüdisch verwurzelt wie universalistisch gedacht u. empfiehlt sich zugleich den Nichtjuden seiner Zeit u. den Christen der Väterzeit.

II. Die Darstellung des Christentums bei Josephus. Zwar ist das Bell. Iud. mit seinem Bericht über den Untergang Jerusalems rezeptionsgeschichtlich gesehen das wichtigste Werk dieses Autors, weil es das apologetische u. heilsgeschichtliche Denken der frühen Christen entscheidend anregte u. befruchtete (Schreckenberg, Wirkungsgeschichte 1115), doch einen ähnlich starken Eindruck machte die Tatsache, daß der jüd. Historiker über Christus u. das Christentum berichtete. Da diese Informationen angesichts der auch für J. wohl bereits erkennbaren Bedeutung des Christentums als zu spärlich empfunden wurden, vermuteten manche Gelehrte, er habe auch anderweitig in seinen Werken, allerdings zT. versteckt u. indirekt (zB. ant. Iud. 4, 326), zu der neuen Bewegung Stellung genommen (diese unzureichend begründete Auffassung vertreten zB. Fornaro 431/46 u. Paul 473/80; vgl. Schreckenberg, Flavius J. 193).

a. Das Testimonium Flavianum (ant. Iud. 18, 63f). Es kann schon aus überlieferungsgeschichtlichen Gründen in der uns erhaltenen Form nicht genuin sein; denn obwohl Origenes Joseph. ant. Iud. 20, 200 (*Jakobus, Bruder Jesu; vgl. W. Pratscher: o. Bd. 16, 1227/9) u. 18, 116/9 (*Johannes d. T.) diskutiert, kennt er ebd. 18, 63f entweder noch nicht oder nicht in der uns bekannten Form (c. Cels. 1, 47 [GCS Orig. 1, 97]: ἀπιστῶν [scil. Ἰώσηπος] τῷ Ἰησοῦ ὡς Χριστῷ; vgl. Schreckenberg, Flavius-J.-Tradition 73/6; ders., Untersuchungen 14/6). Noch Photius (9. Jh.) erwähnt es in seinen umfangreichen Exzerpten aus J. nirgends (Schreckenberg, Flavius-J.-Tradition 120/2), u. auch in der antiken Hypothesis (argumentum, προγραφή) zu ant. Iud. 18 (Niese aO. [o. Sp. 771] 4, LVII. 138f) fehlt ein Hinweis darauf. Zuerst Eusebius (h. e. 1, 11 [GCS Eus. 2, 1, 78f]; dem. ev. 3, 5, 105 [ebd. 6, 130f]), danach um 370 Hegesippus (2, 12, 1 [CSEL 66, 1, 163f]) sowie der lat. Übersetzer des 6. Jh. u. die mittelalterl. Hss. des griech. J. bieten es als Teil des Textes (Hegesippus freilich innerhalb seiner freien Bearbeitung des Bell. Iud.). Auch aus sachlichen u. sprachlichen Gründen kann es nicht von dem Juden J. im 1. Jh. geschrieben worden sein; denn dieser kann zB. unmöglich von Jesus gesagt haben ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν (ant. Iud. 18, 63), u. die Zurückdatierung des Christusgeschehens in eine ferne Vergangenheit (εἰς ἔτι ... νῦν τῶν Χριστιανῶν ... οὐκ ἐπέλιπε τὸ φῦλον: ebd. 18, 64) paßt nicht zu einem Autor des 1. Jh., der vom nur wenig jüngeren Krieg iJ. 66/70 wie von seiner eigenen Gegenwart spricht (c. Ap. 1, 46). Daß die biblischen Propheten das Christusgeschehen voraussagten (ant. Iud. 18, 64: τῶν θείων προφητῶν ... εἰρηκότων) entspringt dem Nährboden der christl. *Apologetik, die im 2./4. Jh. zunehmend christologische Bibeltestimonia verwendet. Die kontroverse Diskussion um die Authentizität des Testimonium Flavianum hält bis in die Gegenwart an (Feldman, Scholarship 679/703; Teklak 67/77; Vermes 1/10; Bilde 130. 174. 222; Poetscher 360/77; Schreckenberg, Literature 38/41; Hoheisel 846f; Meier 76/103 [mit Ausnahme der unjüd. christl. Einschübe εἴγε ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρή u. ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν sowie ἐφάνη γὰρ αὐτοῖς τρίτην ἔχων ἡμέραν πάλιν ζῶν sei ant. Iud. 18, 63f genuin]; W. Reinbold, Der älteste Bericht über den Tod Jesu [1994] 297/300 u. Whealey: ant. Iud. 18, 63f teils echt, teils unecht). Indes sprechen überlieferungsgeschichtliche, inhaltliche u. sprachstatistische Argumente gegen die Echtheit. Einzuräumen ist jedoch eine gewisse, allerdings nicht große Möglichkeit, daß an Stelle von ebd. 18, 63f ursprünglich eine beiläufigkurze distanzierte Erwähnung eines Jesus v. Nazareth stand, den Pilatus als einen der Messiasprätendenten seiner Zeit hinrichten ließ. Ob Eusebius das uns überlieferte Testimonium Flavianum (vielleicht als Marginalnotiz seines J.-Kodex oder in theologischer Sekundärliteratur) tatsächlich vorfand u. guten Glaubens als genuin tradierte oder ob er es selbst erfand bzw. eine genuine Notiz des J. redigierte u. erweiterte, ist heute kaum noch zu ermitteln. Seit Eusebius gehörte jedenfalls dieses prochristl. Zeugnis eines Ju-

den zum Repertoire der patristischen u. mittelalterl. J.-Tradition u. verstärkte den Sog, der die Werke des Historikers fast ganz in den christl. Raum hinüberzog.

b. Johannes d. T. (ant. Iud. 18, 116/9) u. der Herrenbruder Jakobus der Gerechte (ebd. 20, 200). J.' Bericht über Johannes d. T. ergänzt u. erweitert die einschlägigen Informationen des NT (eine Synkrisis der Evangelientexte u. ant. Iud. 18, 116/9 bei W. Schenk, Gefangenschaft u. Tod des Täufers: NTStudies 29 [1983] 453/83 u. Schreckenberg, Flavius J. 187f; vgl. Feldman, Scholarship 673/9; ebd. 704/7 zu Jakobus). Origenes (c. Cels. 1, 47 [GCS Orig. 1, 96f]) bezieht sich lobend auf ant. Iud. 18, 116/9, tadelt J. aber dafür, daß er nicht an Jesus als Christus (d. h. Messias) glaube (das Testimonium Flavianum fehlte also in seinem J.-Kodex) u. als Grund des Falles Jerusalems u. der Zerstörung des Tempels nicht die Missetat gegen Christus nenne, sondern, damit nur knapp die Wahrheit verfehlend, sage: ‚Dies widerfuhr den Juden als Strafe für Jakobus den Gerechten, welcher der Bruder des sogenannten Christus war, daß sie ihn (d. h. Jakobus), den Allergerechtesten, töteten'. Das steht so nirgends bei J. u. scheint fiktiv zusammengebraut aus ant. Iud. 20, 200 u. 18, 116; denn an diesen Stellen ist zwar von der Tötung einer bedeutenden Persönlichkeit aus Jesu Umfeld die Rede, aber nur ebd. 18, 116 wird eine Gottesstrafe für diese jüd. Missetat genannt, nämlich die Vernichtung der Armee des Herodes Antipas (vgl. J. Ernst: o. Sp. 527). Anscheinend verändert Origenes, sei es guten Glaubens von irgendwoher übernommen oder von sich aus, in doppelter Weise fiktiv die J.-Berichte: Er überträgt das Motiv der Gottesstrafe (ebd.: ὑπὸ θεοῦ) vom Johannes- auf das Jakobusgeschehen, u. er verändert die Strafe (Zerstörung Jerusalems u. kollektive Bestrafung der Juden statt der Vernichtung des Heeres des Herodes Antipas). Die Junktur ‚Tod des Jakobus - Belagerung Jerusalems' stand aber schon in den Ὑπομνήματα des Kirchenhistorikers Hegesippus (2. Jh.), woraus Eusebius (h. e. 2, 23, 19 [GCS Eus. 2, 1, 172]) sie zitiert (Pratscher aO. 1230/2). – Origenes sagt c. Cels. 2, 13 (GCS Orig. 1, 143): ‚Vespasians Sohn Titus eroberte Jerusalem, wie J. schreibt, wegen des Herrenbruders Jakobus des Gerechten, wie aber die Wahrheit vor Augen führt, wegen Jesus, Gottes Christus'. Auch hier sind ant. Iud. 18, 116/9 u. 20, 200 fiktiv verändert, u. Tertium comparationis ist wieder die gerechte Bestrafung der Juden für die Tötung eines Gottesmannes, u. auch hier bleibt die Origenes offenbar nicht bekannte Stelle ant. Iud. 18, 63f außer Betracht. Schließlich schreibt Origenes (comm. in Mt. 10, 17 [GCS Orig. 10, 22]), J. habe gesagt, ‚wegen des Zornes Gottes' (κατὰ μῆνιν θεοῦ) über die Missetat an Jakobus habe das Judenvolk soviel gelitten u. sei der Tempel zerstört worden (vgl. Joseph. ant. Iud. 15, 243: kollektive Bestrafung der Juden κατὰ μῆνιν τοῦ θεοῦ wegen der Tötung der Mariamne durch Herodes; vgl. Pratscher aO. 1241). Versatzstücke aus J. liefern also den color der Authentizität antijüdisch-apologetischer Fiktionen. Eusebius geht auf dieser Bahn weiter. Er referiert dem. ev. 9, 5 (GCS Eus. 6, 413) annähernd korrekt Joseph. ant. Iud. 18, 116f: ‚Nach der Meinung einiger Juden ging das Heer der Juden (statt ‚das Heer des Herodes', d. h. mit verfälschender Generalisierung) nach Gottes Willen zugrunde, zur gerechten Vergeltung für den Tod Johannes' d. T.'. Es sind also im christl. Sinne fiktiv veränderte J.-Berichte, die von Eusebius u. Origenes aus den Weg ins MA nehmen (zu weiteren Einzelheiten s. Schreckenberg, Flavius-J.-Tradition; ders., Untersuchungen).

III. Christianisierung von Josephus-Berichten zur ntl. Zeitgeschichte durch die Väter. Eusebius ist der Kirchenvater, der am umfangreichsten J. zitiert u. referiert. Er tut dies, um die historische Wahrheit der Schrift zu bestätigen, doch trägt er ‚durch geschickte Auswahl der Exzerpte' seinen apologetischen Standpunkt in den jüd. Historiker hinein (E. Schwartz, Art. Eusebios: PW 6, 1 [1907] 1399; vgl. Schreckenberg, Wirkungsgeschichte 1108. 1126. 1142). Das hat weithin Schule gemacht, u. so kann Eusebius als Beispiel dienen für das Verfahren der Väterzeit, die Berichte des Juden J. zu christianisieren: Wer will, sagt der Kirchenvater, kann die genaue Erfüllung der Dan. 9, 27 prophezeiten großen Drangsal über Jerusalem im Geschichtsbericht des J. nachlesen (h. e. 3, 54 [GCS Eus. 2, 1, 198] zu Joseph. b. Iud. 6, 425/8). H. e. 3, 6f (208/10) referiert Eusebius nach b. Iud. 6, 201/13 die Kindstötung u. den Kannibalismus der Jüdin Maria im belagerten hungernden Jerusalem. Das unsägliche Leid der Juden, für das diese Episode als Beispiel steht, ist die ‚Strafe' für ihre Frevel-

tat an dem Christus Gottes u. die Realisierung der Unheilsprophetie von Mt. 24, 19/21; Lc. 19, 42/4; 21, 20. 23f, die Eusebius ausführlich zitiert u. mit Details anderer Berichte (b. Iud. 6, 417f. 420. 435) verbindet. H. e. 3, 8 (GCS Eus. 2, 1, 220) referiert der Kirchenvater den Orakelspruch über einen aus dem Orient kommenden Weltherrscher (b. Iud. 6, 312f; vgl. ebd. 3, 399/408). Er tadelt aber J. dafür, daß er den Spruch auf Vespasian statt auf Jesus Christus beziehe; denn jener habe nicht über die ganze Welt geherrscht, sondern nur über das Imperium Romanum, während Christus nach Ps. 2, 8 u. 19, 5 wirklich Herrscher über die ganze Welt sei. Eus. dem. ev. 8 praef. (GCS Eus. 6, 349) spricht bezüglich des Jahres 70 von ‚der Zerstörung Jerusalems u. seines Tempels' u. von ‚der Knechtschaft des ganzen Judenvolkes' unter seinen Feinden (offenbar in freiem Anschluß an b. Iud. 3, 540; 6, 414/9; vgl. 5, 364; ähnlich dem. ev. 8, 4, 23f [GCS Eus. 6, 398, 28. 399, 1]: δουλεύοντες u. αἰχμαλωσίαν) u. verknüpft dieses Motiv der servitus Iudaeorum mit passenden Bibelstellen (Sach. 11, 2f; 12, 2. 10/3; 14, 1/4. 9f. 16. 19). Hier äußert sich christliches theologisches Wunschdenken; denn die soziale u. religiöse Existenz der nicht unmittelbar von der Eroberung Jerusalems betroffenen Juden der *Diaspora (u. das waren etwa drei Viertel oder vier Fünftel aller Juden des Imperium Romanum) ging nach 70 unbeeinträchtigt weiter, ja wurde durch *Caracallas Constitutio Antoniniana, die auch allen Juden volles *Bürgerrecht gab, noch verbessert (vgl. zur Sache H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit [1964] 135; E. M. Smallwood, Jews and Romans in the early empire: History today 15 [1965] 235; Schreckenberg, Wirkungsgeschichte 1194. 1210f; ders., Works 318). Indes konnten Eusebius u. andere Väter eine Aussage wie Lc. 21, 24 (‚sie werden als Gefangene unter alle Völker weggeführt werden') nicht als vaticinium ex eventu erkennen, sondern erlagen dem suggestiven Eindruck der Berichte des J. über den Verkauf der in Jerusalem gefangenen Juden in die Sklaverei u. generalisierten ihn. Noch Theodoret v. Cyrrhus (5. Jh.) versichert: ‚Die Juden wurden iJ. 70 über alle Länder u. über das Meer zerstreut u. wurden Sklaven aus Freien' (comm. in Ps. 80, 12 [PG 80, 1525A]). Theoph. 4, 20/2 (GCS Eus. 3, 2, 195/200) sieht Eusebius die Unheilsprophetien von Lc. 21, 20/4 erfüllt durch die Zerstreuung der Juden u. durch die Berichte des J. (zB. b. Iud. 6, 201/13).

IV. Eigenart der christl. Überlieferungsgeschichte des Josephus. In der 2. H. des 2. Jh. wuchsen die ntl. Texte zu einem Corpus zusammen, u. etwa gleichzeitig, im 2./4. Jh., wurden die Werke des J. in christlichen Kreisen zunehmend bekannt, u. es begann eine christl. Aneignung dieser Schriften, die fast bis zur Anverwandlung ging u. bei Eusebius einen ersten Kulminationspunkt erreicht. Die große thematische u. geistige Affinität des NT u. der J.-Texte stellte ein Rezeptionspotential dar, dessen Aktivierung erfolgte, sobald christliche Theologen erkannten, daß ihnen mit den Werken des jüd. Historikers eine Textur gegeben war, deren Muster bereits wesentliche Elemente des christl. Geschichtsbildes enthielt, das zu weben man sich anschickte. Man sah mehr u. mehr in J. ‚a crypto-Christian Nicodemus figure, a kind of Jewish Church Father similar to Philo, or a kind of fifth evangelist' (Bilde 125). Als im 2./3. Jh. die Werke des jüd. Historikers durch christliche Tradenten aus den einzelnen Buchrollen in die Form eines Kodex gebracht wurden, verband man damit eine editorische Redaktion. Diese faßte das Bell. Iud. (genuiner Titel Ἰουδαϊκὸς πόλεμος [ant. Iud. 1, 203; 18, 11; vit. 413] bzw. Περὶ τοῦ Ἰουδαϊκοῦ πολέμου [ant. Iud. 20, 258; vit. 27. 412]; auch einfach Πόλεμος [ant. Iud. 1, 6; 18, 259]; weitere Titelvarianten ebd. 13, 72. 173. 298) u. die Ant. Iud. (genuiner Titel Ἀρχαιολογία, s. o. Sp. 774) unter dem neuen Gesamttitel Ἰουδαϊκὴ ἱστορία zusammen, wobei den Ant. Iud. der genuine Titel blieb, das Bell. Iud. aber den neuen Titel Περὶ ἁλώσεως bzw. Ἅλωσις erhielt. Dieser ersetzte den ursprünglichen Titel (Bellum Iudaicum bzw. De bello Iudaico), der aus römischer Sicht formuliert war (vgl. *Caesars Bellum Gallicum) u. eine überwiegend nichtjüd. Leserschaft voraussetzte. In diesem christl. Corpus der ‚Jüd. Geschichte' folgt, in Umkehrung der genuinen Chronologie, das Bell. Iud. auf die Ant. Iud. Dies spiegelt die neue heilsgeschichtliche Sicht der Väterzeit; denn so wurde die ntl. Geschichte dem atl. Geschehen nachgeordnet u. die gesamte jüd. Geschichte auf den Kulminationspunkt der dabei als Strafgericht an den Juden verstandenen Ereignisse nach Jesu Tod zugespitzt (Schreckenberg, Wirkungsgeschichte 1119f; da u. dort wird ohne Grund immer noch der

Titel Περὶ ἁλώσεως für vielleicht ursprünglich gehalten, zB. noch bei Bilde 71). Wie das NT die Erfüllung des AT war, so erschien J.' Bell. Iud. als eine Art Nachgeschichte des NT, u. schon Eusebius bezieht sich im Zusammenhang mit dem aus diesem Werk übernommenen Untergangsbericht ausführlich auf das NT (h. e. 3, 7 [GCS Eus. 2, 1, 210/2]), ‚um darzutun, daß Jesus in göttlicher Kraft diese Ereignisse als bereits gegenwärtig geschaut habe' (E. Fascher, Jerusalems Untergang in der urchristl. u. altkirchlichen Überlieferung: TheolLitZt 89 [1964] 86); d. h. das Bell. Iud. steht zum NT in einer Relation von Prophetie u. Erfüllung. So versteht sich die überlieferungsgeschichtliche Merkwürdigkeit, daß J. schon früh in den Bibelkanon eingegliedert wurde; denn in die ‚syr. Vulgata' wurde der wichtigste Teil des Bell. Iud., das den Fall der Stadt beschreibende sechste Buch, als ‚Fünftes Makkabäerbuch' integriert (Schreckenberg, Wirkungsgeschichte 1168). – Der Vollständigkeit halber ist hier noch die altruss. christl. Bearbeitung des Bell. Iud. zu erwähnen, die im 11. Jh. entstand u. einige Zeit lang von manchen Gelehrten als Übersetzung des verlorenen aram. Originals dieses Werkes angesehen wurde (zur Sache Höcherl 46; Hoheisel 847; Schreckenberg, Flavius-J.-Tradition 62/4; ders., Untersuchungen 43/5; Falt). Alle diesbezüglichen zT. abenteuerlichen Theorien können heute als erledigt gelten. Schon K. Mras: CSEL 66, 2 (1960) XLII hat zutreffend den Wunsch ausgesprochen: ‚Phantasma igitur illud Josephi Slavi ad inferos rursus descendat'.

V. Motive u. Formen der Josephusrezeption in der apologetischen Argumentation der patristischen Zeit. Daß sehr viele christl. Autoren der Väterzeit J. zitieren u. seine Berichte apologetisch verarbeiten, ist bekannt (aufgelistet bei Schreckenberg, Flavius-J.-Tradition; ders., Untersuchungen; ders., Works; M. E. Hardwick, ‚Contra Apionem' and Christian apologetics: Feldman / Levinson 369/402). Ergänzend ist zu bemerken, daß vielleicht schon Tatian, der syr. Apologet des 2. Jh., von J. literarisch abhängig ist (Pilhofer 256).

a. Geschichtsbeweise u. theologische Argumente. Das patristische Schriftbeweisverfahren, d. h. den Christus des NT als den vom AT verheißenen Messias zu erweisen, ist bereits bei Iustinus voll entwickelt (Schreckenberg, Adv.-Jud.-Texte 182/99). Das im 2./4. Jh. den Christen bekannt werdende Bell. Iud., das die Realisierung der ntl. Untergangsprophetien für Jerusalem dokumentierte, bot die Möglichkeit, dieses Beweisverfahren auch auf das Verhältnis NT - J. anzuwenden. Daß dieser Jude war, schadete nicht, war sogar von Vorteil, weil der Beweiswert eines Kronzeugen aus dem gegnerischen Lager noch gewichtiger war. So heißt es um 370 im sog. Hegesippus, der christianisierenden lat. Bearbeitung des griech. Bell. Iud.: Si nobis non credunt Iudaei, vel suis credant. Hoc dixit Iosephus, quem maximum putant (2, 12, 1 [CSEL 66, 164]; s. u. Sp. 796). Dies ist hier bezogen auf das Testimonium Flavianum, charakterisiert aber zutreffend auch die übliche patristische Bewertung der Berichte des J. überhaupt (zur Sache Schreckenberg, Wirkungsgeschichte 1156/64). – Vor allem aus dem Bell. Iud. wußten die Väter, daß die Belagerung u. Eroberung Jerusalems im Frühjahr u. Sommer des Jahres 70 erfolgte, daß also seit Jesu Tod etwa vier Jahrzehnte verflossen waren (vgl. ebd. 1139/45). Diese Zeitspanne rief nach theologischer Deutung. Origenes wertet sie als knapp bemessene Reuefrist für die Juden (in Jer. hom. 14 [GCS Orig. 3, 118, 14/20]; vgl. Grant 80; Schreckenberg, Wirkungsgeschichte 1139); Eusebius dagegen deutet die vier Jahrzehnte einmal als langmütig gewährten Aufschub u. großzügig gebotene Gelegenheit zur Reue (h. e. 3, 7, 8f [GCS Eus. 2, 1, 214, 11/21]). Im Widerspruch dazu heißt es jedoch an anderer Stelle, nur ‚kurze Zeit' nach dem Anschlag gegen unseren Heiland kam es zur Belagerung u. Zerstörung Jerusalems (dem. ev. 10, 3 [ebd. 6, 459, 18/23]; vgl. 9, 3f [411, 2/4; 413, 12/5]), wohl weil der Kausalnexus von Missetat u. Strafe evidenter erschien, wenn diese jener sozusagen auf dem Fuße folgte. Vorangegangen mit der Annahme einer nur ganz kurzen Frist zwischen Tat u. Buße war schon der Kirchenhistoriker Hegesippus, aus dessen Hypomnemata Eusebius zitiert (h. e. 2, 23, 18 [GCS Eus. 2, 1, 170]: εὐθὺς Οὐεσπασιανὸς πολιορκεῖ αὐτούς; ebd. 19 [172]: τῆς παραχρῆμα μετὰ τὸ μαρτύριον αὐτοῦ πολιορκίας τῆς Ἱερουσαλήμ), allerdings mit Bezug auf die Tötung des Herrenbruders *Jakobus durch die Juden. Da lag es nahe, eine ‚unverzügliche' Strafe auch für die Missetat der Tötung Jesu anzunehmen. – Hieronymus rechnet mit einer Reue- u. Buß-

frist von 42 Jahren, vorgebildet in den beiden *Bären (d. h. Titus u. Vespasian), welche 42 böse Buben zerrissen, die Elisäus verspottet hatten (ep. 120 [CSEL 55, 492, 8/14] zu 2 Reg. 2, 24). Solche Deutungen sind offenbar christianisierende Umformungen oder Weiterentwicklungen eines entsprechenden Motivs bei J. (b. Iud. 4, 350. 367; 5, 319. 360. 415. 572; 6, 103. 123. 364): die erwartete, aber ausbleibende Reue der missetäterischen jüd. Rebellen im Krieg gegen Rom. – Ein ähnliches Dauerthema im Bell. Iud. ist die Aussage: Gott ist nicht mehr auf seiten der den Tempel entweihenden jüd. Aufstandsgruppen, die gegen Gottes Willen handelten, der sein Volk zum Hüter des Tempels bestellt hatte; Gott ist jetzt auf seiten der Römer, u. der Kampf gegen Rom ist so in gewisser Weise ein Kampf gegen Gott (zB. ebd. 2, 390; 5, 367. 378; vgl. Schwartz, J. 30f. 134). J. unterscheidet indes noch regelmäßig zwischen den militanten zelotischen Gruppen u. missetäterischen Rebellen einerseits u. dem eher friedliebenden Teil des jüd. Volkes andererseits u. wertet die Halosis als erzieherische Gottesstrafe für die Untreue eines Teiles des Volkes gegenüber Gott u. seinem Kult, aus der heraus ein Weg zum Heil möglich ist, wenn Gott durch Reue u. Buße versöhnt wird (b. Iud. 5, 19f; vgl. ant. Iud. 20, 218: Verletzung der πάτριοι νόμοι hatte Strafe zur Folge [d. h. den Untergang Jerusalems]). Die Kirchenväterzeit dagegen wertet im allgemeinen J.' Aussagen generalisierend als Beweis gegen das jüd. Volk insgesamt, das durch seine verstockte Zurückweisung u. Tötung Christi seine Rolle verfehlt habe u. dafür von Gott ein für allemal verworfen wurde, der nun auf seiten der Christen stehe. Entscheidender Faktor dieser Umdeutung war die Herstellung einer Kausalbeziehung zwischen Christi Kreuzigung u. den Ereignissen des Jahres 70 (Schreckenberg, Wirkungsgeschichte 1122/34; ders., Adv.-Jud.-Texte 705 [Reg.]). Diese Umdeutung wurde erleichtert durch die starke Affinität der synoptischen Apokalypsen (Mc. 13, 2; Mt. 24, 2; Lc. 19, 40/4; 21, 6. 20/4) zu den Prodigia vor der Zerstörung Jerusalems (Joseph. b. Iud. 6, 288/309; dabei 6, 300/9 der an Jerusalem gerichtete Weheruf des Unglückspropheten Jesus ben Chananja, der bisweilen sogar mit Jesus v. Nazareth identifiziert wurde; vgl. Feldman, Scholarship 703), deren Warnungen die Katastrophe nicht verhinderten. Der Sieg der Römer über die Insurgentengruppen konnte aus der Sicht der Kirchenväter fast wie ein vorweggenommener Sieg des Christentums über das Judentum erscheinen. Dafür wurden allerdings die Insurgentengruppen mit den Juden schlechthin u. Jerusalems Ende mit dem Ende des Volkes Israel überhaupt gleichgesetzt, d. h. das Tertium comparationis in Gestalt der Gottesstrafe ermöglichte eine Kommutation der Strafgründe. – Die aus b. Iud. 6, 423. 428 herausgelesene chronologische Symmetrie von Strafe u. Vergeltung (Eus. h. e. 3, 5, 6 [GCS Eus. 2, 1, 198]: Kreuzigung zur Zeit des Passahfestes; deshalb werden die Juden ‚an den gleichen Tagen' vom röm. Heer eingeschlossen u. erleiden die Strafe des Himmels) verschleiert aus apologetischen Gründen die Tatsache, daß Jerusalems Fall nach langer Belagerung erst im September erfolgte. Doch so erschien die Junktur von Missetat u. Strafe angemessener u. die Strafe gerechter, weil signifikanter u. als vom Himmel beabsichtigte Talion erkennbarer. Ansatzpunkt dieser Entwicklung ist vielleicht, daß schon J. selbst verschiedentlich den Aspekt der gerechten Gottesstrafe betont (zB. b. Iud. 6, 433; das Talionsmotiv auch ant. Iud. 13, 314/6; vgl. Schreckenberg, Wirkungsgeschichte 1145). – Zu den wichtigsten Elementen der christl. J.-Rezeption gehört die Theorie von der servitus Iudaeorum; denn seit Eusebius verknüpfen christliche Autoren Lc. 21, 24 (αἰχμαλωτισθήσονται εἰς τὰ ἔθνη πάντα) mit affinen Berichten über den Verkauf der den Fall Jerusalems überlebenden Juden in die Sklaverei (b. Iud. 3, 540; 6, 414/9). Dabei wurde das Teilmotiv des Verkaufs ‚für einen ganz geringen Preis', wegen des Überangebots an Gefangenen nämlich, unter Verknüpfung mit Mt. 26, 15 (30 Silberlinge des *Judas) zum Ausgangspunkt einer allerdings erst im MA entwickelten u. weit verbreiteten Talion, derzufolge von Titus 30 Juden für eine Geldmünze verkauft wurden (Schrekkenberg, Untersuchungen 54. 61. 65. 67).

b. Josephus' antiheidnische Argumentation als Vorbild christlicher Apologetik. Auch die Schrift Contra Apionem stieß auf das wärmste Interesse christlicher Autoren der alten Kirche, wie das Beispiel des Eusebius zeigt (Schreckenberg, Flavius-J.-Tradition 201/3; Winkelmann 745f. 752f). Erwies sie sich doch mutatis mutandis als ein für den apologetischen Kampf der Christen gegen

das Heidentum nützliches Handbuch; denn ‚der Streit zwischen Juden u. Griechen bereitet in mancher Hinsicht den Streit zwischen Christen u. Griechen vor' (Ch. Schäublin, J. u. die Griechen: Hermes 110 [1982] 341; vgl. auch Feldman, Origen 105/35), so daß die frühchristl. Theologen dort Stoffe u. Anregungen für ihren Kampf gegen den heidn. Polytheismus finden konnten, einen Gegner, den sie mit J. gemeinsam hatten. Daß dieser die jüd. Religion als eine höchsten, auch philosophischen Ansprüchen genügende, auch für Nichtjuden attraktive, ehrwürdig alte Lehre darstellte, deren weise Gesetzgebung den Menschen εὐδαιμονία bringe (ant. Iud. 1, 14; weitere Belege Rengstorf 2, 226), half dem frühen Christentum sehr, das sich schon bald als ‚wahres Israel' u. legitimen Erben der jüd. Tradition verstand (Schreckenberg, Adv.-Jud.-Texte 705 [Reg.]). Schließlich hatten die, zunächst griechisch, später auch lateinisch schreibenden, Apologeten der alten Kirche mit J. nicht nur eine partiell gleiche Interessenlage u. ähnliche Grundauffassungen, sondern sprachen auch das gleiche Publikum an, die für philosophische u. theologische Gedanken aufgeschlossenen Griechen, Römer u. Juden des Imperium Romanum, also die gleichen ‚Griechen u. Juden', von denen als Adressaten der christl. Botschaft schon im NT oft die Rede ist (zB. Act. 14, 1; 18, 4f; Rom. 1, 16). J. wollte im Grunde Juden u. Griechen miteinander versöhnen, d. h. den Juden innerhalb des von griechischer Kultur geprägten Imperium Romanum einen unangefeindeten Platz sichern, wie ähnlich das frühe Christentum bemüht war, sich der röm. Staatsmacht u. den Gebildeten seiner Zeit als unrevolutionäre, friedliche Heilslehre darzustellen. J.' Suche nach einem Modus vivendi der Juden mit ihrer nichtjüd. Umwelt mußte den Christen durchaus nachahmenswert erscheinen, hatten sie ja in ihrer Frühzeit ohnehin unter der heidn. Judenfeindschaft mitzuleiden (Hengel aO. [o. Sp. 782] 59), weil von außen lange kein großer Unterschied zwischen Juden u. Christen zu erkennen war (vgl. Schreckenberg, Adv.-Jud.-Texte 242). Im übrigen liegt auf der Hand, daß J.' Idee einer θεοκρατία (c. Ap. 2, 165) in ihrem allgemeinen Sinn auch den Christen akzeptabel erscheinen mußte. In der Tat wird der jüd. Historiker seit dem 2./3. Jh. in gewisser Weise zum Lehrmeister der alten Kirche. So setzt bereits Theophilus v. Ant. ad Autol. 3 J. für die Zwecke seiner antiheidn. christl. Apologetik ein (Schreckenberg, Flavius-J.-Tradition 70; Hardwick 14/9; vgl. Pilhofer 266/73). Ihn interessieren dabei vor allem die in Contra Apionem gebotenen Beweise dafür, daß die jüd. biblische Tradition (u. damit auch der christl. Glaube; denn die Christen haben die Juden als Gottesvolk abgelöst) älter u. glaubwürdiger ist als die entsprechenden literarischen u. philosophischen Überlieferungen der Griechen. Ähnlich, wenn auch nur beiläufig, erfolgt die Bezugnahme auf J. bei Clemens v. Alex. (Hardwick 37/45; Pilhofer 267. 294) u. Tertullian (apol. 19, 6 [CCL 1, 121]; vgl. Hardwick 67/72; Pilhofer 267. 276f. 294).

VI. Der jüd. Autor im Urteil der Christen. Nur selten wird in der patristischen Zeit Kritik an J. laut. So tadelt Origenes ihn dafür, daß er nicht an Jesus als Christus (d. h. als Messias) glaube u. als Strafgrund der Zerstörung Jerusalems nicht die Tötung Jesu nenne, sondern, allerdings nur knapp die Wahrheit verfehlend, die Tötung des Jakobus (c. Cels. 1, 47 [GCS Orig. 1, 97]; zur Sache s. o. Sp. 787f). Der sog. Hegesippus (s. o. Sp. 792) tadelt J., weil er ‚den Unglauben der Juden teilte', ‚sich von ihren Freveltaten nicht distanzierte' u. ‚zwar über die Drangsal (der Juden beim Untergang Jerusalems) in ans Herz rührender Weise wehklagte, den Grund eben dieser Drangsal (d. h. ihre Freveltaten gegen Jesus) jedoch nicht begriff' (praef. 1 [CSEL 66, 1, 3]). Auf Unverständnis stößt auch, daß der jüd. Historiker zwar ein Christuszeugnis biete, gleichwohl seinen eigenen Worten nicht glaube (2, 12, 1 [ebd. 164] zu Joseph. ant. Iud. 18, 63f; vgl. Schreckenberg, Adv.-Jud.-Texte 310f). Solche Kritik bleibt aber sporadisch, u. es überwiegt bei weitem das Lob. Er gilt vielen Christen als wahrheitsliebend, klug u. weise (ders., Flavius-J.-Tradition 208; ders., Wirkungsgeschichte 1164/207). Das bezieht sich in erster Linie auf den tatsächlich als sehr hoch empfundenen Wert seiner Berichte für das frühe Christentum; es rezipiert aber auch J.' historiographischen Anspruch, sein Selbstverständnis u. das einschlägige Eigenlob seiner Qualitäten als Historiker: Augenzeugenschaft (b. Iud. 1, 3. 22; c. Ap. 1, 47f. 55; vgl. vit. 357f); Genauigkeit (b. Iud. 1, 2. 9. 22. 26; 7, 454; ant. Iud. 14, 3; 20, 260); Wahrheit (b. Iud. 1, 6. 16. 30; ant. Iud. 8, 56; 14, 3; 16, 187; 20, 157; c. Ap. 1, 47. 50. 52. 56; vgl. ant. Iud.

20, 266); Quellentreue, zB. nichts hinzufügen oder verschweigen (b. Iud. 1, 26; ant. Iud. 1, 5. 17; 2, 347; 4, 196; 10, 218; 14, 1; 20, 157; vgl. c. Ap. 1, 52); in stilistisch gefälliger, unterhaltsamer Weise den Lesern geschichtliche Belehrung zu bieten (ant. Iud. 14, 2f), wozu auch gehört, daß er den vorgegebenen Erzählstoff nach seinen eigenen Gesichtspunkten ordnet u. arrangiert (ant. Iud. 1, 17; 4, 197; 8, 224); schließlich rühmt er auch nicht ohne Grund gegen Ende seines Hauptwerkes die Einmaligkeit seiner historiographischen Leistung (ant. Iud. 20, 262; zu J.' historiographischen Prinzipien vgl. Bilde 192; Winkelmann 745f). Einen gewissen Höhepunkt erreicht die Einschätzung des jüd. Historikers bei Hieronymus. Er sieht in J.' Büchern ein wichtiges Nachschlagewerk in Fragen der ntl. Zeitgeschichte u. der Bibelexegese, eine Art Handbuch, auf das er mit Leseempfehlungen hinweist (zB. comm. in Jes. 19, 18 [CCL 73, 198]: lege Josephi historias). Dieser hohen Wertschätzung entspricht, daß er ihm einen Platz in De viris illustribus, einer Art christlicher Literaturgeschichte, gegeben hat (13 [100/2 Ceresa-G.]). Hier erwähnt er u. a. die septem libros Iudaicae captivitatis ... qui et bibliothecae publicae traditi sunt, et ob ingenii gloriam statuam quoque meruit Romae. Für Hieronymus ist der Jude J. ein Graecus Livius (ep. 22, 35, 8 [CSEL 54, 200]), d. h. er gilt ihm als bedeutender Historiker, durch seine Berichte ähnlich wertvoll für das alte Israel u. das neue wahre Israel (in Gestalt der Kirche) wie Livius für Rom. Eine gewisse Mittlerfunktion für die J.-Rezeption in Dichtung, Legende u. Kunst hat der (oben bereits genannte) PsHegesippus (CSEL 66), in dessen Werk neben J. verschiedene röm. Autoren benutzt sind (Schanz, Gesch. 4, 1², 109/11; Altaner / Stuiber, Patrol.⁸ 385; s. besonders auch Bell; Schreckenberg, Literature 71/3).

VII. Dichtung, Legende, Kunst. Das zu großen Teilen im ‚dramatischen Episodenstil' verfaßte Geschichtswerk des J. reizte mit seinen bunten Erzählstoffen zum freien Nacherzählen in Form von Gedichten u. Legenden u. zur Darstellung bedeutender Personen u. Ereignisse seiner Werke in Hss.-Illustrationen. Doch beginnt diese sich kräftig verzweigende Entwicklung erst nach dem 6. Jh. (Schreckenberg, Untersuchungen 53/68; Deutsch Abb. 1/148; zur Ikonographie vgl. auch H. Schreckenberg, Die christl. Adv.-Judaeos-Texte [11./13. Jh.] [1991] 687 [Reg.]). Erwähnt sei als Beispiel nur die Praefatio de Iesu Christo Domino (MG Poet. 4, 2/3, 542/5), ein Gedicht in 23 vierzeiligen Strophen, das um 700 vermutlich von einem Kleriker verfaßt wurde. Hier sind die Leiden der Juden im belagerten Jerusalem des Jahres 70 an Hand der Berichte des J. (dieser wird namentlich erwähnt) eindrucksvoll thematisiert (s. Schreckenberg, Untersuchungen 55f; ders., Wirkungsgeschichte 1128). Der Geschichtsstoff des Bell. Iud. wird hier u. in sehr vielen ähnlichen Bearbeitungen späterer Zeit zu moralisierender christlicher Erbauungsliteratur gestaltet. Weiteres Material, das veranschaulicht, wie der erwünschte Zeuge J. zu Erfindungen u. Bezugnahmen verschiedenster Art reizte: W. Speyer, Die literarische Fälschung im heidn. u. christl. Altertum (1971) 240/2.

P. Allen, An early epitomator of J. Eustathius of Epiphaneia: ByzZs 81 (1988) 1/11. – H. W. Attridge, J. and his works: M. E. Stone (Hrsg.), Jewish writings of the Second Temple period = CompRerIudNT 2, 2 (Assen 1984) 185/232. – H. W. Basser, J. as exegete: JournAmOrSoc 107 (1987) 21/30. – L. Bayer, Isidors v. Pelusium klassische Bildung = ForschChristlLitDogmengesch 13 (1915) 78/80. – C. Begg, The Abigail story (1 Sam. 25) according to J.: EstudBíbl 54 (1996) 5/35; Abimelech, king of Shechem according to J.: EphemTheolLov 72 (1996) 146/64; Athaliah's coup and the overthrow according to J.: Antonianum 71 (1996) 191/210; Elisha's great deeds according to J. (Ant. Iud. 9, 47/94): Henoch 18 (1996) 69/110; The rape of Tamar (2 Sam. 13) according to J.: EstudBíbl 54 (1996) 465/500; Saul's war with Amalek according to J.: Laurentianum 37 (1996) 387/415. – A. A. Bell, An historiographical analysis of the ‚De excidio Hierosolymitano' of PsHegesippus, Diss. Chapel Hill (1977). – A. Berendts / K. Grass, Flavius J. Vom jüd. Kriege 1/4, nach der slavischen Übers. deutsch hrsg. (Dorpat 1924/27). – P. Bilde, Flavius J. between Jerusalem and Rome. His life, works and their importance = JournStudPseudep Suppl. 2 (Sheffield 1988). – J. Blinzler, Art. J. Flavius: LThK² 5 (1960) 1141/3. – M. Bohrmann, Flavius Josèphe, les Zélotes et Yavné. Pour une relecture de la Guerre des Juifs (Bern 1989) bzw. Flavius J., the zealots and Yavne. Towards a re-reading of the War of the Jews (ebd. 1994). – H. Cancik, Theokratie u. Priesterherrschaft. Die mosaische Verfassung bei Flavius J. c. Ap. 2, 157/98: J. Taubes (Hrsg.), Theokratie (1987) 65/77. – S. J. D. Cohen, J. in Galilee and Rome. His vita and development as a

historian = ColumbStudClassTrad 8 (Leiden 1979). – G. N. DEUTSCH, Iconographie de l'illustration de Flavius J. au temps de Jean Fouquet = ArbLitGeschHellJud 12 (Leiden 1986). – F. DEXINGER, Ein ‚messianisches Szenarium' als Gemeingut des Judentums in nachherodianischer Zeit: Kairos 17 (1975) 249/78. – F. G. DOWNING, Redaction criticism. J.' Antiquities and the synoptic Gospels 1/2: JournStudNT 8 (1980) 46/65; 9 (1980) 29/48. – E. A. FALT, Compounds in contact. A study in compound words with special reference to the Old Slavonic translation of Flavius J. ‚peri tou Joudaikou polemou', Diss. Uppsala (1990). – W. FAUTH, ‚Zeichen u. Wunder' im AT u. bei J.: Memoria rerum veterum, Festschr. C. J. Classen = Palingenesia 32 (1990) 9/31. – L. H. FELDMAN, Origen's Contra Celsum and J.' Contra Apionem. The issue of Jewish origins: VigChr 44 (1990) 105/35; Flavius J. revisited. The man, his writings, and his significance: ANRW 2, 21, 2 (1984) 763/862; J. A supplementary bibliography (New York 1986); J. and modern scholarship (1937/80) (Berlin / New York 1984); Prophets and prophecy in J.: JournTheolStud NS 41 (1990) 386/422; Use, authority and exegesis of Mikra in the writings of J.: M. J. Mulder (Hrsg.), Miqra = CompRerIudNT 2, 1 (Assen 1988) 455/518. – L. H. FELDMAN / G. HATA (Hrsg.), J., Judaism, and Christianity (Detroit 1987); J., the Bible, and history (ebd. 1989). – L. H. FELDMAN / J. R. LEVINSON (Hrsg.), J.' Contra Apionem. Studies in its character and context with a Latin concordance to the portion missing in Greek = ArbGeschAntJudUrchr 34 (Leiden 1996). – P. FORNARO, Il cristianesimo oggetto di polemica indiretta in Flavio Giuseppe (ant. Iud. 4, 326): RivStudClass 27 (1979) 431/46. – R. P. GALLANT, J.' expositions of biblical law. An internal analysis, Diss. New Haven (1988). – CH. GERBER, Ein Bild des Judentums für Nichtjuden von Flavius J. Unters. zu seiner Schrift ‚Contra Apionem' = ArbGeschAntJudUrchr 40 (Leiden 1997). – R. M. GRANT, Eusebius, J. and the fate of the Jews: SocBiblLitSemPapers 115 (Atlanta 1979) 69/86. – C. D. GROSS, A grammar of J.' Vita, Diss. Durham (1988). – M. HADAS-LEBEL, Flavius J., le juif de Rome (Paris 1989). – M. E. HARDWICK, J. as a historical source in patristic literature through Eusebius, Diss. Cincinnati (1987). – A. HÖCHERL, Zur Übersetzungstechnik des altruss. ‚Jüd. Krieges' des J. Flavius = SlavistBeitr 46 (1970). – G. HÖLSCHER, Art. J.: PW 9, 2 (1916) 1934/2000. – K. HOFFMANN, Die Ethik des jüd. Geschichtsschreibers Flavius J., Diss. Erlangen (1920). – K. HOHEISEL, Art. Jesus III (außerchristlich): o. Bd. 17, 837/78. – K.-S. KRIEGER, Berenike, die Schwester König Agrippas II, bei Flavius J.: JournStudJud 28 (1997) 1/11; Geschichtsschreibung als Apologetik bei Flavius Josephus (1994); War J. ein Verwandter des hasmonäischen Königshauses?: Biblische Notizen 73 (1994) 58/65. – D. LAMOUR, L'organisation du récit dans l'‚Autobiographie' de Flavius Josèphe: BullAssGuillBudé 55 (1996) 141/50. – R. LAQUEUR, Der jüd. Historiker Flavius J. (1920). – S. MASON, J. and the NT (Peabody 1992). – S. N. MASON, Flavius J. on the Pharisees = StudPostBibl 39 (Leiden 1991); Was J. a Pharisee? A re-examination of Life 10/2: JournJewStud 40 (1989) 31/45. – G. MAYER, Art. J. Flavius: TRE 17 (1988) 258/64. – J. P. MEIER, Jesus in J. A modest proposal: CathBiblQuart 52 (1990) 76/103. – O. MICHEL, Die Rettung Israels u. die Rolle Roms nach den Reden im ‚Bell. Iud.': ANRW 2, 21, 2 (1984) 945/76. – H. R. MOEHRING, Joseph Ben Matthia and Flavius J. The Jewish prophet and Roman historian: ebd. 864/944. – M. R. NIEHOFF, Two examples of J.' narrative technique in his ‚rewritten Bible': JournStudJud 27 (1996) 31/45. – E. NODET, La Bible de Josèphe 1. Le Pentateuque = Josèphe et son temps 1 (Paris 1996); J. and the Pentateuch: JournStudJud 28 (1997) 154/94. – F. PARENTE / J. SIEVERS (Hrsg.), J. and the history of the Greco-Roman period = StudPostBibl 41 (Leiden 1994). – A. PAUL, Flavius J.' ‚Antiquities of the Jews'. An anti-Christian manifesto: NTStudies 31 (1985) 473/80. – P. PILHOFER, Presbyteron kreitton. Der Altersbeweis der jüd. u. christl. Apologeten u. seine Vorgeschichte = WissUntersNT 2, 39 (1990). – W. POETSCHER, Hellas u. Rom. Beiträge u. kritische Auseinandersetzung mit der inzwischen erschienenen Literatur = Collectanea 21 (1988). – M. PUCCI BEN ZEEV, Marcus Antonius, Publius Donabella and the Jews: Athenaeum 82 (1994) 31/40; Caesar and the Jewish law: RevBibl 102 (1995) 28/37; Caesar's decrees in the Antiquities. J.' forgeries or authentic Roman senatus consulta?: Athenaeum 84 (1996) 71/91; Did the Jews enjoy a privileged position in the Roman world?: RevÉtJuiv 154 (1995) 23/42; Greek and Roman documents from republican times in the ‚Antiquities'. What was J.' source?: ScriptClassIsrael 13 (1994) 46/59; J., bronze tablets and Greek inscriptions: AntClass 64 (1995) 211/5; Polybius, J., and the Capitol in Rome: JournStudJud 27 (1996) 21/30; Seleukos of Rhodos and Hyrkanus II: ebd. 26 (1995) 113/21; When was the title ‚Dictator perpetuus' given to Caesar?: AntClass 65 (1996) 251/3; Who wrote a letter concerning Delian Jews?: RevBibl 103 (1996) 237/43. – T. RAJAK, J. The historian and his society (London 1983). – K. H. RENGSTORF (Hrsg.), A complete concordance to Flavius J. 1/4 (Leiden 1973/83). – A. SCHALIT, Die Erhebung Vespasians nach Flavius J., Talmud u. Midrasch: ANRW 2, 2 (1975) 208/327; Art. J. Flavius: EncJud 10 (Jerus. 1971) 251/65; Namenwörterbuch zu Flavius J. = Rengstorf Suppl. 1 (Leiden 1968). – DERS. (Hrsg.), Zur J.-

HIERSEMANN STUTTGART

ADALBERT KELLER

Translationes Patristicae Graecae et Latinae

Bibliographie der Übersetzungen altchristlicher Quellen

Erster Teil: A–H

1997. XXXIV, 454 Seiten. Leinen. ISBN gesamt: 3-7772-9729-1
ISBN Teil 1: 3-7772-9734-8. – DM 440,–
«Hinweise für den Benutzer» auch in englischer, französischer, italienischer und spanischer Sprache.

Dem anhaltenden Interesse an der literarischen Hinterlassenschaft frühchristlicher Schriftsteller stehen Schwierigkeiten im Weg. Zum einen fehlt es vielfach an Kenntnissen darüber, welche Autoren des christlichen Altertums mit welchen ihrer Schriften heute überhaupt noch zugänglich sind; und es fehlt der exakte Überblick über die zur Verfügung stehenden Textausgaben. Zum anderen brauchen wegen des zunehmend schwindenden Verständnisses der griechischen und lateinischen Sprache heutige Leser dringend die Interpretationshilfe einer zuverlässigen Übersetzung in eine moderne Sprache. Man sollte sich nicht durch idealistische Erwartungen und falsche Vorstellungen darüber hinwegtäuschen lassen: nicht nur für fachfremde Leserkreise, sondern auch für Studierende der einschlägigen Disziplinen sind die Übersetzungen zum primären, wenn nicht sogar zum einzigen Medium zwischen ihrer Lebenswelt und dem Gedankengut frühchristlicher Autoren geworden.

Was die Textausgaben und die damit zusammenhängenden text- und traditionskritischen Bemerkungen angeht, so sind die *Clavis Patrum Latinorum* (Turnhout [3]1995) von E. DEKKERS und die *Clavis Patrum Graecorum I–V* (Turnhout 1974–1987) von M. GEERARD mittlerweile zu unentbehrlichen Hilfen und mit Recht zu Standardwerken geworden.

Ein Kompendium einschlägiger Übersetzungen war, nicht zuletzt wegen der inzwischen stark angewachsenen Zahl von Übertragungen in moderne Sprachen, deren Übersetzungsqualität sehr unterschiedlich ist und wissenschaftlichem Anspruch oftmals nicht genügt, ein dringendes Desiderat geworden. Diesem Mangel möchte das vorliegende Nachschlagewerk *Translationes Patristicae Graecae et Latinae. Bibliographie der Übersetzungen altchristlicher Quellen* abhelfen. **Es berücksichtigt neben kurzen Hinweisen auf verfügbare Texteditionen Übersetzungen ins Deutsche, Englische, Französische, Italienische und Spanische.**

Der Adressatenkreis, an den sich dieses Nachschlagewerk richtet, beschränkt sich nicht nur auf Fachgelehrte und Studierende der historischen, theologischen und philosophischen Disziplinen – wenngleich auch der Forderung nach geeigneten Hilfsmitteln für das Studium der Patristik und Patrologie in der von der Kongregation für das katholische Bildungswesen herausgegebenen *Instruktion über das Studium der Kirchenväter in der Priesterausbildung* (Nr. 66) vom 10. November 1989 ausdrücklich Rechnung getragen werden soll –, sondern zu ihm gehören auch das breite Spektrum des kulturell interessierten Publikums sowie jene Kreise, welche sich um eine spirituelle Fruchtbarmachung patristischen Gedankenguts bemühen.

Dr. Dr. theol. habil. Adalbert Keller ist Oberassistent am Lehrstuhl für Alte Kirchengeschichte, Patrologie und Christliche Archäologie an der Universität Augsburg. Er hat sich mit einer Arbeit über »Entwicklungstendenzen kirchlichen Lebens in den ›Apostolischen Konstitutionen‹« habilitiert.

Anton Hiersemann, Verlag · Postfach 140155 · D-70071 Stuttgart

INHALTSVERZEICHNIS

Die Supplement-Lieferungen 1–6 des RAC enthalten folgende Artikel:

Aaron
Abecedarius
Aegypten II (literaturgeschichtlich)
Aeneas
Aethiopia
Africa II (literaturgeschichtlich)
Afrika
Agathangelos
Aischylos
Albanien (in Kaukasien)
Altersversorgung
Amazonen
Ambrosiaster
Amen
Ammonios Sakkas
Amos
Amt
Anfang
Ankyra
Anredeformen
Aphrahat
Aponius
Apophoreton
Aquileia
Arator
Aristeasbrief
Aristophanes
Arles
Ascia
Asterios v. Amaseia
Athen I (Sinnbild)
Athen II (stadtgeschichtlich)
Augsburg
Axomis (Aksum)
Barbar I
Barbar II (ikonographisch)

In dem bei der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung in Münster erscheinenden „Jahrbuch für Antike und Christentum“ sind weitere Nachträge zum RAC enthalten:

Baruch	17 (1974) 177/90
Büchervernichtung	13 (1970) 123/52
Calcidius	15 (1972) 236/44
Consilium, Consistorium	11/12 (1968/69) 230/48
Constans	2 (1959) 179/84
Constantinus II	2 (1959) 160f
Constantius I	2 (1959) 158/60
Constantius II	2 (1959) 162/79
Erbrecht	14 (1971) 170/84
Euripides	8/9 (1965/66) 233/79
Fuchs	16 (1973) 168/78
Gans	16 (1973) 178/89

Die im „Jahrbuch“ erschienenen Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Lieferungen des RAC aufgenommen.

ISBN 3-7772-9817-4 (RAC Lieferung 142)

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

ERNST DASSMANN

HEINZGERD BRAKMANN, CARSTEN COLPE, ALBRECHT DIHLE
JOSEF ENGEMANN, KARL HOHEISEL, WOLFGANG SPEYER
KLAUS THRAEDE

Lieferung 142

Josephus (Flavius Josephus) [Forts.] – Isangelie



1998

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

BEGRÜNDET VON

FRANZ JOSEPH DÖLGER, THEODOR KLAUSER, HELMUT KRUSE,

HANS LIETZMANN, JAN HENDRIK WASZINK

FORTGEFÜHRT VON DER

NORDRHEIN-WESTFÄLISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

BEARBEITET IM

FRANZ JOSEPH DÖLGER-INSTITUT DER UNIVERSITÄT BONN

Das RAC dient als Hilfsmittel zur Erforschung der Spätantike, also der Epoche, die etwa die ersten fünf christlichen Jahrhunderte umfaßt. In dieser Zeit nahm das Christentum Gestalt an, und zwar im Rahmen der antiken Kultur mit ihren mannigfachen heidnischen und jüdischen Traditionen. Daraus ergibt sich die Fragestellung der Artikel des RAC: Wie hat die christliche Botschaft, einer nichtchristlichen Umwelt gepredigt und von ihr angenommen oder abgelehnt, das Empfinden, Denken und Verhalten dieser Menschen beeinflußt? Und in welcher Weise haben sich die Christen bei der Herausbildung ihrer eigenen Lehre, ihrer sozialen Organisation, ihrer Gebräuche und Verhaltensnormen von den bestehenden Traditionen ihrer nichtchristlichen Umwelt bestimmen lassen?
Die allmähliche Einordnung der christlichen Kirche in Staat und Gesellschaft der griechisch-römischen Welt und ihrer Nachbargebiete war der bedeutsamste Vorgang in der Spätantike und legte das Fundament der mittelalterlichen und neuzeitlichen Kultur. Für das RAC bildet deshalb im allgemeinen das Ende des 6. Jahrhunderts die zeitliche Grenze, bis zu der die Einzelphänomene in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt werden. Dabei kommen nicht nur bestimmte Erscheinungen des religiösen Lebens, theologisch bedeutsame Begriffe und Vorstellungen und dgl. zur Sprache. Vielmehr sollen Staat und Gesellschaft, Recht und Wirtschaft, Literatur, Kunst und Wissenschaften, Alltagsleben und materielle Kultur unter dem Gesichtspunkt der Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt Berücksichtigung finden.
Die betreffenden Sachverhalte, nichtchristliche wie christliche, werden in den Artikeln unabhängig vom konfessionellen oder weltanschaulichen Standpunkt des Verfassers dargestellt. Darum dienen unentbehrliche Ausdrücke wie „Heidentum“, „heidnisch“ nur der wertneutralen Kennzeichnung des Nichtchristlichen und Nichtjüdischen.
Für den Inhalt der Artikel sind die Bearbeiter verantwortlich. Es wird daher gebeten, Artikel stets mit dem Verfassernamen und nicht nur unter „RAC“ zu zitieren.

Redaktion: F. J. Dölger-Institut, Lennéstraße 41, D-53113 Bonn

ERSCHEINUNGSWEISE

Die Ausgabe erfolgt in Lieferungen von je 5 Bogen = 80 Seiten (160 Spalten). Es erscheinen jährlich 3 bis 4 Lieferungen. 8 Lieferungen bilden einen Band. Mit der Schlußlieferung jedes Bandes wird dessen Halbleder-Einbanddecke geliefert.

Das Inhaltsverzeichnis der Lieferung steht auf Seite 4 des Umschlags.

Satz, Druck u. Broschur: AZ Druck und Datentechnik GmbH, Kempten (Allgäu)

ISBN 3-7772-5006-6 (Werk), ISBN 3-7772-9817-4 (Lieferung 142)

Forschung = WdF 84 (1973). – H. SCHRECKENBERG, Die christl. Adv.-Judaeos-Texte u. ihr literarisches u. historisches Umfeld (1./11. Jh.)[3] = EuropHochschulschr 23, 172 (1995); Bibliographie zu Flavius J. u. Suppl.-Bd. = ArbLitGeschHellJud 1. 14 (Leiden 1968/79); Flavius J. u. die lukanischen Schriften: W. Haubeck / M. Bachmann (Hrsg.), Wort in der Zeit (Leiden 1980) 179/209; Die Flavius-J.-Tradition in Antike u. MA = ArbLitGeschHellJud 5 (Leiden 1972); Art. J. Flavius: LThK[3] 5 (1996) 1005/7; J. in early Christian literature and medieval Christian art: ders. / K. Schubert, Jewish historiography and iconography in early and medieval Christianity = CompRerIudNT 3, 2 (Assen / Maastricht 1992) 1/138; J. u. die christl. Wirkungsgeschichte seines ‚Bell. Iud.': ANRW 2, 21, 2 (1984) 1106/217; Text, Überlieferung u. Textkritik von ‚Contra Apionem': Feldman / Levinson 49/82; Rezeptionsgeschichtliche u. textkritische Untersuchungen zu Flavius J. = ArbLitGeschHellJud 10 (Leiden 1977); The works of J. and the early Christian church: Feldman / Hata, Judaism 315/24. – B. SCHRÖDER, Die ‚väterlichen Gesetze'. Flavius J. als Vermittler von Halachah an Griechen u. Römer = TextStudAntJud 53 (1996). – SCHÜRER, History[2], bes. 1, 43/63. 428/41. 489/94; 3, 1, 186. – S. SCHWARTZ, The composition and publication of J.'s Bellum Judaicum 7: HarvTheolRev 79 (1986) 373/86; J. and Judaean politics = ColumbStudClassTrad 18 (Leiden 1990). – R. J. H. SHUTT, The concept of God in the works of Flavius J.: JournJewStud 31 (1980) 171/89; Studies in J. (London 1961). – G. E. STERLING, Historiography and self-definition. Josephos, Luke-Acts, and apologetic historiography = NovTest Suppl. 64 (Leiden 1992). – C. TEKLAK, J. Flavius, ein Zeuge der Geschichtlichkeit des Jesus von Nazareth [polnisch]: RoczTeolKanon 32 (1985) 67/77. – W. C. van UNNIK, Flavius J. als historischer Schriftsteller = F. Delitzsch-Vorles. NF 1972 (1978). – G. VERMES, The Jesus notice of J. re-examined: JournJewStud 38 (1987) 1/10. – P. VILLALBA I VARNEDA, The historical method of Flavius J. = ArbLitGeschHellJud 19 (Leiden 1986). – G. WEILER, Jewish theocracy (Leiden 1988). – A. WHEALEY, J. on Jesus. Evidence from the 1st millenium: TheolZs 51 (1995) 285/304. – F. WINKELMANN, Art. Historiographie: o. Bd. 15, 724/65.

Heinz Schreckenberg.

Josua.

A. Jüdisch. I. Altes Testament. J. dürfte ein bei der Eroberung Mittelpalästinas erfolgreicher Heerführer aus dem Stamm Ephraim gewesen sein (Num. 13, 8; Jos. 24, 30 nennt als J.s Begräbnisort Timnath-Serach im Gebirge Ephraim), dessen Bild in den Jhh. zwischen der Landnahme u. der Abfassung des J.buches (wohl 7. Jh. vC., mit jüngeren Überarbeitungen) stark idealisiert u. gleichzeitig auf den Anführer aller Stämme Israels ausgeweitet wurde. Eine zweite Tradition verknüpft ihn eng mit Moses, in dessen Auftrag er in die Schlacht gegen die Amalekiter zieht (Ex. 17, 8/13); sonst wird er meist als sein Diener bezeichnet (ebd. 24, 13; 33, 11; Num. 11, 28), als welcher er auch kultische Funktionen innehat (s. u. Sp. 808). Moses gibt ihm seinen Namen (Num. 13, 16), der ‚Jahwe ist Hilfe' bedeutet (H.-J. Zobel, Art. J. / J.buch: TRE 17 [1988] 269) u. für die Rezeption J.s als Typos Christi ausschlaggebend wurde (s. u. Sp. 804). Dtn. 31, 7f u. 34, 9 schildern, wie Moses am Ende seines Lebens J. durch *Handauflegung die Macht überträgt. Das J.buch beginnt mit der Eroberung des Westjordanlandes (Jos. 1/12); es folgen die Verteilung des Landes (ebd. 13/22) sowie Abschiedsreden u. Tod J.s (23f). – Die LXX-Texte repräsentieren eine weiterentwickelte, eigene Textform des J.buches (Fritz 1f mit Lit.).

II. Frühjudentum. Im Vergleich mit der frühchristl. Literatur hat J. im frühjüd. Schrifttum relativ wenig Beachtung gefunden (Daniélou 203f; Otranto 31f). Wie schon

in jüngeren Teilen des AT (Sir. 46, 1) gilt J. auch bei Eupolemos (Eus. praep. ev. 9, 30, 1; N. Walter, Fragmente jüd.-hellenist. Historiker [1973] 99) u. den Rabbinen (bBaba Batra 14b) als Prophet. BTa'anit 20a erwähnt ihn unter jenen, für die die Sonne stillstand; manchmal wird er auch als Kenner der Torah u. Gelehrter hervorgehoben, zB. bJebamot 45a; bḤullin 124a (Feldman 357). – Im Gegensatz dazu versucht *Josephus in seinen Antiquitates Iudaicae J. als idealen Feldherrn zu schildern. In Anlehnung an Thukydides' Periklesbild (ebd. 352) betont er persönliche Eigenschaften wie Weisheit, Mut, Bündnistreue u. Frömmigkeit (ant. Iud. 5, 16. 29 u. ö.). Mit Rücksicht auf sein Zielpublikum drängt Josephus religiöse Aspekte sowie das wunderbare Eingreifen Gottes zurück (zB. beim Übergang über den Jordan ebd. 5, 3, bei der Eroberung Jerichos 5, 6 u. beim Stillstand der Sonne 5, 17) oder läßt sie aus (zB. die *Beschneidung in Gilgal). – Etwas anders zeichnet der wohl auf populären Erzählungen basierende (C. Perrot: SC 230, 23) ps-philonische Liber antiquitatum biblicarum die Person des J. Auch hier ist die Frömmigkeit eine wichtige Eigenschaft, wird aber nicht (wie bei Josephus) im Sinne der röm. Pietas verstanden (vgl. zB. PsPhilo lib. ant. bibl. 21, 2/6 [SC 229, 172/4]). – Eine besondere Stellung innerhalb der Auslegung des J.buches nimmt die Rahab-Episode ein. Rahab wird im rabbin. Schrifttum mehrmals als beispielhafte Proselytin angeführt (Beek 41f), die durch ihr Handeln die ganze Familie rettet. Sie heiratet J.; unter ihren Nachfahren sind acht Propheten (bMegillah 14b). Die jüd. Tradition kennt sie aber nicht als Ahne des Messias (anders Mt. 1, 5). Sowohl die Rabbinen als auch Joseph. ant. Iud. 5, 2 verändern ihren anstößigen Beruf (*Dirne) in den einer Gastwirtin, deren Ruf aber auch oft zweifelhafter Natur war (O. Hiltbrunner, Art. Herberge: o. Bd. 14, 614. 621f).

III. Kunst. Aus dem Bereich jüdisch-antiken Kunstschaffens sind bisher keine gesicherten J.-Darstellungen bekannt. Vor allem die beiden stehenden Männer (einer mit Rotulus, der zweite mit Sonne, Mond u. Sternen als Attributen) im mittleren Bildstreifen der Westwand der Synagoge von *Dura-Europos wurden öfters als J. angesprochen; die Begründungen hierfür scheinen letztlich jedoch nicht schlüssig (vgl. dazu u. a. P. Prigent, Le judaïsme et l'image [Tübingen 1990] 190/3).

B. Christlich. I. Bibelauslegung. Das J.buch insgesamt kommentierten Origenes (in Jos. hom. 1/26 [SC 71]), Theodoret v. Kyrrhos (in Jos. quaest.: PG 80, 457/86) u. Prokop v. Gaza (in Jos. comm.: PG 87, 1, 991/1042). Für gewöhnlich fanden bei den christl. Autoren nur einige Perikopen aus dem 1. Teil Beachtung, vor allem die Aufnahme der Kundschafter durch Rahab u. ihre Rettung (Jos. 2, 1/21; 6, 17. 22/5), ferner der Durchzug durch den *Jordan u. die Errichtung des Steinmals (ebd. 3f), der Fall Jerichos (ebd. 6) sowie der Stillstand der *Sonne (ebd. 10, 12/4). Früh gilt J. als ‚mächtiger u. großer Prophet' (Iustin. dial. 75, 3).

a. Josua als Präfiguration Christi. Die Num. 13, 16 geschilderte Änderung des Namens Hosea in J. (LXX: Ἰησοῦς) nimmt schon Ep. Barn. 12, 8/10 zum Anlaß für eine christologische Deutung. J. als Präfiguration Jesu Christi nicht nur im Namen, sondern auch in den Taten bleibt über Jahrhunderte hinweg ein häufiges Thema, zB. in frühen apologetischen Schriften wie Iustin. dial. 113, 1/5 u. Tert. adv. Marc. 3, 16 oder später bei Hilar. Pict. myst. 2, 5, 2; Hieron. ep. 53, 8, 4 u. Aug. quaest. hept. 4, 53 (CCL 33, 269). Daß der Einzug ins Gelobte *Land nicht unter Moses', sondern unter J.s Führung erfolgt (Iren. demonstr. 46 [PO 12, 779]; Tert. adv. Marc. 3, 16, 4), wird ebenso immer wieder betont u. damit der Gegensatz zwischen Altem u. Neuem Bund. Der Gedanke von Hebr. 4, 8, daß erst Jesus u. nicht J. das Volk zum Ewigen Leben führt, wird bei Iustin. dial. 113, 4 wieder aufgegriffen.

b. Der Durchzug durch den Jordan. Neben dem *Durchzug durch das Rote Meer stellt auch die Durchquerung des *Jordan ein beliebtes Symbol für die *Taufe dar (zB. Ambr. myst. 9, 51). Abweichend davon verglich Orig. in Jos. hom. 4, 1 den Durchzug durch das Rote Meer mit dem Eintritt in den Katechumenat u. nur den Durchzug durch den Jordan mit der Taufe, setzte sich aber nicht durch, so daß beide Taufparadigmata nebeneinander bestehen blieben (Daniélou 240/5). – Die zwölf Steine im Jordan werden u.a. bei Hilar. aO. 2, 6 u. Hieron. ep. 108, 12, 4 als Symbol der zwölf Apostel angesprochen.

c. Rahab u. der Fall Jerichos. Die Wandlung Rahabs von der meretrix zur virgo stellt einen der Hauptaspekte der christl. Deutungen dar. Rahab wird zB. Iren. haer. 4, 20, 12 mit der Dirne bei Hos. 1, 2 u. neutesta-

mentlichen Sündern (Lc. 18, 11/4) verbunden; ihr Glaube an das rote Zeichen, das Blut Christi, rettet sie. Dieselbe Bevorzugung der Heidenkirche wie bei Irenaeus findet sich auch bei Orig. in Jos. hom. 3, 3/5 u. einigen anderen (vgl. Felber 49/51. 70f). Viele Kirchenväter verwenden das Haus der Rahab als Typos für die Kirche, außerhalb deren kein Heil möglich ist, so zB. Cyprian unit. 8 u. ep. 69, 4, Schriften, die vor dem Hintergrund des Taufstreits entstanden. – Interessant ist die unterschiedliche Interpretation der Kundschafter: Bei Iren. aO. sind es in Hinblick auf die Trinität drei; Origenes deutet sie als Engel (in Jos. hom. 1, 4), Hieronymus als Petrus u. Paulus (tract. de Ps. 86, 4 [CCL 78, 112/4]), bei Hilar. aO. 2, 9, 1 verkörpern sie das Gesetz u. die Propheten, bei Quodvultdeus schließlich Zacharias u. Johannes (prom. 2, 14, 25 [CCL 60, 95]). Dadurch, daß Rahab, die ecclesia peccatrix, die Kundschafter aufnimmt, wird sie dem endzeitlichen Gericht entrinnen (Hilar. aO. 2, 10). Eschatologische Bedeutung hatte dem Fall Jerichos schon Orig. in Jos. hom. 6, 4 beigemessen (ebenso Aug. c. Faust. 12, 31 u. a.). Erst spät wird die Lüge Rahabs gegenüber den Boten des Königs thematisiert, zB. bei Hilar. aO. 2, 8, 2 u. Aug. quaest. hept. 3, 68 (CCL 33, 221).

II. Kunst. a. Josua als Feldherr. 1. S. Maria Maggiore in Rom. Die Langhausmosaiken der zwischen 432 u. 440 errichteten Kirche zeigen auf acht Feldern der rechten Seite den einzigen im spätantiken Original erhaltenen Zyklus von J.-Darstellungen. Anknüpfend an eine Reihe von Moses-Szenen (darunter auch J. im Gespräch mit Moses vor der Amalekiterschlacht nach Ex. 17, 9 [so Deckers 190/5] sowie bei der vereitelten Steinigung [Num. 14, 10]) beginnt mit dem Aufbruch der Priester zum Jordan die Schilderung herausragender Begebenheiten der Landnahme. Vier Szenen zeigen den Verlauf der Auskundschaftung Jerichos, zwei die Durchquerung des Jordan u. die Entnahme der zwölf Steine, drei die Belagerung u. den Fall Jerichos mit der vorhergehenden Erscheinung des Anführers der himmlischen Heerscharen sowie zehn die Belagerung u. Eroberung Gibeons bis zur Vorführung der gefangenen Amoriterkönige. J. ist nicht einheitlich typisiert; sowohl Bekleidung als auch Attribute wechseln bedingt durch unterschiedliche Vorlagen. Meist entspricht die Tracht der eines röm. Feldherrn: Muskel- oder Schienenpanzer, Chlamys, weiße Taenie oder goldener Helm sowie Lanze. Besonders deutlich tritt uns ein Vorbild aus der Triumphalkunst in der Figur des berittenen J. beim Sieg über die Amoriter entgegen (H. Karpp, Die frühchristl. u. mittelalterl. Mosaiken in S. Maria Maggiore zu Rom [1966] Taf. 148; Brenk 105; Deckers 255/8). Inhaltlich fällt das Fehlen der Errichtung des Steinmals auf, so daß die Entnahme der Steine aus dem Jordanbett ohne Zielsetzung bleibt. Die Auswahl der atl. Szenen läßt einen deutlichen Einfluß ambrosianischen Schrifttums erkennen (Brenk 112f).

2. Literarisch überlieferte Darstellungen. In den Kontext zyklischer Darstellungen mit J. als Anführer der Israeliten fügen sich die aus Prud. tituli 57/64 erschließbaren Bilder, wobei nicht sicher ist, ob sie wirklich in einer Kirche angebracht (so R. Pillinger, Die Tituli Historiarum oder das sog. Dittochaeon des Prudentius [Wien 1980] 12/5) oder nur vor dem geistigen Auge des Autors vorhanden waren (S. Döpp, Rez.: JbAC 26 [1983] 229/31). Unter insgesamt 48 Szenen aus AT u. NT finden sich der Durchzug durch den Jordan u. die Errichtung des Denkmals aus zwölf Steinen (wobei Prudentius auch betont, daß sie ein Symbol der Apostel seien; s. o. Sp. 804) sowie das durch die rote Schnur gekennzeichnete Haus der Rahab inmitten der gefallenen Stadt Jericho. Der Durchzug der Priester mit der Bundeslade durch den Jordan war auch in der 401/03 von Paulinus errichteten ‚basilica nova' in Cimitile dargestellt (Paul. Nol. carm. 27, 518/28; zur Datierung D. Korol, Die frühchristl. Wandmalereien aus den Grabbauten in Cimitile / Nola = JbAC ErgBd. 13 [1987] 99_{359}).

3. Der Josua-Rotulus. Der ursprüngliche Umfang dieses Werkes der ‚makedonischen Renaissance' (Vat. Pal. gr. 431, Mitte 10. Jh.) ist umstritten. Der erhaltene Teil setzt mit der Flucht der Kundschafter ins Gebirge (Jos. 2, 22) ein u. endet mit der Hinrichtung der fünf Könige (10, 26). Vermutlich war nur die Landnahme (1/12) illustriert. Die Bilderfolge begleitet außer den Beischriften ein stark gekürzter, nach der LXX verfaßter Text (Mazal 31/4. 38/45). Der Rotulus basiert auf einer Vorlage östlicher Provenienz, möglicherweise des frühen 7. Jh. (Lowden 105/19; vgl. auch O. Kresten: ByzZs [1991/92] 502/4), in der sich ikonographische Traditionen un-

terschiedlicher Herkunft zu einer Bilderfolge verbinden, die entfernt an die Friese von Triumphsäulen erinnert. Aus der röm. Wandmalerei bekannte Elemente wie die Landschaftsgestaltung (zB. Tyche von Ai; Jordan) u. die räumliche Tiefenwirkung kontrastieren mit der Person des J., der durch seinen Nimbus, den Kniefall vor dem Engel u. in den Thronszenen wesentlich jüngere, frühbyz. Ausdrucksmittel reflektiert.

4. Die Oktateuche. Die Hss. Vat. gr. 747 (3. Viertel 11. Jh., Lowden 14); Smyrn. A1 (verbrannt); Istanbul, Topkapı Sarayı, Cod. gr. 8; Vat. gr. 746 (alle Mitte 12. Jh., Anderson 83f) u. Athos, Vatop. 602 (2. H. 13. Jh., Lowden 29/33) lassen sich für den ersten Teil des J.buches auf eine dem J.-Rotulus vergleichbare Vorlage zurückführen; durch Irrtümer bei der Übertragung in Einzelminiaturen kam es teilweise zu sinnentstellenden Szenentrennungen (zB. Vatop. 602 fol. 353v [Huber Abb. 78]). Die Darstellungen J.s beginnen mit dessen Einsetzung (Num. 27, 22; zB. Vatop. 602 fol. 194r [aO. Abb. 43]) u. enden mit dessen Begräbnis (Iudc. 2, 8f; zB. Vatop. 602 fol. 406r [aO. Abb. 127]). Die Zahl der Illustrationen in den einzelnen Oktateuchen schwankt, der Fall Jerichos zB. wird nur im Vatop. (fol. 353r) wiedergegeben, im Smyrn. fehlte der Stillstand von Sonne u. Mond über Gibeon. Auffallenderweise fehlt in allen Exemplaren das auslegungsgeschichtlich wichtige Bild der geretteten Rahab in ihrem Haus. Die immer wieder (so u. a. Mazal 78f) postulierte gemeinsame Vorlage für die Mosaiken von S. Maria Maggiore u. den Archetyp der Oktateuche wurde ebenso häufig abgelehnt (zB. Deckers 275/7, genauso jüngst eine spätantike Vorlage der Oktateuche überhaupt [Lowden, bes. 82f]); sie kann mE. von den Denkmälern her nicht begründet werden. Eher könnte die Darstellung der Rahab mit den beiden Kundschaftern im Stuttgarter Psalter fol. 102r (zu Ps. 86; vgl. B. Bischoff / B. Fischer / F. Mütherich, Der Stuttgarter Bilderpsalter 2 [1968] 118f) durch den Archetyp der Oktateuche inspiriert worden sein.

5. Das Gregor-Homiliar. Unter den Illustrationen der zwischen 879 u. 883 (vgl. L. Brubaker, Politics, patronage and art in 9th cent. Byzantium: DumbOPap 39 [1985] 1) entstandenen Hs. Paris. gr. 510 reflektieren manche besonders deutlich spätantike Vorlagen. So ist die Eroberung Jerichos (fol. 424v [Omont Taf. 55]) als rein militärische Angelegenheit wiedergegeben: Die Leviten mit der Bundeslade fehlen; statt der Hörner blasenden Priester findet man Soldaten, u. auf das Haus der Rahab an der einstürzenden Stadtmauer wurde ebenfalls verzichtet. Zwei weitere Szenen (J. vor dem Engel u. der Stillstand von Sonne u. Mond: fol. 226v [Omont Taf. 40]) ähneln denjenigen in den Oktateuchen u. könnten auf deren Vorlagen zurückgehen.

6. Der Rabbula-Codex. Die Hs. aus dem Jahr 586 (Laur. Plut. 1, 56) stellt auf fol. 4r Samuel u. J. einander gegenüber (C. Cecchelli / G. Furlani / M. Salmi, The Rabbula-Gospels [Olten / Lausanne 1959] f. 4a). J., bärtig u. älter als in den oben besprochenen Darstellungen, ist außer durch die Beischrift durch seine Soldatentracht sowie Sonne u. Mond, die auf das Wunder bei Gibeon verweisen, gekennzeichnet. Auch die stilistisch mit dem Rabbula-Codex verwandte, etwas jüngere Bibel Paris. syr. 341 gibt J. Sonne u. Mond als Attribute zur Seite. Die J.-Gestalt richtet sich nach einer anderen Vorlage: Mit weißem Haar u. Bart, im Panzer, aber ohne Mantel sowie mit Schwert statt Lanze kommt hier eine sonst nicht überlieferte Variante zur Ausführung (fol. 52v [Sörries Abb. 7]). In beiden Hss. wurde J. in die Reihe der ‚Prophetendarstellungen' aufgenommen, gehört hier aber zu jenen Figuren, die auch innerhalb dieser Serien ihre charakteristische Kleidung sowie spezielle Attribute beibehalten (vgl. P. Sevrugian: FrühmittelalterlStud 26 [1992] 72/4).

b. Josua als Diener des Moses. 1. Der Ashburnham-Pentateuch. Fol. 76r des Paris. Nouv. acq. lat. 2334 aus dem 7. Jh. (Zimmermann 986f) illustriert mehrere Ex.-Szenen: Oben nimmt Moses, begleitet von Aaron, Nadab u. Abihu, das Gesetz in Empfang (Ex. 24, 9/31, 18); in der Mitte ist ein Brandopfer zu sehen (ebd. 24, 5) u. unten wohl die Weihe des Offenbarungszeltes (40, 1/33). Hinter Moses, der gerade den Vorhang zum Bundeszelt öffnet, sieht man J. in kurzer Ärmeltunika u. mit durch den Mantel verhüllten Händen.

2. Die touronischen Bibeln. Ihre Gen.-Darstellungen rechnet man meist der sog. Cotton-Genesis-Rezension zu (Kessler 34f); für die übrigen Szenen läßt sich bisher keine direkte Quelle nachweisen. Die Frontispiz-Blätter zu Ex. der Bibel von Moutier-Grandval (Brit. Libr. Add. 10546 fol. 25v) u. der Vi-

vian-Bibel (Paris. lat. 1 fol. 27v) zeigen einen jugendlichen J. in kurzer, gegürteter Ärmeltunika u. Chlamys, einen szepterähnlichen Stab haltend, als Begleiter des Moses bei der Gesetzesübergabe am Sinai (Ex. 24, 13) u. in einer weiteren Szene, in der Moses den Israeliten das Gesetz erläutert (wohl Dtn. 31, 7/9. 22/6; vgl. H. L. Kessler, Traces of an early illustrated pentateuch: JournJewArt 8 [1981] 20/7). Vorläufer dieser J.-Figur sieht man gerne in spätantiken ‚Assistenzfiguren', die bei der Gesetzesübergabe auf Sarkophagen, Pyxiden u. Stoffen vorkommen (Kessler 60_{9f}; A. St. Clair, The Basilewsky pyxis: Cah Arch 32 [1984] 17/9). Diese bleiben aber immer ohne Spezifizierung; oft sind auch mehrere Personen dargestellt. Einen wichtigen Hinweis liefert hier mE. die Kleidung, besonders im Vergleich mit dem Ashburnham-Pentateuch: Intendiert war, J. als den zukünftigen Anführer der Israeliten kenntlich zu machen. Diese Aufwertung J.s könnte auf in der karolingischen Geschichtsschreibung anklingende Parallelen zwischen J. u. Karl Martell zurückgehen (vgl. E. Ewig, Zum christl. Königsgedanken im FrühMA: ders., Spätantikes u. fränkisches Gallien 1 [1976] 40/5).

c. Rahab. 1. Die Katakombe an der via Latina. Im cubiculum B befindet sich an der Decke ein teilweise zerstörtes Bild, das eine Frau in einem Fenster sowie unter ihr zwei Personen in einem Korb zeigt. Diese beiden wurden mehrfach als Noe u. seine Frau in der Arche interpretiert (u. a. L. Kötzsche-Breitenbruch, Die neue Katakombe an der via Latina in Rom[2] = JbAC ErgBd. 4 [1979] 51/4), wobei allerdings die Interpretation der Figur im Fenster unbefriedigend blieb. Auch die Deutung der Szene als Rahab, die den beiden Kundschaftern zur Flucht verhilft (zuerst bei H. Marrou, Sur une peinture de la nouvelle catacombe de la Via Latina: CRAcInscr 1969, 250/5), stößt auf Probleme, da die links im Korb sitzende Person aufgrund der Haartracht wohl als weiblich anzusprechen ist (A. Ferrua, Katakomben [1991] Abb. 51; D. Korol: JbAC 22 [1979] 181_{35} erwägt eine Darstellung der Verstorbenen). Bisher ist zu diesem Bild keine Parallele bekannt; das Motiv des Korbes findet sich zB. auch bei Paulus' Flucht aus Damaskus; der Gesamtentwurf ähnelt einem Bild aus der Casa di Giasone in Pompeji (IX 5, 18/21 cubiculum e), das oben den Pädagogen u. unten die beiden Kinder Medeas zeigt (J. Fink, Bildfrömmigkeit u. Bekenntnis [1978] 60_{239}; Le collezioni del Museo Naz. di Napoli 1, 1 [Roma 1986] 134 nr. 75).

2. S. Costanza. Auch die nur durch Zeichnungen überlieferten Kuppelmosaiken von S. Costanza griffen das Rahabthema auf, allerdings in ganz anderer Form: Rahab sitzt vor der Stadtmauer u. spricht mit den beiden Spionen (H. Stern, Quelques problèmes d'iconographie paléochrétienne et juive: CahArch 12 [1962] 99/113). – Es scheint also bereits Mitte des 4. Jh. selbständige, vom J.-Zyklus unabhängige Rahabdarstellungen gegeben zu haben, die uns allerdings nur mit einigen Unsicherheiten faßbar sind.

J. C. ANDERSON, The Seraglio octateuch and the Kokkinobaphos master: DumbOPap 36 (1982) 83/114. – M. A. BEEK, Rahab in the light of Jewish exegesis: Von Kanaan bis Kerala, Festschr. J. P. M. van der Ploeg = Alter Orient u. AT 211 (1982) 37/44. – B. BRENK, Die frühchristl. Mosaiken in S. Maria Maggiore zu Rom (1975). – J. DANIÉLOU, Sacramentum futuri (Paris 1950) 201/56. – J. G. DECKERS, Der atl. Zyklus von S. Maria Maggiore in Rom (1976). – A. FELBER, Ecclesia ex gentibus congregata. Die Deutung der Rahabepisode (Jos. 2) in der Patristik (Graz 1992). – L. H. FELDMAN, Josephus' portrait of Joshua: HarvTheolRev 82 (1989) 351/76. – V. FRITZ, Das Buch J. = HdbAT 1, 7 (1994). – J. E. GAEHDE, Carolingian interpretations of an early Christian picture cycle to the octateuch in the Bible of S. Paolo f. l. m. in Rome: FrühmittelalterlStud 8 (1974) 375/81. – P. HUBER, Bild u. Botschaft (Zürich 1973) 17/108. – A. JAUBERT, Introduction: dies. (Hrsg.), Origène. Homélies sur J. = SC 71 (Paris 1960) 9/67. – A. S. KECK, Observations on the iconography of Joshua: ArtBull 32 (1950) 267/74. – H. L. KESSLER, The illustrated Bibles from Tours (Princeton 1977) 59/68. – O. KRESTEN, Die Hinrichtung des Königs von Gai (Jos. 8, 29): Anz Wien 126 (1989) 111/30. – J. LEROY, Les manuscrits syriaques à peintures (Paris 1964) 139/97. 208/19. – J. LOWDEN, The octateuchs (Philadelphia 1992). – O. MAZAL, J.-Rolle. Vollständige Faksimile-Ausg., Komm. (Graz 1984). – H. OMONT, Facsimilés des miniatures des plus anciens manuscrits grecs de la Bibl. Nat. (Paris 1902). – G. OTRANTO, La tipologia di Giosué nel ‚Dialogo con Trifone ebreo' di Giustino: Augustinianum 15 (1975) 29/48. – R. SÖRRIES, Die Syr. Bibel von Paris (1991). – A. ST. CLAIR, A new Moses. Typological iconography in the Moutier-Grandval Bible illustrations of Exodus: Gesta 26 (1987) 19/28. – B. ZIMMERMANN, Art. Illustration: o. Bd. 17, 953/94.

Beatrix Asamer.

Iovianus.

I. Lebensabriß. I., mit vollem Namen Flavius Iovianus (CIL 5, 8037; 8, 4647 bzw. Dessau nr. 757. 756; AnnÉpigr 1991 nr. 672), wurde iJ. 331 (Amm. Marc. 25, 10, 13; Eutrop. 10, 18, 2; Socr. h. e. 3, 26, 5; PsAur. Vict. epit. 44, 4) im Gebiet von Singidunum (ebd. 44, 1), dem heutigen Belgrad, als Sohn des comes domesticorum Varronianus (ProsLatRomEmp 1, 946 nr. 1) geboren (Zos. hist. 3, 30, 1; Amm. Marc. 25, 5, 4. 8; 25, 10, 16; PsAur. Vict. epit. 44, 1; Joh. Zonar. ann. 13, 14, 2). Im J. 361 diente I. als protector domesticus (K. L. Noethlichs, Art. Hofbeamter: o. Bd. 15, 1145/7) in der Garde u. geleitete als Ehrenwache den Leichnam **Constantius' II bei dessen Überführung aus Kilikien nach Kpel (Amm. Marc. 21, 16, 20f). Im J. 363 hatte I. die Stellung eines primicerius domesticorum erreicht (Hieron. chron. zJ. 363; Amm. Marc. 25, 5, 4. 8; Eutrop. 10, 17, 1; Themist. or. 5, 66b.d; Iord. Rom. 305; Joh. Ant. frg. 179. 181 [FHG 4, 605/7]; Socr. h. e. 3, 22, 2; Oros. hist. 7, 31; Joh. Zonar. ann. 13, 14, 1 wird er fälschlich Tribun genannt). Er heiratete Charito (ProsLatRomEmp 1, 201), die Tochter des magister equitum Lucilianus (Amm. Marc. 25, 8, 9; ProsLatRomEmp 1, 517f nr. 3); das Ehepaar hatte zwei Söhne (s. u. Sp. 813; zur Zahl der Söhne Philostorg. h. e. 8, 8). Ammianus Marcellinus beschreibt den Kaiser als blauäugig u. von ungewöhnlich hoher Gestalt (25, 5, 6. 10, 14; zu bildlichen Wiedergaben des I. s. B. M. Felleti Maj, Art. Gioviano: EncArteAnt 3 [1960] 913; H. P. L'Orange, Das spätantike Herrscherbild von Diokletian bis zu den Konstantin-Söhnen = Das röm. Herrscherb. 3, 4 [1984] 164f). – Noch am Todestag des Kaisers *Iulianus, am 26. VI. 363, versammelten sich die Offiziere der im Krieg gegen die Perser stehenden Expeditionsarmee, um einen neuen Kaiser zu wählen. Das constantinische Haus war ausgestorben, u. Iulianus hatte keinen Nachfolger bestimmt. Unter den Offizieren bildeten sich zwei Gruppierungen: die Generale aus dem Ostheer, den ehemaligen Truppen **Constantius' II, u. diejenigen aus der Westarmee, den Anhängern des *Iulianus; gemeinsam war beiden Gruppen, daß die german. Heermeister den Ton angaben. Am selben Tage einigte man sich auf einen Zivilbeamten, den überzeugten Heiden u. engen Freund des Iulianus, den praefectus praetorio Salutius. Dieser lehnte aber die Kaiserwürde unter Hinweis auf sein hohes Alter u. Krankheit ab. (Wahl u. Weigerung des Salutius werden von Ammianus Marc. [25, 5, 3] nach dem Tode des Iulianus, von Zosimos [hist. 3, 36, 1] in leicht abgewandelter Form nach dem Tode des I. berichtet. Ammian, der hier als Augenzeuge verläßlicher ist, schließen sich ProsLatRomEmp 1, 815 u. Demandt 110_1 gegen O. Seeck, Art. Salutius: PW 1A, 2 [1920] 2074 u. Haehling, Darstellung 353_{41} an.) – Am darauffolgenden Tag, dem 27. VI. 363 (Consul. Cpol. zJ. 363 [MG AA 9, 240]; Zos. hist. 3, 30, 1; Theodrt. h. e. 4, 1; Eutrop. 10, 17, 1; Themist. or. 5, 65cd; Hieron. chron. zJ. 364; Socr. h. e. 3, 22, 1; Amm. Marc. 25, 5, 1; Philostorg. h. e. 8, 1), wurde der Christ I. einstimmig gewählt (ψήφῳ κοινῇ: Zos. hist. 3, 30, 1; Joh. Zonar. ann. 13, 14, 1; Phot. bibl. cod. 258, 484b, 15f [8, 38 Henry]) u. in tumultuarischer Form vom Heer zum Kaiser ausgerufen (zum Wahlvorgang Solari, der das Tumultuarische zu stark herausstreicht; Haehling, Darstellung, der die I. gegenüber negative Darstellung des Ammianus Marcellinus herausarbeitet; Wirth 355_6). Für seine Wahl sprach das Ansehen seines Vaters, vor allem im Heer (Eutrop. 10, 17, 1; Suda s. v. Ἰοβιανός [2, 638 Adler]; Amm. Marc. 25, 5, 4; Themist. or. 5, 65b). Als symptomatisch mag man es erkennen, daß Salutius Heide, I. aber Christ war; offenbar war der Glaube bei der Entscheidung von zweitrangiger Bedeutung (anders Haehling, Religionszugehörigkeit 548). Die Bestürzung der Heiden nach dem Tode Iulians war groß. Mancherorts mochte man an den Tod des Kaisers nicht glauben, steinigte die Boten, die die Nachricht brachten, u. vermutete eine Usurpation (Zos. hist. 3, 34, 2; Liban. or. 17, 35; 18, 304). In Reims töteten die Truppen die Anhänger des vermeintlichen Usurpators I., darunter dessen Schwiegervater Lucilianus (Amm. Marc. 25, 10, 7; Zos. hist. 3, 35, 2; Symmach. or. 1, 4 [MG AA 6, 319]). – Vom Kriegsschauplatz brach I. rasch nach Westen auf; am 27. IX. 363 ist er in Edessa bezeugt (Cod. Theod. 7, 4, 9), noch vor dem 22. X. war er in Antiochia (ebd. 10, 19, 2; Amm. Marc. 25, 10, 1; Zos.

hist. 3, 34, 3). Dort wurde er durch Lieder, öffentliche Anschläge u. Akklamationen im Circus wegen seines Friedensschlusses mit Hohn überschüttet (Suda aO.). Die Einwohner beglückwünschten sich, daß nicht auch sie von I. an die Perser abgetreten worden waren (s. u.). Über Mopsuestia (Cod. Theod. 11, 20, 1) u. Tarsos, wo er das Grab Iulians aufsuchte (Amm. Marc. 25, 10, 4/6), erreichte er Tyana. Hier erhielt I. Nachricht von Unruhen im Westen u. beschleunigte seinen Zug durch Kleinasien in die Hauptstadt (ebd.; PsAur. Vict. epit. 44, 4; Philostorg. h. e. 8, 8; Suda aO.; Soraci 54/6). Nach einem Aufenthalt in Aspuna (Amm. Marc. 25, 10, 10) traf er in Ankyra ein, wo er am 1. I. 364 zusammen mit seinem Sohn Flavius Varronianus (IUR 1, 175; ProsLatRomEmp 1, 946 nr. 2), der noch kein Jahr alt war, den Konsulat antrat (Amm. Marc. 25, 10, 11. 17; Themist. or. 5, 64d/65a. 71b; Socr. h. e. 3, 26, 5; Liban. ep. 1193; Philostorg. aO.; vgl. Joh. Chrys. in Phil. hom. 15, 5 [PG 62, 295]; CIL 6, 1729. 32422 bzw. Dessau nr. 1254. 4938); hier hielt ihm Themistius die noch erhaltene Festrede (or. 5). Von dem weiteren Schicksal des Kindes, das I. mit der Würde eines nobilissimus bekleidet hatte, verlautet nichts. Ehe I. Kpel erreichen konnte, starb er im 33. Lebensjahr am 17. II. 364 (Socr. aO.; Eutrop. 10, 18, 2; Amm. Marc. 26, 1, 5) in Dadastana, vermutlich an einer Kohlenmonoxydvergiftung (ebd. 25, 10, 12f; 26, 8, 5; PsAur. Vict. aO.; Joh. Zonar. ann. 13, 14, 10; Zos. hist. 3, 35, 3; Socr. h. e. 3, 26, 2; Soz. h. e. 6, 6, 1; Theodrt. h. e. 4, 5, 1; Hieron. chron. zJ. 364; Suda aO.; Philostorg. aO.; vgl. Phot. bibl. cod. 244, 381a, 10/4 [6, 137f Henry]; Joh. Chrys. in Phil. hom. 15, 5 [PG 62, 295]; vid. 4 [PG 48, 605]). In Kpel wurde er im Kaisermausoleum zusammen mit Charito bestattet (Joh. Zonar. ann. 13, 14, 23; G. Downey, The tombs of the Byz. emperors at the Church of the Holy Apostles in Constantinople: JournHellStud 79 [1959] 45f; Ph. Grierson, The tombs and obits of the Byz. emperors: DumbOPap 16 [1962] 41f).

II. Außenpolitik. Bei dem von I.' Vorgänger Iulianus begonnenen Perserkrieg (Ch. W. Fornara, Julian's Persian expedition in Ammianus and Zosimus: JournHellStud 111 [1991] 1/15) stellten sich bereits zu dessen Lebzeiten größere Schwierigkeiten ein. Von Beginn des Feldzugs an hatte es Probleme bei der Versorgung der Truppen gegeben, u. der Vorstoß des Iulianus war längst ins Stokken geraten. Zwar gelang es den Römern, wie auch später während des gesamten Rückzugs unter I., persische Angriffe zurückzuschlagen, aber die drückende Hitze der Sommermonate (W. E. Kaegi, Challenges to late Roman and Byz. military operations in Iraq: Klio 73 [1991] 586/94) u. der Mangel an Lebensmitteln machten sich immer stärker bemerkbar. Diese militärische Lage u. der Wunsch des neuen Kaisers, seine Herrschaft im Reich zu sichern u. in die Hauptstadt zu gelangen, veranlaßten I., die von dem Perserkönig Sapor II vorgeschlagenen Friedensverhandlungen zu eröffnen. I. nahm das Angebot des Perserkönigs an u. akzeptierte Anfang Juli 363 einen 30jährigen Frieden (Amm. Marc. 25, 7, 14; Rufin. h. e. 11, 1; Socr. h. e. 4, 2, 4; Soz. h. e. 6, 7, 10; Theodrt. h. e. 4, 2, 3; Philostorg. h. e. 8, 1); Rom verzichtete auf alle Gebiete jenseits des Tigris u. diesseits auf einen Streifen Land, insgesamt fünf Satrapien mit 15 Festungen sowie die Städte Singara u. *Nisibis; ferner ließ Rom den Persern freie Hand in Armenien (Amm. Marc. 25, 7, 9. 12; 27, 12, 15. 18; Zos. hist. 3, 31, 1f; 4, 4, 1; Liban. or. 24, 9; Hieron. chron. zJ. 364; Socr. h. e. 3, 22, 7; Philostorg. aO.; Soz. h. e. 6, 3, 2; Suda aO.; Eutrop. 10, 17, 1; Ephr. Syr. c. Iulian. 2 [CSCO 175/Syr. 79, 69/76]; Aug. civ. D. 4, 29; 5, 21; Agath. hist. 4, 25, 6f; Themist. or. 8, 114c. 119c; 16, 213a; Gennad. vir. ill. 1; Joh. Damasc. [?] pass. Artem. 70 [PG 96, 1317]; PsFaust. Byz. hist. Arm. 4, 21 [N. G. Garsoïan, The epic histories attributed to P'awstos Buzand (Buzandaran Patmut'iwnk') (Cambridge, MA 1989) 154]; dazu Soraci 27/48; Wirth 366/8). Die Bevölkerung dieser Orte konnte ins Imperium umsiedeln. Da die Städte seit der Regierungszeit des Septimius Severus zum röm. Reich gehört hatten u. die gesamte Zone lange Zeit zwischen Rom u. Persien umkämpft gewesen u. unter Diocletian wieder für das röm. Reich gewonnen worden war, gerieten die Regelungen rasch in das Kreuzfeuer der zeitgenössischen Publizistik. Der Schock, den Räumung u. Evakuierung auslösten, trug erheblich zur negativen Gesamtbeurteilung des I. bei. Die Schwierigkeiten für die christl. Interpretation des Ereignisses lassen sich an den Hymnen Ephraems gut erkennen (Ephr. Syr. carm. Nisib. 3 [CSCO 218/Syr. 92, 11/5]). Der Friede wurde als schändlich empfunden, I. als ‚Minderer des Reiches' (Stein 264) so-

wohl von heidn. wie christl. Seite angegriffen (E. Honigmann, Die Ostgrenze des byz. Reiches von 363 bis 1071 [Bruxelles 1935] 5/9). Besonders der Verlust von *Nisibis galt als unerhörte Schmach. Ammianus Marcellinus, der bei den Verhandlungen anwesend war, vertritt wiederholt die Ansicht, die Übergabe des Territoriums an die Perser wäre nicht notwendig gewesen (25, 7, 10/14. 9, 3; vgl. Ruf. Fest. 29; Liban. or. 18, 278/80; Zos. hist. 3, 32, 1/6; PsJosua Stylit. chron. 7 [6f Wright]; vor allem auf diese Zeugnisse stützen sich Seeck 2007/9 u. R. Turcan, L'abandon de Nisibe et l'opinion publique: Mélanges d'archéologie et d'histoire, Festschr. A. Piganiol 2 [Paris 1966] 875/90; Soraci 46/8), während andere Quellen die Notlage I.' betonen (Eutrop. 10, 17, 1/3; Greg. Naz. or. 5, 15 [SC 309, 320/2]; Joh. Chrys. paneg. Bab. 2, 23 [SC 362, 120f]; Socr. h. e. 3, 22; Oros. hist. 7, 31, 1; Aug. civ. D. 4, 29; Hieron. chron. zJ. 364; Soz. 6, 3, 2; PsFaust. Byz. hist. Arm. 4, 21 [Garsoïan aO.]). Ammianus berichtet ferner, daß die Einwohner von Nisibis den Kaiser baten, sich aus eigener Kraft verteidigen zu dürfen (Amm. Marc. 25, 9, 1/12; Zos. hist. 3, 33, 2/34, 1; Joh. Zonar. ann. 13, 14, 5f; Suda aO.), galt ihre Stadt doch als uneinnehmbar (Amm. Marc. 25, 8, 14: orientis firmissimum claustrum); allein I. bestand auf der Einhaltung des Vertrags. Als die Fahne der Perser auf der Burg gehißt wurde (ebd. 25, 9, 1; Ephr. Syr. c. Iulian. 3 [CSCO 175/Syr. 79, 76]), verließen die Christen unter den Einwohnern mit ihrer beweglichen Habe die Stadt (zu den Einzelheiten J. Sturm, Art. Nisibis: PW 17, 1 [1936] 748f). Nisibis blieb von nun an Aufmarschbasis der Perser gegen Rom, bis es 640 an die Araber fiel. – Die Beurteilung des Vertragsabschlusses wird durch die Quellen erschwert, die, von einer Iulianus-Euphorie u. der Alexander-Imitatio geprägt, den Frieden verdammen; daran hängen alle anderen Äußerungen. Mit dem Friedensvertrag setzte sich I. zwar in Widerspruch zu Iulianus u. der röm. Persertradition (G. Wirth, Rom, Parther u. Sassaniden: AncSoc 11/12 [1980/81] 342/7); dies sagt aber noch nichts über den Nutzen oder Schaden des Vertrags an sich. Wirth 359/69 bewertet zu Recht den Friedensschluß positiv. Die von I. preisgegebenen Gebiete waren weitgehend verwüstet, ihre Abtretung erbrachte eine Frontverkürzung. I. setzte dort an, wo Constantius II ‚unterbrochen' worden war; innerhalb der Reichsführung gab es keinen Widerstand gegen den Vertrag. Zukunftsweisende Bedeutung erlangte der Vertrag durch die Klausel, daß beide Großmächte gemeinsam für die Sicherung der Kaukasus-Pässe gegen die Hunnengefahr Sorge tragen wollten (Joh. Lyd. mag. 3, 52); dieses gemeinsame Handeln stellte das Verhältnis Roms u. des Perserreichs auf eine neue Grundlage. Aus I.' Sicht, u. die Folgezeit sollte ihn bestätigen, waren an der Ostgrenze stabile Verhältnisse hergestellt, allen literarischen Reminiszenzen zum Trotz (E. Chrysos, Räumung u. Aufgabe von Reichsterritorien. Der Vertrag von 363: BonnJbb 193 [1993] 165/202).

III. Innenpolitik. Bei den wenigen Personalentscheidungen sowie den innenpolitischen Maßnahmen, die wir durch Gesetze kennen, läßt sich deutlich eine Kontinuität feststellen. Die Weiterverwendung von Amtsträgern des Vorgängers in dem Umfang, wie dies bei I. geschah, ist ‚einzigartig' (Haehling, Religionszugehörigkeit 550; dazu Soraci 50); dabei griff er auf Beamte des Constantius II wie des Iulianus zurück. Die Religionszugehörigkeit als Auswahlkriterium wurde zurückgedrängt. Was die Gesetze betrifft (deren Zuweisung an I. diskutiert Soraci 58/64), so paßt eine Regelung über die Marmorbrüche u. deren private Ausbeutung zu Maßnahmen gegen wirtschaftliche Stagnation (Cod. Theod. 10, 19, 2). Erleichterung scheint auch eine Steueränderung für Zwangsenteignete zu gewähren (ebd. 11, 20, 1). Fortsetzung der Politik des Iulianus ist die Einbeziehung Sardiniens in den cursus publicus (Wirth 371). Einige weitere Regelungen bezeugen die Interpretation oder Anpassung des von seinen Vorgängern Übernommenen (ebd. 371f; Soraci 62/4). – Auch die Religionspolitik ist als eine Rückbesinnung auf die letzten Jahre Constantius' II zu interpretieren, dem es gelungen war, einen modus vivendi zwischen Heiden u. Christen einerseits u. den christl. Glaubensrichtungen andererseits zu erreichen (ebd. 65/87; Wirth 374). Bereits der Herrschaftsantritt des I. setzte ein Signal in dieser Richtung: Der christl. Kaiser ließ heidnische Opfer vollziehen (Amm. Marc. 25, 6, 1); vielleicht verbarg sich dahinter eine Programmatik. Dann könnte es mehr als Zufall gewesen sein, daß I. mit Arintheus u. Victor einen Heiden u. einen Christen zu

Verhandlungen mit Sapor schickte. – I. war orthodoxer Christ (erst bei Socr. h. e. 3, 25 gerät er zum Homousianer; *Homousios). Unmittelbar nach seiner Rückkehr auf Reichsgebiet, vielleicht noch im August 363, gab er der Kirche alle Privilegien zurück. Ob I. gleichzeitig die Verfügungen gegen die Heiden von neuem in Kraft setzte, ist angesichts der Quellenlage nicht zu entscheiden. Offenbar wurden nur vereinzelt heidnische Tempel geschlossen oder zerstört (Socr. h. e. 3, 24, 5; Liban. or. 17, 34; 18, 287; IG 9, 1, 721). Es handelte sich dabei wohl um lokale Auswüchse u. keine zentrale Maßnahme (Noethlichs 76). Auch das Abbrennen des Traianeums in Antiochia, das I., offensichtlich auf Betreiben seiner Frau Charito, befohlen hatte (Suda aO.; Joh. Ant. frg. 181 [FHG 4, 607]), war wohl keine grundsätzlich antiheidn., sondern eine antijulianische Maßnahme. I. hatte nach der Kritik der Antiochener an seinen außenpolitischen Entscheidungen möglicherweise auf einen Sympathiegewinn im mehrheitlich christl. Antiochia gehofft. In religionspolitischer Hinsicht bestätigte I. zunächst alle Gesetze, die *Constantinus u. seine Söhne zugunsten der Kirche gegeben hatten (Rufin. h. e. 11, 1; Soz. h. e. 6, 3f). Die durch Iulianus verbannten christl. Rhetoren durften auf ihre Lehrstühle u. die Priester in ihre Ämter zurückkehren (Greg. Naz. or. 21, 33 [SC 270, 180]; Philostorg. h. e. 8, 5; Socr. h. e. 3, 24, 4; Theodrt. h. e. 4, 2, 3; Suda aO.). In Alexandria bekleidete *Athanasius, aus seinem vierten Exilsaufenthalt kommend, erneut das Bischofsamt (Hist. aceph. Athanasii 4, 3f [13] [SC 317, 152]; PsAthan. ad Iovian.: PG 28, 532; H. Nordberg, Athanasius and the emperor [Helsinki 1963] 57/61; die Echtheit des kaiserlichen Schreibens an Athanasius [PG 26, 813AB] bezweifelt Wirth 378_{148}). Die Rückholung des Bischofs ist keine Festlegung auf eine Glaubensrichtung, sondern erklärt sich aus politischen Erwägungen. Die Getreide- u. Nahrungsmittellieferungen an die Kirche, für den Klerus, die Witwen u. die Armen, von Constantinus eingerichtet u. von Iulianus aufgehoben, wurden wieder aufgenommen; allerdings stellte I. nur noch ein Drittel der ursprünglichen Menge zur Verfügung (Jones 898f). – Mit den Freiheiten für die Kirche begannen zugleich die Zerwürfnisse u. Auseinandersetzungen der unterschiedlichen christl. Glaubensrichtungen (Socr. h. e. 3, 24, 1. 25, 1; Soz. h. e. 6, 4, 1. 5, 2; dazu H. Leppin, Von Constantin d. Gr. zu Theodosius II [1996] 86/90), die sich sofort an den neuen Herrscher wandten; dies geschah häufig, um Gebäude anderer Gruppen in Besitz nehmen zu können (Socr. h. e. 3, 25). Bereits in Edessa (s. o. Sp. 812) kamen Bischöfe in sein Lager, um ihn jeweils für ihre Partei zu gewinnen (Philostorg. h. e. 8, 6): die Pneumatomachen (später Makedonianer genannt), Boten der bereits wieder zusammengetretenen orthodoxen Synode v. Antiochia, die Arianer Candidus u. Arrianus. Athanasius schickte ein Sendschreiben u. traf wenig später mit dem Kaiser im nahegelegenen Hierapolis zusammen. Zahlreiche Glaubensbekenntnisse wurden I. vorgelegt. Dieser versicherte zwar, rechtgläubig zu sein, entzog sich aber allen Versuchen, ihn darauf festzulegen, was der rechte Glaube sei. Den Makedonianern ließ er mitteilen, daß er den Streit hasse u. diejenigen liebe, die nach Eintracht u. Frieden strebten (Socr. h. e. 3, 25, 4f. 19). – Diese Auseinandersetzungen, die Geballtheit dogmatischer Forderungen, bildeten den Hintergrund für das ‚Toleranzedikt' (Wirth 381) Ende 363. Der Anlaß waren Glückwünsche, die der Heide Strategios im Namen seiner Stadt Ankyra zum Regierungsantritt des Kaisers überbrachte; dabei bat er um Toleranz für seine Religion (Liban. ep. 1119). I. gewährte nunmehr allen Kulten volle Religionsfreiheit (Themist. or. 5, 67b. 69b); auf Dauer blieben nur Zauberei u. Weissagung, wie zuvor bereits unter heidnischen Kaisern, verboten (ebd. 70b; M. Th. Fögen, Die Enteignung der Wahrsager [1993]). Die Schenkungen, die Iulianus den Tempeln gemacht hatte, blieben erhalten (Cod. Theod. 5, 13, 3; 10, 1, 8).

IV. Wertung. Das I.-Bild der Quellen ist von Emotionen u. dem Gegensatz zum Vorgänger bestimmt. Vor allem bei Ammianus Marcellinus erhält I. eine ungünstige Charakterisierung (25, 10, 14/7); die typischen Elemente eines negativen Kaiserbildes hat Johannes Antiochenus (frg. 181 [FHG 4, 606f]) weiter ausgemalt. Die antiken Nachrichten über I. sind also verzerrt u. vage; seine achtmonatige Regierungszeit war zudem sehr kurz, aber dennoch sind Züge einer sich entwickelnden Politik erkennbar. Dabei ist diese Regierungszeit auf der Folie derjenigen seines Vorgängers zu sehen. Der Perserkrieg des Iulianus mit seiner Alexander-

Imitatio hatte ebenso wie dessen Religionspolitik etwas Gesuchtes an sich gehabt (zu der Korrektur des I. an den Plänen des Iulianus vgl. I. Benedetti Martig, Studi sulla guerra persiana nell'orazione funebre per Giuliano di Libanio [Firenze 1990] 161/4). Nach dem Tod des Iulianus gab es offensichtlich starke Kräfte im Zentrum der Macht, die beides für verfehlt hielten u. wußten, was von I. zu erwarten war. Denn im Mittelpunkt von I.' Politik stehen die beiden oben beschriebenen Aufgabenbereiche, die Korrekturen an derjenigen des Iulianus bringen, eher an die letzten Regierungsjahre des Constantius II anknüpfen u. auf Ausgleich bedacht sind. In I.' Selbstdarstellung auf den Münzen dominieren die Begriffe SECVRITAS u. RESTITVTOR REI P(ublicae) (dazu R. Delbrück, Spätantike Kaiserporträts [1933] 26f. 88f; RomImpCoin 8 [1981] 48f; G. Gautier, Un argenteus inédit de Jovien frappé à Nicomédie: GazNumSuisse 35 [1985] 42). Der Heide Eunapius attestiert I. ein aufrichtiges Bemühen um den Abbau der religiösen Gegensätze (vit. soph. 7, 4, 10). I.' Maßnahmen sind Ausfluß eines Grundsatzes, den man als Gleichberechtigung der Religionen beschreiben kann. Die heidn. Kulte hatten keine Behinderungen zu fürchten, u. die christl. Kirche erhielt ihre Privilegien zurück (Noethlichs 76/8). Gregor v. Naz. kennzeichnet die Regierung mit dem aus solonischer Zeit vertrauten Begriff εὐνομία (or. 21, 33 [SC 270, 180]). Als symptomatisch für die Religionspolitik mag man es ansehen, daß I. als christlicher Kaiser nach seinem Tod divinisiert worden ist (Symmach. or. 1, 8 [MG AA 6, 320]; Eutrop. 10, 18; CIL 6, 1729. 32422 bzw. Dessau nr. 1254. 4938; AnnÉpigr 1964 nr. 203).

A. Demandt, Die Spätantike = HdbAltWiss 3, 6 (1989) 109/11. – L. Franzoni, Miliario inedito dell'imperatore Gioviano (363/364) a Tregnago (Verona 1973) 471/89. – R. v. Haehling, Ammians Darstellung der Thronbesteigung Jovians im Lichte der heidn.-christl. Auseinandersetzung: Bonner Festgabe J. Straub = BonnJbb Beih. 39 (1977) 347/58; Die Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger des Röm. Reiches seit Constantins I Alleinherrschaft bis zum Ende der Theodosianischen Dynastie = Antiquitas 3, 23 (1978) 548/55. – A. H. M. Jones, The later Roman empire 284/602 (Oxford 1964) 138f. – A. Lippold, Art. Iovianus: KlPauly 2 (1967) 1444f. – G. Mancini, Art. I.: DizEpigr 4 (1946) 82/4. – K.-L. Noethlichs, Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christl. Kaiser des 4. Jh. gegen Häretiker, Heiden u. Juden, Diss. Köln (1971) 76/8. – H.-U. Rosenbaum, Art. Jovianus: BiogrBibliogrKirchenlex 3 (1992) 735/40. – O. Seeck, Art. I. nr. 1: PW 9, 2 (1916) 2006/11. – A. Solari, La elezione di Gioviano: Klio 26 (1933) 330/5. – R. Soraci, L'imperatore Gioviano (Catania 1968). – E. Stein, Gesch. des spätröm. Reiches 1 (Wien 1928) 263/6. – G. Wirth, Jovian. Kaiser u. Karikatur: Vivarium, Festschr. Th. Klauser = JbAC ErgBd. 11 (1984) 353/84.

Manfred Clauss.

Ira s. Zorn.

Iran s. Babylon: o. Bd. 1, 1118/34; Mesopotamia; Persien.

Irenaeus von Lyon.

A. Biographisches. I. war im 2. Jh. Presbyter, dann Bischof in der südgallischen Rhonestadt Lyon. Da er die Liste der Bischöfe Roms, die er vorliegen hatte (haer. 3, 3, 3), nach Bischof Eleutherus abbrach, dessen Amtszeit man in der Regel von 175 bis 189 nC. datiert, läßt sich eine vage Chronologie

gewinnen. I. ist demnach wahrscheinlich vor 140 geboren, lebte bis zum Alter von mindestens 15 Jahren in der Provinz Asia (in Smyrna) u. ist um 200 gestorben. Seine Aktivitäten u. Schriften, soweit man sie kennt (s. u. Sp. 825/9), dürften um 185 anzusetzen sein. I. war inzwischen von Kleinasien nach Gallien ausgewandert, ob schon in jungem Alter oder erst als Erwachsener, ist so unbekannt wie die Gründe dafür. Seine kirchliche Karriere u. Missionsarbeit (haer. 3 praef. 3) deuten allerdings auf kirchliche Pläne hin. Berücksichtigt man, wie stark seine Theologie von kleinasiatischen Traditionen durchsetzt ist u. wie offen I. bei innerkirchlichen Differenzen als gallischer Bischof aus der Ferne für die kleinasiat. Heimatkirchen Partei ergriffen hat (s. u. Sp. 822), dann scheint es doch sicher zu sein, daß er über seine Jugend hinaus in Kleinasien gewesen ist. Seine Vertrautheit mit der Bibel u. seine in vieler Hinsicht originelle Theologie, die über ein durchschnittliches Engagement christlicher Mentalität klar hinausgehen, kann er sich nur bereits in Kleinasien bei den Lehrern angeeignet haben, von denen er oft spricht. So wird er als Kirchenmann mit den dafür notwendigen Qualitäten, die er in Gallien dann unter Beweis stellt, in die dortige griechischsprachige Kirche emigriert sein. Es sind theoretische, aber auch persönliche, familiäre u. berufliche Motive denkbar. Immerhin berichtet Gregor v. Tours später, I. sei von Polykarp nach Gallien gesandt worden (hist. Franc. 1, 29 [MG Script. rer. Mer. 1, 1^2, 22, 1]; vgl. schon Pass. Iren. 4 [J. van der Straeten: AnalBoll 79 (1961) 456]). – I. bringt die Rede bisweilen auf seine Kindheit bzw. frühe Jugend, um zu erzählen, daß er selbst noch den wegen seines hohen Alters berühmt gewordenen u. von den Aposteln selbst eingesetzten Bischof Polykarp v. Smyrna gesehen hat (haer. 3, 3, 4; Eus. h. e. 5, 20, 4/8). Er beteuert, wie gut er sich an alles erinnere u. daß er vieles von den Reden u. dem Verhalten des Polykarp noch wisse. Er erzählt Anekdoten vom Apostel Johannes, von Polykarp selbst u. von den Gnostikern *Kerinth u. Markion (haer. 3, 3, 4), wie man sie damals in Ephesus, Smyrna u. anderswo von den Aposteln u. ihren Nachfolgern, wie dem ‚seligen Polykarp', erzählte. Mit diesen Anekdoten u. Kindheitserinnerungen verfolgte I. zwar ein theologisches Argument, keine biographischen Absichten; es ging ihm um den Kontinuitäts- u. Altersbeweis, in dessen Zusammenhang er dieses Thema anschneidet. Trotzdem enthalten die Geschichten biographische Informationen, zB. daß I. noch sehr jung gewesen sein muß, als er Polykarp sah u. erlebte; Polykarp (gest. 156) dagegen war hochbetagt, dadurch die Überschneidung der Lebensläufe u. die Möglichkeit der behaupteten Begegnung. Diese Angaben tragen in keinem Punkt ein Merkmal wirklicher persönlicher Erinnerung. So muß man zurückhaltend sein mit der historischen Einschätzung der Erinnerungen, die I. mitteilt (Brox, Offenbarung 144/50). – I. spricht nie von seiner Taufe u. Bekehrung zum Christentum. Man mag daraus schließen, daß er schon als Kind Christ war (Eus. h. e. 5, 20, 5f). Biographisch interessant ist auch, daß I. die Christenverfolgung in Vienne u. Lyon unter Kaiser Marc Aurel iJ. 177 als Presbyter in Lyon miterlebt hat. Daß er zuvor länger als Rhetor in Rom war (Nautin 93) oder auch nur bei seiner Reise in den Westen über Rom fuhr, ist reine Vermutung, gegen die der Umstand spricht, daß I. der röm. Kirche ein Unbekannter war, denn als er später als Bote der gallischen Kirche Briefe nach Rom expedierte, stellten die gallischen Christen ihn den röm. Bischöfen ausführlich vor (Eus. h. e. 5, 4, 2). I. muß in der gallischen Kirche nicht nur mit seiner Theologie zu den profilierteren Klerikern gehört haben. Er wurde immerhin mit der Zustellung der beiden eben erwähnten Schreiben an den Bischof Eleutherus in Rom betraut (ebd. 5, 3, 4/4, 2). Es handelte sich beide Male darum, daß die gallischen Gemeinden nicht einverstanden waren mit dem Stil, in dem anderswo innerkirchliche Differenzen ausgetragen wurden. Im ersten Fall verlangten sie eine konziliantere Gangart im Umgang mit den scharf abgelehnten Montanisten. Diese Intervention in Rom seitens anderer Kirchen entsprach der altkirchlichen Communio-Praxis zwischen den Bischofskirchen. In einem zweiten Fall, in dem I. wieder als Vermittler auftrat, ging es ebenfalls um die Praxis u. ein Plädoyer für Toleranz u. Kompromißfähigkeit, diesmal im Streit um den einen gesamtkirchlichen Osterfesttermin (ebd. 5, 24, 12/7). I. verfaßte den Brief an den röm. Bischof Victor I (189/99) selbst. Inzwischen (iJ. 177/78) war er nämlich Bischof in seiner gallischen Kirche geworden, als Nachfolger des Märtyrers Photinus (ebd. 5, 5, 8). Man gewinnt den

Eindruck, daß I. zu den besonders rührigen Bischöfen gehörte, die auch überregional aktiv u. interessiert waren. Mehr als diese Daten kennen wir nicht, wissen jedoch, daß I. schon damals seiner Friedfertigkeit wegen berühmt war; Eusebius (ebd. 5, 24, 17) spielt darauf an, daß der griech. Name Εἰρηναῖος Friedfertigkeit signalisiert. Die Prominenz des I. in seiner Kirche ist sicher; völlig unwahrscheinlich ist aber die Annahme, er sei im engen Sinn der Bischof gleichzeitig zweier bedeutender Städte, nämlich von Vienne u. Lyon, gewesen (Nautin 59. 93/5). – Von biographischer Qualität ist auch die eigenhändige Notiz des I., in der er um Nachsicht für seine mangelnde Kompetenz im Schreiben u. in der Kunst der Rede bittet. Er entschuldigt die Schwäche damit, daß er sich viel Zeit dafür nimmt, die ‚barbarische' Sprache der Kelten zu erlernen (haer. 1 praef. 2). Seine theologische Kompetenz zur Widerlegung der gnostischen Lehren u. zur Neugewinnung von gallischen Barbaren für das Christentum zweifelt der Bischof I. nicht an, wohl aber seine Bildung in Rede u. Schrift. Wie ernst er seine Schwächen u. seine Rede davon nehmen mag, kann man der zitierten Bemerkung darüber entnehmen, daß I. in Gallien eine Aufgabe antrat, auf die er sich vorbereitete u. einstellte. Er verbreitet den christl. Glauben u. erlernt dafür die Fremdsprache Keltisch. – Daß damals ein Christ wie I. als Kleinasiate auf Dauer nach Gallien auswanderte, war kein außerordentlicher Fall. Wie für jedermann boten sich für die Christen attraktive Konditionen. Die Römer beschäftigten viele Griechen u. Orientalen in der Administration von Städten u. Provinzen des Westens; sie blieben dort u. wurden in mehreren Generationen romanisiert (A. Audin, Sur les origines de l'église de Lyon: L'homme devant Dieu, Festschr. H. de Lubac 1 [Paris 1963] 223/34). I. wählte seinen neuen Wohnsitz daher durchaus unter Landsleuten, die vor ihm emigriert waren. Es gab in Südgallien wie anderswo starke griech. Kolonien. Lebens- u. Beschäftigungsmöglichkeiten waren für Einwanderer günstig. Bodenschätze, Industrie u. Handel hatten reiche Städte von beträchtlicher Größe u. mit gemischter Bevölkerung entstehen lassen. Lyon hatte außerdem politische Bedeutung. Die Stadt war seit der frühen Kaiserzeit Provinzhauptstadt der Lugdunensis u. Bundeshauptstadt der drei Gallien. Zeitweise war hier die zentrale galloröm. Finanzverwaltung untergebracht, ferner eine Münzstätte u. andere Behörden (P. Wuilleumier, L'administration de la Lyonnaise sous le Haut-Empire [Paris 1949]). Lyon war eine wohlhabende Stadt mit beeindruckender Kulisse von Amphitheater, Forum u. Palästen u. erlebte gerade im 2. Jh. eine wirtschaftliche Blüte. Man hat die Einwohnerzahl um diese Zeit auf annähernd 200 000 geschätzt (ders., Lyon. Métropole des Gaules [ebd. 1953] 54), was zu hoch gegriffen sein mag. Andere Städte, besonders Marseille, Arles u. Vienne, profitierten von denselben wirtschaftlichen Faktoren (zu Handel u. Produktpalette der damaligen Industrie vgl. M. P. Charlesworth, Trade-routes and commerce of the Roman Empire[2] [Cambridge 1926] 196/205; É. Demougeot, Art. Gallia I: o. Bd. 8, 833/7). Lyon lag an mehreren Fernstraßen u. Seeverbindungen. Kaufleute u. Handwerker kamen darum nicht nur vereinzelt aus den östl. Ländern u. wurden beruflich seßhaft. Natürlich brachten sie ihre verschiedenen Religionen mit. An diesen Import von in Kleinasien beheimateten Religionen war man in Gallien schon gewöhnt, als die Christen hinzukamen (vgl. Turcan). Die wirtschaftliche u. berufliche Mobilität ist einer der maßgeblichen Faktoren in der frühen Ausbreitungsgeschichte des Christentums gewesen (P. Beskow, Mission, trade and emigration in the 2nd cent.: Schrift. d. ev. Studiengem. d. ev. Akad. 35 [1970] 104/14). Das Christentum hat sich damals primär an den Verkehrswegen entlang ausgebreitet, so auch im Gallien des I. (zum röm. Straßennetz H.-C. Schneider, Altstraßenforschung [1982]). Hier war es zuerst die Religion griechischer u. syrischer Einwanderer (A. Fliche, À propos des origines chrétiennes de la Gaule: RechScRel 40 [1952] 158/67; W. H. C. Frend, A note on the influence of Greek immigrants on the spread of Christianity in the West: Mullus, Festschr. Th. Klauser = JbAC ErgBd. 1 [1964] 125/9). I. war einer von ihnen. In seinem Fall ist die Mobilität vielleicht aber aus missionarischen Motiven herzuleiten, also auf kirchliche Ideale zurückzuführen (s. o. Sp. 821). Zur Überbrükkung der durch die Emigration entstandenen Trennungen zwischen den Einzelkirchen gab es lebhafte Verbindungen u. Korrespondenz über große Entfernungen hinweg. I. war daran persönlich engagiert beteiligt. Ein lan-

ges Schreiben der Gemeinden von Vienne u. Lyon, in der sie den Kirchen in Asien u. Phrygien ihre Verfolgungserfahrungen aus dem J. 177 nahebringen wollten (Eus. h. e. 5, 1, 3/2, 8) u. auf das sie auch Antwort erhielten, ist möglicherweise von I. verfaßt. I. verrät übrigens deutliche Sympathien für theologische Traditionen aus Kleinasien, selbst wenn diese eigentümlich sind (haer. 5, 33, 3; demonstr. 61). – Er hat dankbar registrieren können, daß seine Mobilität keine Selbstverständlichkeit ist: ‚Die Welt hat Frieden durch sie (die Römer), u. wir (Christen) bewegen uns ohne Angst auf den Straßen u. fahren übers Meer, wohin wir wollen' (haer. 4, 30, 3; s. u. Sp. 835). Seine Biographie ist von der Mobilität geprägt. – Die späte Legende vom Martyrium des I. findet sich erstmals bei Hieronymus (in Jes. comm. 17, 64, 4f [CCL 73A, 735]: vir apostolicus ... I., episcopus Lugdunensis et martyr), ein weiteres Mal bei Gregor v. Tours (hist. Franc. 1, 29 [MG Script. rer. Mer. 1, 1^2, 22]; vgl. glor. mart. 49 [ebd. 1, 1, 72]; J. A. van der Straeten, S. Irénée fut-il martyr?: Les martyrs de Lyon [177] = Colloques intern. du Centre Nat. de la Rech. Scient. 575 [Paris 1978] 145/52). – Für legendäre Elemente zu Leben, Schriften u. Tod des I. s. Streber aO. (o. Sp. 821) 868f.

B. Schriften. ‚Das sind die Schriften des I., die ich kenne', stellt Eusebius fest (h. e. 5, 26). Von den Titeln, die er aufzählt, sind nur zwei erhalten, nämlich die von ihm in Anlehnung an 1 Tim. 6, 20 titulierte Schrift ‚Überführung u. Widerlegung der fälschlich als solche bezeichneten Gnosis (Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως)' oder, weniger umständlich, fünf Bücher ‚Gegen die Häretiker (oder Häresien)'. Außerdem blieb erhalten die Ἐπίδειξις (oder: Εἰς ἐπίδειξιν) τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος, also eine ‚Darlegung der apostolischen Verkündigung'. Alles andere ist verloren oder nur fragmentarisch erhalten. Eine Auflistung bzw. Beschreibung der griech., arm. u. syr. Frg. zu Adv. haereses bieten A. Rousseau / L. Doutreleau: SC 263, 61/111; 293, 83/115.

I. Verlorene Schriften. Unter mehreren verlorenen Briefen an Störenfriede in Rom betitelt I. einen als Brief ‚An Blastus über das Schisma', einen anderen ‚An (bzw. Gegen) Florinus über die Monarchie Gottes oder Daß Gott nicht Urheber von Bösem ist' (Eus. h. e. 5, 20, 1f). Ebenfalls gegen diesen Florinus ist das Buch ‚Über die Ogdoas', d. h. über die mythische bzw. symbolische Achtzahl der valentinianischen Äonen verfaßt. Neben anderen Bischöfen schrieb auch I. einen Brief an Bischof Victor I v. Rom (ebd. 5, 24, 11/7). Schreiben u. Briefe dieser Art kannte Eusebius noch weit mehr (ebd. 5, 26). Es folgt das Buch Περὶ ἐπιστήμης, ‚Über die Wissenschaft', das offenbar in irgendeinem Sinn ‚Kenntnis' oder ‚Wissenschaft' beinhaltete (s. u. Sp. 831f) u. ‚an die Griechen' adressiert war (h. e. 5, 26). Er schrieb ‚ein Buch mit verschiedenen Reden (διαλέξεις)' (ebd.), evtl. eine Predigtsammlung. Diverse Florilegien zitieren aus einer (angeblichen) Schrift des I. über den Glauben (Περὶ πίστεως λόγοι: PG 91, 276B; M. Richard, Un faux dithélite. Le traité de s. Irénée au diacre Démétrius: ders., Opera minora 3 [Turnhout 1977] nr. 65). Grotesk war seinerzeit die Pfaffsche Fälschung von I.-Fragmenten. A. Harnack hat sie durchschaut u. abschließend decouvriert (Die Pfaffschen I.-Fragmente als Fälschungen Pfaffs nachgewiesen = TU 30, 3 [1900]; vorher A. Stieren [Hrsg.], Sancti Irenaei detectionis et eversionis falso cognominatae agnitionis seu contra omnes haereses libri quinque 1 [1853] 847/91; W. W. Harvey [Hrsg.], Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis libri quinque adversus haereses 2 [Cambridge 1857] 498/506).

II. Erhaltene Schriften. a. ‚Überführung u. Widerlegung der fälschlich als solche bezeichneten Gnosis'. (Iren. haer.: SC 263f. 293f. 210f. 100. 152f Rousseau u. a.; Fontes Christ. 8 Brox.) Die Schrift ist nur zum kleineren Teil in der griech. Muttersprache des I. erhalten (mehrheitlich durch Epiphanius), in der vollen Länge aber in einer recht wörtlichen lat. Übersetzung aus dem späten 4. Jh. (zu Datierung u. Überlieferung des I. Latinus s. H. Marti, Übersetzer der Augustin-Zeit [1974] 19. 23; Lundström, Überlieferung; d'Alès, Date). Dem fünfbändigen Werk ‚Gegen die Häresien' verdankt I. seine Berühmtheit. Der Titel gibt das Thema an, wobei mit den Häretikern die Gnostiker gemeint sind, was strenggenommen unkorrekt ist (die *Gnosis [II (Gnostizismus)] war eine eigenständige Religion). I. schrieb daran von 180/85 nC. in mehreren Anläufen. Das Unternehmen verlangte entsprechende Kenntnisse. I. hat sich das notwendige Wissen durch Lektüre u. Studien gnostischer Originalschriften, durch eigene Exzerpte u. Quellensammlungen u. durch Kontakte mit gno-

stischen Kreisen erworben. In Adv. haereses stellt er das für seine Ansprüche u. Vorstellungen umfassende u. genaue Wissen unter Beweis. Außerdem verfügte er über breite u. detaillierte Bibelkenntnisse in beiden Testamenten. Sie waren für ihn Bestandteil des immens breiten Spektrums kirchlicher Lehre, aus der er lebte u. argumentierte. Die ungezählten Schriftbeweise vermitteln nach Anzahl u. Inhalt einen Eindruck davon. – I. hat die einzelnen Schritte, die er zur Widerlegung seiner Gegner für erforderlich hielt, in einer vagen Form auf die fünf Bücher von Adv. haereses verteilt. Zu jedem Buch schreibt er ein Vorwort mit Ankündigungen u. Absichtserklärungen zum Inhalt. Dem Buch 1 sind einführende Worte zum ganzen Werk vorangestellt. Konventionell sind der (anonym bleibende) Adressat u. die Bescheidenheitsfloskel des I., der im Reden u. Schreiben ganz unbedarft zu sein behauptet. Als inhaltliches Vorhaben kündigt er an, die gnostische Lehre exemplarisch vorzuführen, u. zwar am Beispiel der ‚Schule des Ptolemäus, eines Ablegers der Schule Valentins' (haer. 2 praef. 2). Damit sind zwei wichtige gnostische Namen gefallen, von denen aus erst die anderen Richtungen der Irrlehre in ihren Widersprüchen in den Blick kommen. Der Ablauf des Referats dieser gnostischen Sekte hat in sich zwar keine genaue, aber immerhin doch eine gewisse thematische Ordnung u. Gliederung (N. Brox: Fontes Christ. 8, 1 [1993] 115/7). Buch 1 berichtet also über Leben u. Lehre der Gnostiker u. setzt auch schon mit massiver Kritik ein, Buch 2 bietet die Widerlegung, die mit Vernunftgründen geführt werden soll. Das Thema von Buch 2 gibt I. (nach der Darstellung in Buch 1) als ‚Entlarvung u. Vernichtung der gnostischen Lehre' an; zu dieser Vernichtung genügt schon die einfache Darstellung, weil sie sich durch sich selbst erledigt (2 praef.; vgl. 2, 31, 1). Buch 3 führt dann nach aller Aufklärung u. Information über die Valentinianer zum Schriftbeweis gegen alle Gnostiker, leitet also zu einer positiven Beweiskette über, die man zur Widerlegung beherrschen muß. Obwohl er diesen Beweis ankündigt, beginnt I. anders, nämlich mit der fundamentalen Thematik von Apostolizität u. Sukzession, um die Gnostiker auf vernünftige u. allseits akzeptable Formalprinzipien der theologischen Wahrheitssicherung festzulegen. Buch 4 ist kaum gegliedert. I. geht über eine oberflächliche Anordnung der Textteile nicht hinaus. Die großen Themen, die er hier behandelt (Gottesbild, ein Gott beider Testamente u. a.), haben jedoch nicht durch die Themenvielfalt gelitten, mit der I. seine Aufgabe im Detail gelöst hat. Buch 4 hat das bisher Gesagte ‚durch die Reden des Herrn noch zu verstärken' (4 praef. 1), was schier ungezählte Einzelexegesen mit den entsprechenden Bibeltexten bedeutete. Nach der formalen Seite ist das kein neuer Beweisansatz, sondern Fortsetzung der bibeltheologischen Argumentation. Entsprechend stark vermißt der Leser wenigstens eine grobe Gliederung. Buch 5 soll die bisherigen Schriftbeweise aus Herren- u. Apostel- bzw. Paulusworten ergänzen u. komplettieren u. dem Leserwunsch nach umfassender Information entsprechen. I. sagt seinen eigenen Einsatz (beim Abfassen dieses Buches) zu u. macht die Zielangabe von appellativem Charakter, daß diese fünf Bücher das nötige Maß an Verteidigungsstrategie gegen die Argumente der Häretiker enthalten, daß durch sie die Irrenden zurückgewonnen werden zur ‚Kirche Gottes', daß die Neugetauften immun gemacht werden gegen die häretischen Verführungen, um sie im Glauben standhaft zu machen. I. empfiehlt die wiederholte Lektüre seiner Bücher, damit sie nicht ineffektiv bleiben. Denn diese Schriften hat er, so ist I. überzeugt, so abgefaßt, daß sie alles Nötige auf wirkungsvolle Art enthalten. – Die unvollständige Gliederung, die man in den Büchern des I. notiert, sagt nichts über die Theologie u. theologische Konzeption der Schrift. Die großen Themen dieser Theologie (s. u. Sp. 833/49) gliedern den Text durch sich, indem der Autor in großer Konstanz immer wieder auf sie zurückkommt.

b. ‚Darlegung (Ἐπίδειξις) der apostolischen Verkündigung'. (Iren. demonstr.: PO 12, 653/731; 39, 124/51; SC 406 Rousseau; Fontes Christ. 8, 1 Brox.) Durch eine Notiz des Eusebius (h. e. 5, 26) war der Titel dieses Buches bekannt (Ἐπίδειξις bzw. Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος), als das Werk selbst noch verschollen war. Im J. 1904 wurde es in arm. Übersetzung in einer Hs. aus dem 13. Jh. in Erevan gefunden (Beschreibung der Hs. bei L. M. Froidevaux: SC 62, 8/14; vgl. A. Rousseau: SC 406, 17/9; Genaues über Fund u. Datierung bei K. Ter Měkěrttschian: PO 12, 655/8). J. P. Smith, St. I. Proof of the apostolic preaching = AncChrist-

Writ 16 (Westminster / London 1952) 7/10 hat die (gegenüber dem arm. Ms. beträchtlich frühere) Übersetzung ins Armenische auf 570/90 datiert (vgl. Froidevaux aO. 19/22; Rousseau aO. 19f) u. im Anschluß an Ter Mĕkĕrttschian aO. 656 versichert, daß der Text direkt aus dem Griechischen übertragen wurde, nicht etwa aus einer syr. (oder lat.) Version (vgl. Rousseau aO. 30/40). Wegen der großen Ähnlichkeit mit Adv. haereses, die selbst durch die Übersetzung hindurch erkennbar ist, hat es Zweifel an der Echtheit nie gegeben. I. bezieht sich demonstr. 99 auf Adv. haereses; die ‚Darlegung' ist also später geschrieben als dieses u. stellt nichts anderes als einen kurzen Abriß der gleichen Thematik dar. I. will hier ‚in wenigen Sätzen' (demonstr. 99), ‚in kurzen Worten' (ebd. 1) gesagt haben, was Adv. haereses enthält. Tatsächlich entsprechen sich beide Schriften weitgehend, wobei demonstr. 86 eine noch einmal vorgenommene Zusammenfassung enthält. Die kurzgefaßte Wahrheit kann nach verschiedenen Seiten noch ein weiteres Mal zusammengefaßt werden: christologisch (ebd. 86), häresiologisch (99) oder soteriologisch (98), denn es geht um ‚die Art unserer Erlösung' u. um den ‚Weg des Lebens' (98). I. kürzt aber in dieser Schrift nicht nur, er ‚dehnt' bisweilen auch seinen Stoff. Eine Vollständigkeit auch nur der wichtigsten Themen, wie I. sie sonst anstrebt, besteht hier nicht. Der Sinn des Werkes ist, über die Kurzform der Belehrung zum Wissen u. Begreifen des Ganzen der Wahrheit zu führen. Offenbar kommen die beiden Textsorten Katechese u. Apologie zur Verwendung. Die Darlegung baut sich kunstlos als schlichte Themenfolge auf, wie I. sie in der Ökonomie Gottes vorgegeben sieht.

c. Der Brief ‚Über die Märtyrer'. Möglicherweise stammt auch der lange Brief, den die Christengemeinden von Lyon u. Vienne an die Gemeinden in Asien u. Phrygien ‚über die Märtyrer' geschrieben haben (Ep. eccl. Lugd. et Vienn.: Eus. h. e. 5, 1, 1/2, 8), aus der Hand des I. (vgl. A. Rousseau: SC 100, 260f). In diesem Schreiben, das von Eusebius nicht vollständig, aber doch in großen Passagen exzerpiert wurde, wird die grausame Folter an den verfolgten Christen ausführlich als brutaler Kampf mit dem Bösen u. als Sieg der Blutzeugen geschildert: ein ‚Bericht über die Liebe der seligen Märtyrer' (Eus. h. e. 5, 2, 8).

d. Quellen. Eine weitere Säule seiner Widerlegungsarbeit waren die Lehre u. das Bekenntnis der Kirche. Angesichts der Fülle an Ideen u. Wissen, die I. ausbreitete, u. wegen des Charakters vieler seiner theologischen Axiome u. der zahlreichen Rekurse auf ältere Autoritäten (Apostel, Presbyter) ist mit der Verwertung von Traditionen aus theologischen Quellen in der Hand des I. zu rechnen. Eine Rekonstruktion u. Lokalisierung größeren Umfangs, die in der Forschung konsensfähig wäre, ist indes nicht gelungen. Lipsius glaubte, hinter haer. 1, 22, 2/27, 4 ein älteres häresiologisches Werk gefunden zu haben, das mit Simon Magus begann u. mit Markion schloß; aus der gleichen Grundschrift stammte demnach 1, 11, 1 (Lipsius, Quellenkritik 159; weiter verfolgt von Heinrici 40). Vermutlich handelt es sich um Justins verlorenes Syntagma (vgl. Lipsius, Quellen 36/64). Zur umfänglichsten Quellentheorie griff Loofs, wobei I. literarisch u. theologisch gesehen beträchtlich an Profil u. Originalität einbüßte. Loofs hat indes nicht überzeugen können. Freilich bleibt es dabei, daß I. genügend Signale dafür setzt, daß er in der Sorge um die apostolische Lehre auf den Schultern vieler Vorgänger steht (Bousset; Widmann).

C. Irenaeus u. die Antike. I. hat, jedenfalls in Adv. haereses u. der Demonstratio, schon von Thema u. Titel dieser beiden einzig erhaltenen Schriften her nicht die Auseinandersetzung mit der antiken Welt als solcher, mit Philosophie, Religion u. Kultur gesucht u. ausgetragen, sondern die mit der Gnosis. Zwar findet man bei ihm eine ganze Reihe von Spuren u. Namen aus Mythos, Dichtung u. Philosophie; I. läßt sich aber kaum auf mögliche Kontroversen ein, u. die Anzahl von Zitaten heidnischer Elemente ist gering; sie spielen nur ganz punktuell eine Rolle. Die Themen, die I. in diesem Zusammenhang heranzieht, sind in der Regel eher zweitrangig. Allein Plato kommt wiederholt vor, aber er ist zusammen mit Pythagoras u. Aristoteles einer der ‚weltlichen Philosophen' (haer. 1, 25, 6), ‚der Mann aus dem alten Athen' (ebd. 2, 33, 2), frommer zwar als die Häretiker (3, 25, 5), aber unfähig, sich der Kritik an seiner Seelenwanderungslehre (2, 33, 2) zu erwehren. I. macht gelegentlich eine Anspielung auf ihn (3, 24, 1 auf Plat. leg. 4, 715E/6A) u. zitiert ihn förmlich (3, 25, 5: leg. 4, 715E; Tim. 29E). Er identifiziert den Sohn

Gottes, den weltschöpferischen Logos, mit Platos Weltseele (5, 18, 3; demonstr. 34). Zusammen mit Anaxagoras u. Thales v. Milet gehört Plato zu allen, ‚die Gott nicht kennen, zu den sog. Philosophen' (haer. 2, 14, 2), von denen die Gnostiker das (scil. schädliche) Debattieren lernen (2, 27, 1). Ebenso nachteilig ist ihre Nachahmung der Epikureer u. Kyniker (2, 32, 2). Haer. 2, 33, 1 leitet I. die Seelenwanderungsidee von Plato her, den er damit in Widersprüche verwickeln zu können glaubt (2, 33, 2). Er ist imstande, zur Demonstration der verkehrten Bibelauslegung, wie die Gnostiker sie praktizieren, einen *Cento aus Homerversen zu komponieren (1, 9, 4), aber eine kulturelle Leistung ist das nicht. I. setzt nur wenige philosophische Argumente ein. Philosophischer Diskurs u. philosophische Traditionen stehen ihm offenbar nur zufällig zur Verfügung. Das kann nicht an den Adressaten liegen, den Gnostikern, die sich für ihre Vorstellungen durchaus bei der Philosophie bedienten u. daher zu entsprechender Antwort gereizt hätten. Aber dem Apologeten I. fehlte offenbar ganz einfach das Wissen, sonst hätte er zu gegebenen Anlässen, die sich in seinen antignostischen Beweisgängen ergaben, damit Eindruck zu machen versucht. Weil sich wenig oder nichts dergleichen zeigt, kann man philosophisches Potential u. entsprechende Kenntnisse bei I. nicht als vorhanden voraussetzen. Eusebius weiß, daß I. eine verlorengegangene Schrift ‚gegen die Griechen' mit dem Titel Περὶ ἐπιστήμης schrieb (h. e. 5, 26). Dieser Titel klingt nach Wissenschaft u. Methode, hat tatsächlich aber wenig Eindeutigkeit an sich. Er kann einfach Wissen oder Erkennen bedeuten, aber auch für anspruchsvolle, kritische Wissenschaft gelten, die im Gegensatz zum bloßen Meinen steht. Als Buchtitel ist er nicht auf eine bestimmte Bedeutung festgelegt (zu Bedeutung u. Gebrauch vgl. M. F. Burnyeat, Aristotle on understanding knowledge: E. Berti [Hrsg.], Aristotle on science [Padua / New York 1980] 97/139; S. Everson [Hrsg.], Epistemology [Cambridge 1990]; Th. Zahn: Herzog / H.^{2} 7 [1880] 133f: ‚eine apologetische Schrift des I.'). Aus der Bedeutungsgeschichte von ἐπιστήμη ergibt sich folglich kein Anhaltspunkt für eine routiniertere, nicht nur gelegentliche oder dilettantische Beteiligung des I. an der Auseinandersetzung zwischen Antike u. Christentum im klass. Sinn dieser Epoche. Die ehrgeizige Option des I. für die Wahrheit ist ganz auf die Gnosis fokussiert u. ‚erledigt' andere Konkurrenten, besonders Juden u. Heiden, eher im ‚nebenbei'. Über die Einordnung, die I. durch Eusebius erfährt (h. e. 4, 7, 5), wird das kaum hinausgegangen sein: ‚Von den zahlreichen Kirchenmännern, die damals für die Wahrheit stritten u. mehr mit Vernunftgründen (λογικώτερον) für die apostolische u. kirchliche Lehre kämpften (I. ‚gehörte zu diesen Schriftstellern': ebd. 5, 8, 1), gaben nun etliche auch in ihren Schriften für die späteren Generationen prophylaktische Mittel gegen die beschriebenen Häresien an die Hand'. Eusebius zeigt sich zwar beeindruckt von der erwähnten Schrift des I. wegen der Stärke u. Schärfe ihrer Argumentation, u. er fügt hinzu, wie gesagt, daß sie an die Griechen adressiert war (5, 26). Da aber über den Inhalt nichts ausgemacht werden kann, bleibt Ungewißheit. Die wenigen Angaben in Adv. haereses diesbezüglich lassen nichts von einer für philosophische Kontroversen erforderlichen Qualifikation des I. erkennen; u. wenn er für seine philosophischen Kenntnisse auf doxographisches Material angewiesen war (haer. 2, 14, 1/6. 28, 2. 30, 3; vgl. Grant 158/64; Schoedel, Philosophy; eine Nuance positiver schätzt das Verhältnis Norris, I. ein), dann ist das lediglich ein Stück Allgemeinbildung. Haer. 2, 32, 2 kann man (gegen Grant 165/9) nicht einen Appell an die Ketzer sehen, sich umfassende Bildung anzueignen; es handelt sich um Spott u. Sarkasmus. Es geht um die moralischen Konsequenzen der Gnostiker aus ihrer Seelenwanderungslehre (1, 25, 4). I. scheint auch weit davon entfernt, für sich selbst diese Bildung zu reklamieren. Er hat weder Philosophie noch Rhetorik studiert. Auch wenn er eine ganze Reihe von Bildern, Gleichnissen u. Beispielen zur Hand hat, um seine Rede erfolgversprechender zu stilisieren, kann man das nicht im anspruchsvollen Sinn Rhetorik nennen. I. war seiner Tendenz u. Herkunft nach auch kein Philosoph. Er hat Bildung u. Kultur nicht abgelehnt, sie aber auch nicht besonders geschätzt u. genutzt. Die Meinungsverschiedenheiten mit den Heiden u. ihrem Denken interessieren I. nur so weit, als sie im Zusammenhang der Gnosiskritik vorkommen u. hilfreich sind, u. werden darum nicht umfassender profiliert, sondern bleiben zufällig (zurückhaltend in diesem Punkt auch Fantino, Théologie 389; Schoe-

del, Philosophy; Townsley; Timothy; Heinrici). I. hat sich aus zweierlei Gründen auf philosophische Ideen bezogen, nämlich um sie polemisch u. um sie defensiv einzusetzen.

D. Theologie. I. Abgrenzungen. Die Theologie des I. ist originell. Die Originalität liegt darin, daß u. wie er mit ihr in der Tradition seiner kleinasiat. Kirche steht, d. h. in der Art, wie er konservativ ist. Es ging in seiner Zeit dem jungen Christentum, wollte es seine Ausbreitung betreiben, darum, mit dem Judentum u. Heidentum zu konkurrieren u. die Gnosis als aktuelle Gefahr mit ihren subtilen Verführungen zum Irrtum auszuschalten. Das Lebenswerk des I. bestand in apologetischen Reaktionen auf den religiösen Synkretismus seiner Umwelt. Das Christentum sollte abgegrenzt werden, um Unklarheiten auszuschließen. In erster Linie verstand I. sich als Anwalt der Wahrheit gegen den *Irrtum, d. h. der kirchlichen Predigt speziell gegen die fälschlich sog. Gnosis. Leidenschaftlich u. unermüdlich hat er seine Argumente gesucht, gefunden u. geformt. Die Gnostiker wollte er damit widerlegen, warnen u. bekehren, die kirchlichen Christen entsprechend immunisieren. Aus seiner Hand entstand eine ungewöhnliche Vielzahl u. Vielfalt an Schrift- u. Vernunftbeweisen, an hilfreichen Bildern, Gleichnissen, Begriffen u. Denkformen bzw. an kleinen u. großen Widerlegungsstrategien, wie man sie jetzt in Adv. haereses u. der Demonstratio lesen kann. Eine Fülle von Einzelthemen hat er ausgebreitet, die Arbeit am Detail nicht verschmäht u. sich den großen Zusammenhängen gewachsen gefühlt, um damit zu operieren. Im Prinzip nämlich kommt er mit einigen großen Koordinaten aus, mit ordnenden Kategorien u. Grundlagen, die für die gläubigen Leser den Überblick ermöglichen, den feindlichen Gnostikern aber den Schrecken in die Glieder treiben sollen, weil sie an ihnen nicht vorbeikommen u. ihren Irrtum einsehen müssen. Eine dreifache Abgrenzung des Christentums ist notwendig, nämlich gegen Juden, Heiden u. Gnostiker. In diesem Bemühen hat I. keine Systematik erzielt, wohl aber eine Reihe von konstanten Schwer- u. Fixpunkten favorisiert. Er hat primär also die Gnosis im Auge, sagt aber bei Gelegenheit auch immer, was er von Heiden u. Juden denkt.

a. Judentum. Die Anlässe, aus denen in einer gegen Gnostiker abgefaßten Schrift doch wiederholt die Rede auf die Juden kommt, sind vor allem zwei. I. geht auf alles ein, was ihm auf seiner apologetischen Spur begegnet u. in seinen Augen korrekturbedürftig ist. Dazu gehört das Judentum, in erster Linie mit seiner laut I. verkehrten Verankerung in der Bibel des ersten Testaments. Der Umgang mit der Bibel ist durch den totalen christologischen Schriftbeweis der christl. Bibelausleger wie I. derart kontrovers zwischen Christen u. Juden, daß I. das jüd. Schriftverständnis als rundweg falsch, allenfalls als unzulänglich disqualifiziert. Die Angriffe auf die Juden sind nicht leidenschaftslos, weil I. die Juden verlorengehen sieht, da sie sich vom Heilsplan Gottes hoffnungslos überholen lassen u. das eigentliche Thema ihrer Bibel, den Logos, schuldhaft verfehlen. Die Juden glauben nämlich, den Vater per seipsum, d. h. ,ohne die Vermittlung des Sohnes, erkennen zu können'. ,Deshalb gleicht das Gesetz, wenn es jetzt von den Juden gelesen wird, einem Mythos' (haer. 4, 26, 1). Weil Gott nämlich ,erst in der Fülle der Zeiten das Testament der Sohnschaft eröffnet' hat (demonstr. 8), fällt die Beurteilung der Judenfrage uneinheitlich aus. Einerseits waren die Juden aus ihren Schriften u. ohne jede weitere Voraussetzung auf die erste Ankunft Christi vorbereitet, ein anderes Mal war ihr Glaube erst mit dem Augenblick der Inkarnation anachronistisch geworden. Inzwischen ist der Weinberg Gottes aus seiner Umzäunung befreit, über die ganze Welt (zu den Heiden) ausgedehnt, u. die ungehorsamen Juden sind verworfen (haer. 4, 36, 2; demonstr. 95). Kirche ist für I. Kirche aus den Heiden. Wie Jakob an Esaus Stelle trat, so tritt die Kirche an die Stelle der Juden (haer. 4, 21, 3: Gen. 25, 26). Die Heilsprivilegien der Juden wie *Beschneidung u. Gesetz sind von Gott als (bloße) Zeichen u. Typen gemeint (haer. 4, 11, 4. 16, 1/5). Der blinde Glaubensirrtum ist von unredlicher Gesinnung begleitet (ebd. 4, 2, 6. 12, 1. 33, 1). In einer heillosen Logik formuliert I. die (un-) heilsgeschichtliche Rolle der Juden so: ,Wären also die Juden nicht die Mörder des Herrn geworden, was sie das ewige Leben kostete, u. hätten sie die Apostel nicht getötet u. die Kirche nicht verfolgt, weswegen sie in die Tiefe des Zornes stürzten, so hätten wir nicht gerettet werden können' (4, 28, 3).

b. Heidentum. Für die Heiden hat I. eine unverkennbare Sympathie. Ausführungen

zur Heidenfrage verlaufen ruhig u. sachlich. Wo nicht, da geht das auf Kosten der Juden oder der Gnostiker. Mit der Sympathie verband sich eine gewisse Dankbarkeit gegen die Römer (vgl. o. Sp. 825). Der Christ aus Kleinasien, der in Gallien Presbyter u. Bischof war u. im kirchlichen Auftrag Reisen machte, wußte die Möglichkeit der sicheren Reise zu schätzen. Durch die heidn. Obrigkeit bekam die Kirche die Möglichkeit der Ausbreitung. I. kann die Sympathie für die Heiden theologisch rechtfertigen u. begründen. Anders als bei Juden u. Gnostikern kann er für ihren Irrweg Verständnis aufbringen. Sie konnten den rechten Glauben noch nicht haben (haer. 3, 6, 3; 5, 8, 3), da sie die Bibel nicht hatten (ebd. 4, 23, 2. 24, 1f), d. h. von den Propheten nicht zuvor schon belehrt worden waren, weshalb die Predigt bei den Heiden die schwerere Arbeit sei im Vergleich zur Judenpredigt. Nach einer Typologie des Reinheitsgesetzes (5, 8, 3) sind die Heiden ,unrein' (ἀκάθαρτος). I. meint aber den schuldlos unwissenden Heiden. Dichter u. Philosophen haben die Wahrheit nicht erkannt (2, 14, 7), stehen aber in ihrer Haltung u. Religiosität über den Häretikern (2, 9, 2). Thema des I. ist das heilsgeschichtliche ,Hochkommen' der Heiden. Der neue Glaube ist der Auszug der Kirche aus den Heiden (4, 30, 4). Die Heiden haben sich gegen Gottes Plan nicht gesperrt, sondern ,mitgemacht' u. so dessen Durchführung gelingen lassen (3, 4, 2; 4, 36, 2). I. weiß seltsamerweise nirgends ausdrücklich von fortbestehendem *Irrtum u. Versagen der Heiden wie bei Juden u. Häretikern (s.u. Sp. 894). Gott hat die einst verworfenen Heiden jetzt nach Eph. 3, 6 zu ,Miterben, zum selben Leib gehörig u. zu Teilhabern der Heiligen gemacht' (haer. 1, 10, 3; vgl. Brox, Juden).

c. Gnosis. Die dritte fällige Abgrenzung, die gegen die *Gnosis (II [Gnostizismus]), ist in die Darstellung der Auseinandersetzung integriert, weil sie bei I. ununterbrochen stattfindet. Die Gnosis, eine in der Spätantike ungefähr zeitgleich mit dem Christentum entstandene, sich unter dem Reizwort γνῶσις artikulierende, parasitäre (d.h. sich die Mittel ihrer begrifflichen u. mythischen Selbstexplikation aus allen möglichen Bereichen von Mythos, Religion, Philosophie u. Kultur aneignende) Erlösungsreligion, hielt I. wie alle Christen damals für eine *Häresie. Immer, wenn er auf sie zu sprechen kommt, geht es darum, sie zu korrigieren u. zu disqualifizieren, denn die Gnostiker denken in allem falsch. Für I. ist es besonders unerträglich, daß die Gnosis auch Christliches usurpiert, weil er beide denkbar kontrovers einschätzt. Was im folgenden zu I. u. seiner Theologie gesagt wird, hat seine eklatanten Widersprüche bei den Gnostikern. Die Auseinandersetzung des Christentums mit ihnen im 2. Jh. trug deutlich emotionale Züge. Die denkerischen Grundeinstellungen wie die Mentalität der Gnostiker stimulieren I. ständig zur Darstellung der in seinen Augen unglaublichen Irrtümer wie andererseits zur Richtigstellung. An sich ist es grotesk, meint I., die Wahrheit zu verfehlen, denn die Orientierungen, die es gibt, sind untrüglich, zwingend u. anschaulich. Die gesamte Kontroverse ist, wie die Adresse von Adv. haereses zeigt, als Aufklärung für die rechtgläubigen Christen gedacht, was allerdings der Auseinandersetzung nichts an Schärfe nimmt.

II. Die großen Zusammenhänge. Da sind zunächst die großen Koordinaten, die die ganze Realität u. ihren Ablauf als (Heils-) Geschichte organisieren. Für I. ist es von entscheidender Wichtigkeit, die Zusammenhänge von Gott u. Welt, von Unheil u. Heil zu kennen. Er verfügt über eine umfangreiche Begrifflichkeit, durch deren Einsatz er Ordnung, Wissen u. Überblick vermittelt.

a. Entwicklung - Wachstum - Erziehung - Gewöhnung. Einerseits entwirft I. ein Konzept von fortschreitender Entwicklung u. Entfaltung in der Offenbarungsgeschichte, die darin ihre leuchtende Plausibilität erhält; alle Stufen u. scheinbaren Unterschiede finden darin ihre Erklärung (haer. 5, 1, 3). In einem ,Anwachsen' verwirklicht Gott Heil u. Vollendung des Menschen (ebd. 4, 38, 4). Den Prozeß, den der Mensch dabei mitmacht, charakterisiert I. als Erziehung u. Gewöhnung, nämlich an Gottes neue Gemeinschaft. Das bringt dialektisch ein unerhört dynamisches Verständnis des Neuen (ebd. 4, 14, 2f). Die Gnostiker ignorieren die großartigen Einrichtungen Gottes einfach u. treten mit eigenen, anderslautenden Ideen auf. Für I. gilt es, den ganzen Gang der Ereignisse seit der Schöpfung auf diesem Weg des ,Anwachsens' zuverlässig nachzuzeichnen. So lassen sich selbst die jüngsten Heilstaten, primär die Inkarnation, begreifen (demonstr. 4/42).

b. Rekapitulation - Ende u. Neubeginn. Ganz anders, aber ebenso erfolgreich u. zu-

verlässig verfährt I. in seiner Rekapitulationslehre (ἀνακεφαλαίωσις [*Anakephalaiosis]). Sie legt die Zusammengehörigkeit der vielen Fakten auseinander, wie sie in der kontinuierlich fortschreitenden Entfaltung der Offenbarung erkennbar sind, u. erinnert an sie. Diese Geschlossenheit u. Einheit der Testamente bringt I. durch heilsgeschichtliche Antithesen der Rekapitulation zum Vorschein. Er vermittelt zwischen Entwicklung u. Rekapitulation: Der Herr ‚faßte die lange Entwicklung der Menschen in sich zusammen' (haer. 3, 18, 1) u. ‚rekapitulierte eine so große Heilsordnung' (ebd. 3, 23, 1). Er ‚verband den Anfang mit dem Ende u. ist Herr beider (Testamente)' (4, 34, 4). Gott begann in dieser Rekapitulation sozusagen noch einmal neu, so daß ‚der Anfang am Ende erschien' (1, 10, 3). Darum hat das Neue seine antithetischen Entsprechungen im Alten. Die Parallelität in Heils- u. Unheilsgeschichte (3, 23, 1) reicht bis zur Parallelität im Todesdatum zwischen Adam u. Christus (5, 23, 2). Das Alte u. Unheile wird von Christus zum Heil rekapituliert. Das Prinzip heißt: Das Alte muß, um überwunden u. geheilt zu werden, in Christus wiederholt werden (3, 21, 10). I. hat diese Vorstellung von Paulus (Rom. 5, 14) übernommen (haer. 3, 22, 3). Die Geschlossenheit der Heilsgeschichte verwirklicht sich sowohl in ihrer progressiven Entwicklung als auch im wiederholten Aufgreifen des **Anfangs. Es gibt auch die konträre Bewegung, aber ohne Erfolg; das ist die Rekapitulation der Apostasie, der Bosheit, des Irrtums usw. im Antichrist (ebd. 5, 25, 1. 5. 28, 2. 29, 2. 30, 1). Es gibt noch weitere dafür typische Denkformen. Ihre immanente Bedeutung im theologischen Aufriß des I. ist deutlich zu erkennen. Für ihn sind die beliebtesten u. kostbarsten Schlüsselideen diejenigen, die in einem großen Bogen alles in die kontinuierliche Heilsgeschichte zusammenzufassen ermöglichen. In der Einheit dieser Geschichte fügt sich nämlich alles einzelne zum Ganzen. Die gnostischen Vorstöße gegen diese Einheit u. Zusammengehörigkeit sind Angriffe auf Gottes Heilsordnung. Jede Abweichung der Gnostiker ist horrend.

c. Einheit der beiden Testamente. In die Reihe dieser hermeneutischen Begriffe gehört auch die Korrespondenz der Testamente. Einheit u. Sinn der Geschichte des Heils belegen, daß ein u. derselbe Gott von der Schöpfung bis jetzt in beiden Testamenten gleichermaßen wirkt. Besonders haer. 3, aber letztlich alle Schriftbeweise im gesamten Werk arbeiten an diesem Argument. Der Gott des AT, der *Demiurg (Schöpfer), ist gleichzeitig der Vater Jesu Christi u. der einzige Gott. Derselbe Gott hat in Gesetz u. Evangelium immer neu gehandelt (haer. 3, 10, 1/6. 12, 14f; 4, 1f. 5. 9. 12 u.ö.). Man sieht an diesem Beispiel besonders gut, wie das Dogma, das gegen gnostische Irrtümer verteidigt werden muß, selbst seine Hermeneutik liefert. Wird dieses Dogma aufgegeben oder verfälscht, kommt alles Verstehen abhanden. In den gleichen Zusammenhang stellt I. seine Lösung der Gesetzesfrage (zB. 4, 4, 1f. 8, 2f. 12/6. 25, 1), das Verständnis der bibl. Prophetie, die Existenz der einen Welt des einen Gottes (statt ihrer gnostischen Teilung in Pleroma u. Kenoma; 2, 1/3 u. ö.). Gott hat in diesen kritischen Fragen alles zweckmäßig, schön, passend, wohlgeordnet, rechtzeitig, nichts ohne Berechnung u. Bedeutung oder überflüssig gemacht (2, 25, 1f. 26, 3; 3, 11, 9. 16, 7; 4, 4, 2. 18, 2).

d. Adam u. Christus - Eva u. Maria. Stärker systematisch wird das Theologumenon der Adam-Christus- bzw. Eva-Maria-Parallele in Adv. haereses ausgebreitet (zB. haer. 3, 21, 10/22, 4; 5, 1, 3. 19, 1). Ihre ordnende Funktion liegt auf der Hand. I. hat damit traditionelles Gut an Kategorien u. Formeln übernommen, dieses aber unvergleichlich fester zu einem Instrument seiner soteriologischen Deutung der Geschichte gemacht u. zu seiner Gesetzmäßigkeit in Welt u. Geschichte. Die beiden Vorstellungsreihen von Offenbarungsglaube u. Rekapitulationsidee verstehen dasselbe Geschehen also unterschiedlich, einmal als progressive Entwicklung, dann als Initiative, die den Anfang wiederholt u. neu aufgreift: ‚Das Gesetz ... zeigt die Kreisbewegung von Maria zu Eva an, denn was gebunden ist, kann nicht anders gelöst werden, als daß die Knoten im Band zurückgeschlungen werden, so daß die ersten Bindungen durch die zweiten gelöst werden u. die zweiten wieder die ersten befreien' (ebd. 3, 22, 4).

e. Οἰκονομία (dispositio). Bezeichnend für diese Theologie ist auch der Begriff οἰκονομία (dispositio / Heilsplan, Heilsordnung), auf Gott bezogen: als sein Plan u. Werk. Auch er kann als eine Art Rahmen die Einheit aller Heils- u. Schöpfungswirklichkeit

garantieren. Wer Gottes Plan kennt, versteht alles im Großen u. im Kleinen. Formale u. inhaltlich-theologische Funktion überschneiden sich wechselseitig. Als Ökonomie sind die gesamte Geschichte, das erste u. zweite Testament, Schöpfung u. Erlösung unter einen einheitlichen Aspekt gebracht u. als Geschehen in der Welt von Gott inauguriert (haer. 3, 16, 6. 24, 1; 4, 11, 3 u. ö.). Wer von der Ökonomie nichts weiß, dem fehlt jede zutreffende Anschauung. Im Plural meint das Wort nach I. die verschiedenen Phasen u. Details im heilsgeschichtlichen Ablauf bis hin zur Menschwerdung des Sohnes (ebd. 3, 10, 5. 11, 9. 12, 13). Hinter dieser Terminologie steht die Vorstellung vom allmählich sich durchsetzenden u. verwirklichten Plan Gottes. Das Thema ist die von Gott sorgfältig durchgeführte Geschichte. Die große Linie liegt offen zutage. Gottes pädagogisches Handeln hat die Menschen seine Absichten erkennen lassen. Zur Erkenntnis des Heils bedarf es darum keiner tieferen Gnosis als des Glaubens. Kein Mensch hat besonderes Wissen, wohl aber evtl. die bessere Deutung der bibl. Schriften u. der ‚Mysterien Gottes' (5, 6, 1).

f. Κανών (regula) - Maß u. Richtschnur. Besonders bedeutend sind für I. Begriff u. Vorstellung vom Kanon der Wahrheit (haer. 1, 22, 1: fides; 2, 27, 1: veritas; ansonsten Richtschnur: 1, 9, 4; 2, 28, 1; 3, 2, 1. 11, 1. 12, 6. 15, 1 u. ö.). Er unterscheidet ihn von den anderen Begriffen gleicher Funktion, insofern er keine Gegenständlichkeit besitzt. Er ist nicht ein Kanon vorhandener Schriften oder Sätze, sondern markiert die verbindliche Art der Präsenz der Wahrheit in der Welt. Die Wahrheit über Gott, Mensch u. Welt ist neuerdings zugänglich geworden auf öffentliche, bekannte, eindeutige Weise u. ist auf sicherem Weg vorweisbar. Das ist der κανὼν τῆς ἀληθείας, er hält die Wahrheit in der Kirche präsent u. erreichbar. Dieser Kanon läßt sich, was den Inhalt betrifft, hier belegen u. dort fassen, aber I. führt nie vor, wie sich seine Summe je erschöpfend umschreiben oder wie sich der Ort seiner inhaltlichen Grundlage bestimmen ließe. Zum Kanon gehört u. vom Kanon kommt jeweils das, was I. als Fülle u. Grenze der Orthodoxie aus der Bibel oder auch aus der kirchlichen Überlieferung entnimmt, zB. das lukanische Sondergut haer. 3, 15, 1, ein anderes Mal die Bibel als ganze (2, 28, 1). Im Zusammenhang der regula spielt die Öffentlichkeit eine große Rolle. Eng damit zusammengehörig ist das Kriterium der Vollständigkeit. I. hat dafür eigene Bilder. Die Schrift ist ‚Leib' (σωμάτιον) der Wahrheit (zB. 1, 9, 4; 2, 27, 1; demonstr. 1). Die Wahrheit der Schrift ist sozusagen organisiert, d. h. in Ordnung (τάξις) u. Zusammenhang (εἱρμός) zu sehen (haer. 1, 8, 1). Andernfalls ist sie in ihre Glieder (μέλη) zerlegt. Damit ist eine neue inhaltliche Ebene erreicht. Wenn der Christ den Kanon, den er festhält, ‚durch die Taufe empfing' (ebd. 1, 9, 4), dann ist der Kanon hier mit dem in der Taufe ausgehändigten Symbolum identisch (das I. so nicht benennt). Strenggenommen sind aber nicht das Taufsymbolum u. auch die Bibel nicht aus sich u. für sich die Summe der Wahrheit, sondern sie sind dies als ‚Niederschlag' oder konkrete Gegenwart der Wahrheit. Der Kanon selbst ist immer noch einmal umfassender als Bibeltext u. Schriftaussage, weitläufiger als die Symbolformel. Wo allerdings die gegnerische gnostische Lehre ipsorum regula genannt wird (2 praef. 2), lautet das im Original sicher ὑπόθεσις / argumentum (wie 1, 20, 3). In der Tat kann man von einem ästhetischen Moment in der Theologie des I. reden (v. Balthasar, Herrlichkeit 29/94; McCloy 71f). – Im übrigen muß eine Charakteristik der Grundformen des theologischen Denkens des I. auf die Fülle von Einzelthemen verweisen, die er als Argument gegen die Gnosis einsetzt. Den roten Faden auf all den einzelnen Streitschauplätzen behält man mit I. dadurch in der Hand, daß man, wie gesagt, die großen ordnenden Prinzipien anzuwenden versteht, die wie große Klammern oder Spangen alles einzelne zusammenhalten u. zuordnen. Diese Langzeitlinien sind bezeichnend für I. u. liefern die Struktur seiner Theologie. Die Reihe der Kriterien ließe sich verlängern. I. will im Grunde seine gesamte Theologie zu solchen Ecksteinen machen, an denen der Irrtum zerschellt. Es kommt noch Weiteres hinzu: der Schöpfungsgedanke, die Idee von der Einheit u. Einzigkeit Gottes, die von der Gottheit Christi u. das Wissen um die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Zu den Formalbegriffen fügt I. einmal auch σύστημα / status (= Gesamtheit, Zusammenstellung) hinzu (4, 33, 8). Außerdem gebraucht er die ganz anders geartete, aber für den kirchlichen Lehrer u. Bischof naheliegende Formel von der ‚wahren Gnosis' (ebd.; frg. 37 [PG 7,

1247/50]), dem Gegenbegriff zur Häresie schlechthin, der optimal geeignet ist, die Überlegenheit der kirchlichen Verkündigung zu markieren. Trotz der dem Menschen gesteckten Grenzen ist die wahre Gnosis als Kenntnis des Heils dem Inhalt nach erschöpfend, dem Umfang nach universal. Eine Größe wie die wahre Gnosis ist, parallel zum Kanon der Wahrheit, weniger die vollständige Summe des Glaubens im inhaltlichen Sinn als das Kriterium u. leitende Prinzip der Auslegung. Wer zB. die Einheit der Testamente nicht gelten läßt, macht die skandalösesten Denk- u. Beweisfehler auch in anderen Zusammenhängen der Heilsfrage.

III. Ratio u. regula. Die Gottesfrage hat ihre erkenntnistheoretische Dimension auch bei I. Nachdem Gott sich offenbart hat u. die Menschen ihr Heil schauen ließ, ist das post festum für I. geschichtlich-faktisch wie auch ‚logisch-vernünftig' der einzig denkbare u. zielführende Weg gewesen; geschichtlich, weil andernfalls die lange Geschichte Israels, die durch den Heilsplan Gottes zur Vorgeschichte (des zweiten Bundes) wurde, ihren Sinn verlieren würde, wenn sie nicht ihre Rolle als Typos des Zukünftigen u. nun Eingetroffenen spielen dürfte, als Erziehungsperiode Gottes mit den Menschen; u. ‚logisch', weil nichts anderes als die so gelenkte Geschichte u. gerade diese Offenbarung u. Ökonomie eines vollkommenen Gottes würdig ist u. einen Retter zeigt, der den Menschen aus seiner tatsächlichen unglücklichen Situation erlösen konnte. Gott hat alles planvoll auf die Situation der Menschen hin angelegt. Einerseits muß sich der Mensch, was sein Heil betrifft, alles durch die Offenbarung von Gott sagen lassen, andererseits kann er in erstaunlichem Ausmaß zwischen den ‚Unmöglichkeiten' gnostischer Lehren (haer. 5, 18, 1) u. dem einleuchtend Vernünftigen der kirchlichen Verkündigung unterscheiden. Die Häresie ist u. bleibt Torheit u. Ungereimtheit. I. entdeckt darin nicht die logische Geschlossenheit, die er für eine Heilslehre verlangt, wenn sie akzeptabel sein soll. Die Häresie kann diesbezüglich kirchlichen Ansprüchen nicht genügen. Was sie vorträgt, ist incredibile, fatuum, impossibile, inconstans; die kirchliche Aussage ist dagegen nach I. credibile, acceptabile, constans (ebd. 2, 10, 4 u. ö.). – Glaube u. Einsicht fehlen den Gnostikern. ‚Den Glauben verschafft aber die Wahrheit, denn der Glaube baut auf die Tatsachen, die wahrhaftig sind, damit wir an das Seiende, wie es ist, glauben' (demonstr. 3). Der Glaube ist zu pflegen, um die wahre Einsicht in die Dinge zu erlangen (ebd.). Als Gottes Offenbarung muß der Mensch die Dinge glauben, als Tatsachen kann er sie erkennen (haer. 2, 27, 2; 4, 6, 5f). Glauben heißt bei I. demnach, sich vernünftigerweise u. methodisch konsequent, was das Bibellesen u. das Denken betrifft, an der zuverlässigen Autorität zu orientieren. Zur wahren Gnosis braucht man zweierlei, den Glauben u. gesunden Verstand. ‚Der gesunde Verstand (ὁ ὑγιὴς νοῦς), der unangefochtene, gewissenhafte, wahrheitsliebende, wird eifrig erforschen, was Gott in das Vermögen der Menschen gegeben hat u. unserer Erkenntnis (γνῶσις) unterworfen hat; darin wird er fortschreiten u. durch tägliche Übung leicht zu einer Kenntnis (μάθησις) von diesen Dingen gelangen' (2, 27, 1). Zur wirksamen Konfrontation kann I. sehr konkret unterscheiden. Er kontrastiert den ungebildeten Menschen, idiota (religiosus) (5, 20, 2; 2, 26, 1), ‚der ohne viel Wissen ist u. durch die Liebe Gott nahekommt' (ebd.; vgl. 2, 26, 3), mit den Häretikern, ‚den blasphemischen u. schamlosen Sophisten' (5, 20, 2), um die Selbstüberschätzung der Gnostiker zu disqualifizieren. Freilich weiß I., daß es Christen mit ‚gesundem Verstand' gibt, die innerhalb der von Gott gesetzten Grenzen legitimerweise ‚alles untersuchen' (2, 27, 1). Das ist bezeichnend, denn I. kann sich das Verstehen u. Begreifen der Glaubensregel letztlich ohne ein hohes Maß an Verstandesarbeit nicht denken. In den vernünftigen Charakter der kirchlichen Lehre setzt er viel Vertrauen bei seinem Vorhaben, Häretiker zu überzeugen. In der Polemik lautet das: ‚Wir haben somit klar bewiesen … ausgeschlossen ist jede Widerrede … wir haben nämlich gezeigt …' (3, 18, 1). Fremdlehren sind unvernünftig. Mit dem richtigen Denken kommt man zur Glaubensregel. Der Weg von der Häresie zur Kirche ist der vom *Irrtum (error) zur Vernunft (ratio) (3, 12, 11). In haer. 2, 25, 1 werden deutlich beide Orientierungen entwickelt: Die Grundidee (ὑπόθεσις) u. die Vernunft (ratio) sind Ausgangspunkt für die Wahrheitsfindung. I. kann wahlweise u. je nach dem vorliegenden Gegenstand die Wahrheit der kirchlichen Lehre aus der Schrift u. der Überlieferung oder aber aus der Folgerichtigkeit u. der Begreiflichkeit erweisen. Eine

Qualitätsdifferenz ist nicht gemeint. – Das Zusammenspiel von ratio u. regula gerät für I. zum Konflikt. Einerseits plädiert er mit seiner Theologie für schlichtes, praktisches Christentum, über das hinaus keine Fragen offenbleiben (zB. 5, 6, 1). Andererseits bedarf es in der diffizilen Auseinandersetzung mit der Gnosis einer subtilen, anspruchsvollen Theologie, die aber für die einfachen Gläubigen ein Problem darstellt. Sie erkennen darin nicht mehr die Grenze zwischen legitimen theologischen Ambitionen u. gnostischen Prätentionen. I. sucht ihnen Brücken zu bauen (1, 10, 2f). Er bestreitet alles weitergehende Wissen u. nimmt Partei für die einfachen Gläubigen. Neben der regula für alle nennt er einen Katalog von schwierigen Fragen u. Themen, die nur von einigen Experten beherrscht werden, um zu sagen, daß alles ein u. derselbe Glaube ist (ebd.). Seine Position heißt: ‚Besser ist es u. nützlicher, in schlichter Einfalt wenig zu wissen u. durch die Liebe Gott nahezukommen, als sich für gelehrt zu halten‘ (2, 26, 1). Eine Aversion gegen Gelehrsamkeit u. Spekulation ist bei I. offenkundig. Er beteiligt sich an der περιεργία- / curiositas-Kritik bzw. an der Wissenskritik eines zeitgenössischen Skeptizismus, der sich unschwer mit der Dogmatik des I. verstand. Sie ist ihm im Rahmen seiner antignostischen Polemik u. Belehrung hilfreich. Er sucht mit ihr die einfachen Kirchenchristen gegen die Verführbarkeit durch die Gnosis zu immunisieren. Zur Mentalität seiner Theologie gehört die Zurückhaltung im Fragen, weil die Fragen nach ergangener Offenbarung (s. o. Sp. 838f) überflüssig u. gefahrbringend sind. Die Wahrheit ist eine Sache größter Öffentlichkeit, evidenter Faktizität u. allgemeiner Zugänglichkeit. Wer da noch neugierig sucht, verliert, was er gefunden hat.

IV. Bibel u. biblische Hermeneutik. Eines der wesentlichsten, sensibelsten, aber auch interessantesten Themen in I.' Theologie u. argumentativer Praxis ist sein Umgang mit der Bibel beider Testamente. I. äußert sich darüber oft genug, um ein klares Bild zu geben. Jeder genauere Blick in seine Bücher gibt einen Eindruck von der Breite u. dem Einfallsreichtum seiner Exegesen. Sie sind nach den hermeneutischen Positionen durchgeführt, die I. wiederholt ausdrücklich absteckt. Seine stupende Bibelkenntnis beruht natürlich zT. auch auf der Vorleistung früherer Exegeten u. Traditionsträger. Gerade I. ist ein Beispiel dafür, zu welcher Leistung die kollektive Erinnerung an Texte oder an anderes in einer Gruppe (Gemeinde) imstande ist. I. erklärt solche Erinnerungen aus der Disposition des jugendlichen Alters (Eus. h. e. 5, 20, 5f). Er hat sich viele Gedanken darüber gemacht, wie die Bibel ausgelegt werden muß, damit sie nicht verzerrt wird wie in der gnostischen Exegese. Er formuliert eine ganze Reihe von Regeln, Prinzipien, Methoden u. Erfahrungen, die maßgeblich sind, u. ist der älteste Zeuge für die Idee der sog. Evangelisten-Symbole (Löwe, Stier, Mensch, Adler: Iren. haer. 3, 11, 8), zurückzuführen auf Hes. 1, 5/28; Apc. 4, 6/9. – Aus dem späteren Bibel-Kanon fehlen bei I. noch Ruth, 1 u. 2 Chron., Neh., Esth., Koh., Cant., Obd., Nah., Hag., Phlm., 3 Joh., Jud., Hebr. Das AT las er in der LXX-Version. Er entdeckt darin Fülle u. Vollständigkeit in jedem bibl. Buch, u. ein jedes von ihnen enthält auf seine Weise die ganze Wahrheit (haer. 3, 11, 8f), ‚da alle Schriften pneumatisch sind‘ (ebd. 2, 28, 3); indes muß man doch die ‚ganze‘ Bibel gebrauchen (4, 41, 4). Das ist eine erste hermeneutische Regel: Alle Teile der Bibel stehen in bester Harmonie zueinander. ‚Die Parabeln stimmen mit dem überein, was ausdrücklich gesagt ist, u. das deutlich Gesagte löst die Parabeln auf‘ (2, 28, 3; vgl. 2, 27, 1. 3). Vereinzelte Widersprüche oder Unerklärliches kann man vernachlässigen. Die Beherrschung der Auslegungsprinzipien ist dabei äußerst wichtig (2, 24, 3). Denn wenn die Bibel in jeder Hinsicht vollkommen u. ausreichend ist, nämlich ‚als Richtschnur die Wahrheit selbst, das in aller Klarheit vorliegende Zeugnis von Gott‘ (2, 28, 2f), dann ist nichts von dem bedeutungslos, was in den Schriften steht, u. nichts davon darf verlorengehen. Seit den Zeiten der Apostel ist die Bibel unverfälscht tradiert. In der Kirche ist sie sozusagen zu Hause, weil sie hier gelesen wird (4, 33, 8). Herkunft u. Ort der Bibel sind damit sicher. ‚Die ganze Lehre‘ wird dem Ausleger ‚dann feststehen, wenn er die Schriften sorgfältig bei den Presbytern der Kirche liest‘ (4, 32, 1. 26, 2). Insofern schränkt I. die Suffizienz der Bibel ein. Man braucht außer ihr eben noch andere Garantien, nämlich die Bindung an die Kirche u. die Autorität der Herkunft. Es bleibt bei dieser Regel: Die Wahrheit ist ‚mühelos von der Kirche zu haben‘ (3, 4, 1); so weiß es die schlichte Bibel-

Hermeneutik der Kirche des ausgehenden 2. Jh. (4, 35, 5; vgl. 2, 28, 1. 3). – Die Bibel stellt aber doch Probleme, auch für I. Es gibt Textsorten, die nicht zur These von der Vollkommenheit u. Klarheit passen, sondern zu schädlichen Unklarheiten führen, nämlich Parabeln u. Allegorien, ‚die man in viele Richtungen zerren kann' (1, 3, 6) u. nach deren Sinn man fragen muß. ‚Es ist so, daß die Inhalte der Parabeln wiederholt überdacht werden, um sie in die Grundgedanken der Wahrheit einzuordnen, u. die ... Heilsordnung Gottes für die Menschheit wird erläutert' (1, 10, 3). ‚Nichts darf man aber allegorisch deuten' (5, 35, 2). I. hat deutliche Antipathie gegen Allegorien. Er muß sie als Methode bei seiner Texttheorie (vom klaren Text) tatsächlich ablehnen. Die Allegorie weicht vom Sinn in den Bereich der Spekulation u. des Irrtums ab (5, 35, 2). Die zugehörige Auslegungsregel heißt: Auszugehen ist von dem, ‚was uns vor Augen liegt' (d. h. vom Text), u. man darf nicht eine Zweideutigkeit durch eine andere erklären (2, 10, 1). Falsche Vorstellungen von der Parabel werden gefährlich, wenn die Gnostiker ihren Mißbrauch damit treiben (2, 10, 2. 20, 1/24, 3). Man muß die Parabel nach dem auflösen, was unzweideutig ist (2, 10, 1), dann ist das Verfahren risikofrei (2, 27, 1). Tatsächlich nämlich ‚stimmen die Parabeln mit dem überein, was ausdrücklich gesagt ist' (2, 28, 3). Mit der Parabel die Auslegung zu beginnen heißt ‚die Methode verwerfen' (2, 27, 2). I. rät vom Umgang mit Parabeln ab, muß aber dann seinerseits viele Allegorien u. Parabeln auslegen u. bilden, weil eben die Bibel viele enthält, die sich auf die Dauer nicht ausschließen lassen. ‚Die Propheten haben doch meistens in Parabeln u. Allegorien u. nicht nach dem Wortlaut gesprochen' (2, 22, 1; vgl. 4, 26, 1. 31, 1/3; 3, 21, 7/9). Beide Testamente werden allegorisiert. Das klass. Beispiel für die Allegorie als Instrument der Typologie u. für die große Bereitschaft des I. zur extremen Allegorie ist haer. 5, 8, 3. Für I. ist es ein Unterschied, wer da allegorisiert. Tun es die Gnostiker, so tun sie Verbotenes. Tut es I., so legt er die Bibel aus. Tun es die einfachen Christen, so gehen sie unverantwortlich Gefahr für ihren Glauben ein. I. bestreitet also keineswegs einen zweifachen Schriftsinn (2, 10, 1), u. es gibt Texte, die per parabolas (in Parabeln) reden, u. solche, die simpliciter ipsis dictionibus (in unzweideutigen Worten) reden (4, 41, 4). – Zu den hermeneutischen Konditionen gehört nach I. die Begrenztheit des Menschen. Er kann nicht auf alle Fragen Antworten finden. Er ist ja viel geringer u. unendlich viel später als das Wort Gottes. I. empfiehlt immer wieder hermeneutische Bescheidenheit, mit der auf Fragen u. Wissen verzichtet wird (2, 28, 3). Er schließt sich hier der zeitgenössischen curiositas-Kritik an (s. o. Sp. 843). Der Wissensdrang des Menschen ist Selbstüberschätzung u. macht unglücklich. Wer sich dagegen ‚fromm bescheidet' (idiota religiosus) u. nicht lästerlich u. schamlos ist (blasphemus et impudens sophista [haer. 5, 20, 2]; vgl. demonstr. 52), der respektiert seine Grenzen. – Die optimistische Theorie von der vollkommenen Schrift, die I. entwarf, erfuhr also durch etliche Umstände, je nach Fassungskraft, ihre Einschränkungen. Dadurch entstanden Verständnisprobleme für die Menschen in der Kirche. Es gab aber die Experten in der Gemeinde, auf die man verwiesen werden konnte, um sich Schwierigkeiten mit der Lehre klären zu lassen. Sie hatten die größere Routine, die längere Erfahrung, das umfassendere, größere Wissen u. die überlegene Kompetenz, aber nicht eine veränderte Lehre (haer. 1, 10, 3). ‚Mit ihnen' die Bibel zu lesen bedeutet, gefahrlos u. treffsicher den tatsächlichen Sinn des Textes zu erkennen (ebd.).

V. Die kirchliche Struktur der Wahrheit (das Prinzip des Apostolischen). Die gemeinkirchlichen Schwerpunkte des Symbolum sind natürlich auch die Schwerpunkte der Theologie des I. In der Auseinandersetzung mit den Gnostikern sind alle Themen der christl. Theologie bedeutsam, weil jene in allem falsch denken. Das Symbolum ist in dieser Situation wegweisend u. wird darum von I. in unterschiedlicher Form teils zweigliedrig (haer. 1, 3, 6. 22, 1; 3, 1, 2. 4, 2. 16, 6), teils dreigliedrig (1, 10, 1; 4, 33, 7; 5, 20, 1; demonstr. 3. 6) öfter wiederholt; seine einzelnen Artikel werden im antignostischen Profil stilisiert u. ununterbrochen erklärt. Alles hat auch in dieser Aufzählung die angespannte Aura der Widerlegungsarbeit an sich: ein einziger Gott u. Vater; Schöpfung u. Fall; Menschenbild; Christologie; Soteriologie; Geist, der durch die Propheten sprach; Ökonomie; Kirche; Eschatologie; der gute Gott; der Sohn Gottes, der Mensch geworden ist, um Retter sein zu können; jungfräuliche Geburt; Passion u. Auferstehung von den To-

ten, Aufnahme in den Himmel u. seine Ankunft im Himmel, um alles zusammenzufassen. Kirchliche Predigt, Bibel u. Tradition halten die Wahrheit von den Aposteln her unverfälscht präsent. I. interessiert sich besonders für diese kirchliche Garantie der Tradition u. dafür, wie sie erreichbar ist. Von Generation zu Generation wird die Wahrheit durch die Bischöfe vermittelt. Für jeden Christen erreichbar ist zumindest eine der zahlreichen Apostelkirchen, die der Überlieferung nach auf einen Apostel zurückgehen (durch Gemeindegründung, Tod oder Grab; *Gründer). ‚Das unterscheidende Kennzeichen des Leibes Christi liegt in der Aufeinanderfolge (successiones) der Bischöfe, denen die Apostel die jeweilige Ortskirche übertragen haben. Wir bewahren das bis heute' (haer. 4, 33, 8). Wenn I. mit dem Axiom der apostolischen Sukzession (διαδοχή) arbeitete (ebd. 3, 3, 1; 4, 26, 5), nahm er als Beispiel für solche Apostelkirchen primär die Kirche zu Rom. Es ergab sich dabei die Aporie, daß er das Beispiel Rom durch lauter Superlative u. Vorteile eher als beispiellos beschrieb. Statt des Beispiels Rom entstand die Ausnahme Rom (vgl. die Formulierungen a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae ecclesiae [3, 3, 2]; ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles [ebd.]). Will man I. an dieser Stelle nicht mit einem Widerspruch belasten, bleibt nur die einleuchtende Lösung, daß dies die Sprache u. Perspektive der Westkirche ist, die nur eine einzige Lokal-Tradition dieser apostolischen Qualität, eben in Rom, besaß u. darum im konkreten Fall u. als Beispiel primär u. singulär von dieser einzigen sprach (Brox, Rom; anders Vogt). In dieser Sache gibt es noch keinen Konsens; eine spezielle Rom-Idee im Text erkennen zu können, lehnt auch Abramowski ab. Haer. 3, 3, 3 setzt I. seine röm. *Bischofsliste, über die er verfügte, für ‚die Zeit der Apostelschüler' fort. Diese Liste setzt den Monepiskopat voraus, der in Rom vor 140 nC. nicht angesetzt werden kann. – Die Kirche hatte weitere zuverlässige Traditionszeugen u. Zeugenreihen. I. spricht oft von solchen, namentlich oder anonym, recht ausführlich von Polykarp, der in Smyrna lebte u. auch in Rom war, u. von seinen eigenen Kontakten mit ihm (3, 3, 4; 5, 33, 4); zudem von Papias (5, 33, 4) u. Clemens (3, 3, 3), anonym von Ignatius v. Ant. (Rom. 4, 1: haer. 5, 28, 4), Hermas (ebd. 4, 20, 2; demonstr. 4) u. Justin (haer. 4, 6, 2; 5, 26, 2). Das umfangreiche Material für den langen Abschnitt haer. 4, 27, 1/32, 1 verdankt I. ein u. demselben ‚Presbyter', dem Schüler von Apostelschülern, den er immer wieder (4, 27, 1. 30, 1. 31, 1. 32, 1) als Zeugen nennt u. von dem er es selbst gehört hat. Seine Lehre war antimarkionitisch u. betrieb konsequent die Rehabilitierung der Geschichte Israels. Hinter anderen Traditionen stehen mehrere Presbyter, von denen nicht sicher ist, wieweit sie identisch sind (wie ebd. 2, 22, 5; 5, 5, 1. 30, 1. 33, 3. 36, 1f). I. teilt interessante Details aus diesem Milieu von Traditionen u. Tradenten mit u. steht selbst darin. Die Theologen verfuhren damit unkritisch. So wurde die antignostische, historisch unzutreffende Chronologie des Lebens Jesu (2, 22, 3f) von I. auf älteste Tradition zurückgeführt. Ein weiteres Beispiel: ‚Die Presbyter, die Johannes, den Schüler des Herrn, gesehen haben, erinnern sich daran, von ihm gehört zu haben, wie der Herr über jene (künftigen) Zeiten lehrte u. sprach' (5, 33, 3), was sich auf die detaillierten chiliastischen Vorstellungen aus dem Munde Jesu bezieht (aber der *Chiliasmus ist auch nach demonstr. 61 u. haer. 5, 32/6 kirchlich beheimatet u. Gegenstand der Predigt der Presbyter). Es handelt sich um Vordatierungen leitender Ideen, die dadurch ihre kirchliche Strukturierung erleben. Die Presbyter scheinen so etwas wie das Gedächtnis u. die produktive Erinnerung der Kirche gewesen zu sein. Andere Erwähnungen von Autoritäten gehören in denselben Zusammenhang, so 3, 23, 3; 4, 4, 2. 41, 2; 5, 17, 4. Allerdings ist eine Identifikation der anonym genannten Presbyter nicht möglich. Günstiger ist das für 1 praef. 2. 13, 3. 15, 6; 3, 17, 4; es scheint mit dem erwähnten Zeugen jeweils derselbe πρεσβύτης gemeint zu sein. I. läßt ihn freilich anonym bleiben. Der Ausdruck ὁ κρείσσων ἡμῶν (1 praef. 2. 13, 3; 3, 17, 4) u. andere Formulierungen markieren ein Ranggefälle in der methodischen u. theologischen Kompetenz, so wie es auch bei den schriftauslegenden Experten in der Kirche im Hintergrund steht (4, 26, 5. 32, 1). Außer der Sukzession der Bischöfe gibt es zur Sicherung u. Weitergabe der Wahrheit in der Kirche also Presbyter mit unterschiedlicher Kompetenz, die

ihrerseits durch ihre Kontakte mit den ersten Lehrern u. Lehren in das Prinzip des Apostolischen integriert sind (**Amt). – So faßt I. die Eckwerte bzw. die Struktur der Wahrheit des Christentums in den entscheidenden Stichworten zusammen: ‚Die wahre Gnosis ist die Lehre der Apostel u. der Glaube der Kirche in seiner Gesamtheit seit alters her auf dem ganzen Erdkreis; das unterscheidende Kennzeichen … liegt in der Sukzession der Bischöfe, denen die Apostel die jeweilige Ortskirche übertragen haben', u. in einer integren Schriftauslegung; ‚vor allem aber gibt es hier das Geschenk der Liebe, das wertvoller ist als Gnosis, rühmlicher als Prophetie u. alle anderen Charismen überragt' (4, 33, 8). Wer von der Kirche die Wahrheit empfängt, hat alle wichtigen Stimmen für sich: die von Gott redende Schöpfung, die Überlieferungen Israels, die Aussagen der Evangelien u. Apostelbriefe sowie die Zustimmung des menschlichen Verstandes u. auch des Herzens. Hinter diesen Stimmen steht das Wort Gottes, das den Vater bekannt macht. Sie kommen nicht in der Verschiedenheit ihrer Herkunft u. Qualität zur Sprache, sondern in der Einheit ihres Zeugnisses (vgl. auch 3, 12, 5; 4, 26, 2).

E. Zum Ansehen des Irenaeus. I. hatte ein seinen Leistungen entsprechendes Renommee in der frühen Kirchengeschichte. Tertullian als Zeitgenosse nannte ihn omnium doctrinarum curiosissimum exploratorem (adv. Val. 5 [CCL 2, 756f]); ganz ähnlich apostrophierte Eusebius ihn als den, der ‚den unermeßlichen Abgrund der vielfachen Irrtümer Valentins aufdeckte' (h. e. 4, 11, 3). I. wurde theologisch immer wieder zitiert. Augustinus schätzte ihn als einen episcopus non longe a temporibus apostolorum (c. Iul. 1, 5 [PL 44, 644]) u. entlehnte bei ihm ein Diktum über Inkarnation u. Heil (serm. 166, 4; 192, 1; 194, 2 [PL 38, 909. 1011f. 1016]). Er sieht sich durch I. in seiner Erbsündenlehre unterstützt (c. Iul. 1, 5. 32; 2, 33. 37; 3, 32 [PL 44, 644. 662. 697. 700f. 719]; c. Iul. op. imperf. 4, 72f [PL 45, 1380]). Viele Nachrichten, Notizen, Zitate u. Bezugnahmen finden sich bei Eusebius (zB. h. e. 5, 4, 1f. 8, 11/5. 20, 1/8. 24, 11/7. 26 u. zahlreiche andere in den Büchern 3 u. 4). Der reiche Bestand an griechischen Exzerpten u. Fragmenten bei späteren christl. Autoren sowie Teile einer arm. u. einer syr. Übersetzung, die erhalten blieben, beweisen das spätere Interesse an I. u. die weite Verbreitung seines antignostischen Werkes. Basilius bezeichnete I. als einen Mann, ‚der den Aposteln nahe war' (ὁ ἐγγὺς τῶν ἀποστόλων γενόμενος: spir. 72 [SC 17bis, 502]), u. nahm ihn in sein frühes Modell eines Väterbeweises auf.

L. ABRAMOWSKI, I. Adv. Haer. III 3, 2 (Ecclesia Romana and omnis ecclesia) and ibid. 3, 3 (Anacletus of Rome): JournTheolStud NS 28 (1977) 101/4. – N. AFANASSIEFF, The church which presides in love: J. Meyendorff u. a. (Hrsg.), The primacy of Peter[2] (Leighton Buzzard 1973) 57/100. – B. ALAND, Fides u. Subiectio. Zur Anthropologie des I.: Kerygma u. Logos, Festschr. C. Andresen (1979) 9/28; Gnosis u. Kirchenväter: Gnosis, Festschr. H. Jonas (1978) 158/215. – A. D'ALÈS, La date de la version latine de s. Irénée: RechScRel 6 (1916) 133/7; Le mot οἰκονομία dans la langue théologique de s. Irénée: RevÉtGr 32 (1919) 1/9; Le πρεσβύτης de s. Irénée: ebd. 42 (1929) 398/410. – Y. DE ANDIA, Homo vivens. Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon (Paris 1986). – C. ANDRESEN, Die bibl. Theologie des I. v. Lyon: ders. (Hrsg.), Hdb. der Dogmen- u. Theologiegeschichte 1 (1982) 79/98. – M. L. ARDUINI, Alla ricerca di un Ireneo medievale: Studi Medievale 21 (1980) 269/99. – M. AUBINEAU, Incorruptibilité et divinisation selon s. Irénée: RechScRel 44 (1956) 25/52. – TH.-A. AUDET, Orientations théologiques chez s. Irénée. Le contexte mental d'une γνῶσις ἀληθής: Traditio 1 (1943) 15/54. – D. L. BALÁS, The use and interpretation of Paul in I.' five books Adv. Haereses: SecCent 9 (1992) 27/39. – H. U. v. BALTHASAR, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik 2 (Einsiedeln 1962) 29/94; I. Gott in Fleisch u. Blut. Ein Durchblick in Texten (ebd. 1981). – G. BARDY, La théologie de l'église, de s. Irénée au concile de Nicée (Paris 1947). – A. BENGSCH, Heilsgeschichte u. Heilswissen. Eine Untersuchung zur Struktur u. Entfaltung des theologischen Denkens im Werk ‚Adv. haereses' des hl. I. v. Lyon = ErfurtTheolStud 3 (1957). – A. BENOIT, S. Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie (Paris 1960). – J. BIRRER, Der Mensch als Medium u. Adressat der Schöpfungsoffenbarung. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung zur Frage der Gotteserkenntnis bei I. v. Lyon (Bern 1989). – Y.-M. BLANCHARD, Aux sources du canon. Le témoignage d'Irénée (Paris 1993). – G. G. BLUM, Tradition u. Sukzession. Studien zum Normbegriff des Apostolischen von Paulus bis I. = ArbGeschTheolLuthert 9 (1963). – H. BLUMENBERG, Der Prozeß der theoretischen Neugierde (1973) 81/4. – G. N. BONWETSCH, Der Gedanke der Erziehung des Menschengeschlechts bei I.: ZsSystTheol 1 (1923) 637/49; Die Theologie des I. (1925). – W. BOUSSET, Hauptprobleme der Gnosis = Forsch-

RelLitATNT 10 (1907). – N. BROX, Ein vermeintliches I.-Frg.: VigChr 24 (1970) 40/4; Juden u. Heiden bei I.: MünchTheolZs 16 (1965) 89/106; Offenbarung, Gnosis u. gnostischer Mythos bei I. v. Lyon = SalzbPatrStud 1 (Salzburg 1966); Rom u. ‚Jede Kirche' im 2. Jh. Zu I., adv. haer. III 3, 2: AnnHistConc 7 (1975) 42/78. – J. COLIN, L'empire des Antonins et les martyrs gaulois de 177 (Bonn 1964). – J. COLSON, Saint Irénée. Aux origines du christianisme en Gaule (Paris 1993). – J. DANIÉLOU, Sacramentum futuri (ebd. 1950) 21/36. – M. A. DONOVAN, I. in recent scholarship: SecCent 4 (1984) 219/41. – F. DÜNZL, Art. I. (Eirenaios): LThK^3 5 (1996) 583/5; Spuren theologischer ‚Aufklärung' bei I. v. Lyon: Φιλοφρόνησις, Festschr. N. Brox = GrazTheolStud 19 (Graz 1995) 77/117. – P. ÉVIEUX, La théologie de l'accoutumance chez s. Irénée: RechScRel 55 (1967) 5/54. – D. VAN DEN EYNDE, Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles (Paris 1933). – J. FANTINO, La création ex nihilo chez s. Irénée: RevScPhilosThéol 76 (1992) 421/42; L'homme image de Dieu chez s. Irénée de Lyon (Paris 1986); La théologie d'Irénée (ebd. 1994). – P. FERLAY, Irénée de Lyon exégète du quatrième evangile: NouvRevThéol 106 (1984) 222/34. – A. FUNKENSTEIN, Heilsplan u. natürliche Entwicklung. Formen der Gegenwartsbestimmung im Geschichtsdenken des hohen MA (1965). – L. GALLINARI, Filologia e pedagogia in Ireneo di Lione (Roma 1973). – N. GENDLE, St. I. as mystical theologian: Thomist 39 (1975) 185/97. – R. M. GRANT, I. and hellenistic culture: HarvTheolRev 42 (1949) 41/51 bzw. ders., After the NT (Philadelphia 1967) 158/69. – V. GROSSI, Regula veritatis e narratio battesimale in sant'Ireneo: Augustinianum 12 (1972) 437/63. – H. GROTZ, Die Stellung der röm. Kirche anhand frühchristlicher Quellen: ArchHistPont 13 (1975) 7/64. – M. GUERRA, Análisis filológico de S. Ireneo ‚Adv. haereses' 3, 3, 2b: Scripta Theologica 14 (1982) 9/57. – PH. HEFNER, Theological methodology and St. I.: JournRel 44 (1964) 294/309. – G. HEINRICI, Die valentinianische Gnosis u. die hl. Schrift (1871). – J. HOCHSTAFFL, Negative Theologie (1976). – A. HOUSSIAU, Le baptême selon Irénée de Lyon: EphemTheolLov 60 (1984) 45/9; La christologie de s. Irénée (Louvain 1955). – W. HUNGER, Der Gedanke der Weltplaneinheit u. Adameinheit in der Theologie des hl. I.: Scholastik 17 (1942) 161/77. – H.-J. JASCHKE, Der Hl. Geist im Bekenntnis der Kirche. Eine Studie zur Pneumatologie des I. v. Lyon im Ausgang vom altchristl. Glaubensbekenntnis (1976); Art. I. v. Lyon: TRE 16 (1987) 258/68; I. v. Lyon, ‚Die ungeschminkte Wahrheit' = Eirenaios 2 (Rom 1980). – H. JONAS, Gnosis u. spätantiker Geist 1/2, 1 = ForschRelLitATNT 51. 63 (1934/54). – G. JOPPICH, Salus carnis. Eine Untersuchung in der (sic) Theologie des hl. I. v. Lyon = Münsterschwarzach. Stud. 1 (1965). – R. KERESZTY, The unity of the church in the theology of I.: SecCent 4 (1984) 202/18. – D. S. KIM, I. of Lyons and Teilhard de Chardin. A comparative study of ‚recapitulation' and ‚Omega': JournEcumStud 13 (1976) 69/93. – H. KOCH, Virgo Eva - Virgo Maria = ArbKirchGesch 25 (1937). – H. KRAFT, Gnostisches Gemeinschaftsleben. Untersuchungen zu den Gemeinschafts- u. Lebensformen häretischer christl. Gnosis des 2. Jh., Diss. Heidelberg (1950); Die Lyoner Märtyrer u. der Montanismus: Les martyrs de Lyon aO. (o. Sp. 825) 233/47. – H. LASSIAT, Promotion de l'homme en Jésus-Christ d'après Irénée de Lyon témoin de la tradition des Apôtres (ebd. 1974). – P. / H. LASSIAT, Dieu veut-il des hommes libres? La catéchèse de l'Église des Martyrs d'après Irénée de Lyon (ebd. 1976). – J. LAWSON, The biblical theology of s. I. (London 1948). – R. A. LIPSIUS, Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte (1875); Zur Quellenkritik des Epiphanius (Wien 1865). – F. LOOFS, Theophilus v. Ant. Adv. Marcionem u. die anderen theologischen Quellen bei I. = TU 46, 2 (1930). – S. LUNDSTRÖM, Studien zur lat. I.übersetzung (Lund 1943); Neue Studien zur lat. I.übersetzung (ebd. 1948); Die Überlieferung der lat. I.-übersetzung = StudLatUpsal 18 (Uppsala 1985). – J. MAMBRINO, ‚Les deux mains de Dieu' dans l'œuvre de s. Irénée: NouvRevThéol 79 (1957) 355/70. – F. D. MCCLOY, The sense of artistic form in the mentality of the Greek Fathers: StudPatr 9 = TU 94 (1966) 69/74. – E. P. MEIJERING, Tertullian contra Marcion. Gotteslehre in der Polemik (Leiden 1977). – D. MINNS, I. (London 1994). – P. NAUTIN, La lettre d'Irénée à Victor de Rome: ders., Lettres et écrivains chrétiens des 2e et 3e s. = Patristica 2 (Paris 1961) 74/85. – J. T. NIELSEN, Adam and Christ in the theology of I. of Lyons (Assen 1968). – R. NOORMANN, I. als Paulusinterpret (1994). – R. A. NORRIS, I. and the gnostic problem: ders., God and world in early Christian theology (London 1966) 57/80; The transcendence and freedom of God. I., the Greek tradition and the gnosticism: Early Christian literature and the classical intellectual tradition, Festschr. R. M. Grant (Paris 1979) 87/100. – R. A. NORRIS JR., I. and Plotinus answer the gnostics: Union Seminary Quarterly Review 36 (1980) 13/24; Theology and language in I. of Lyon: Australas. Theol. Rev. 76 (1994) 285/95. – E. NOVELLI, Paix, justice, intégrité de la création. Irénée de Lyon et ses adversaires: Irénikon 64 (1991) 5/42. – A. NUSSBAUMER, Das Ursymbolum nach der Epideixis des hl. I. (1921). – J. OCHAGAVÍA, Visibile patris filius. A study of I.' teaching on revelation and tradition = OrChristAnal 171 (Roma 1964). – M. J. OLSON, I.

The Valentinian gnostics and the kingdom of God (A. H. Book V). The debate about 1 Corinthians 15:50 (Lewiston 1992). – A. ORBE, Antropología de San Ireneo (Madrid 1969); Gloria Dei vivens homo (Análisis de Ireneo, adv. haer. IV, 20, 1 - 7): Gregorianum 73 (1992) 205/68; El hombre ideal en la teología de S. Ireneo: ebd. 43 (1962) 449/91; Del hombre imperfecto al perfecto en san Ireneo: Crescita dell'uomo nella catechesi dei Padri (età prenicena) (Roma 1987) 103/25; Homo nuper factus (En torno a s. Ireneo, Adv. haer. IV, 38, 1): Gregorianum 46 (1965) 481/544. – E. F. OSBORN, La teologia antignostica di Ireneo e Ippolito: A. Di Berardino / B. Studer (Hrsg.), Storia della teologia 1 (Casale Monferrato 1993) 145/77. – W. OVERBECK, Menschwerdung. Eine Untersuchung zur literarischen u. theologischen Einheit des fünften Buches ‚Adv. haereses' des I. v. Lyon (Bern 1995). – L. G. PATTERSON, I. and the Valentinians: The emergence of a Christian scriptures (sic): StudPatr 18, 3 (Leuven 1989) 189/220. – PH. PERKINS, I. and the Gnostics: VigChr 30 (1976) 193/200. – E. PETERSON, L'homme, image de Dieu, chez s. Irénée: La vie spirituelle 100 (1959) 584/94. – T. PUTTANIL, A comparative study on the theological methodology of I. of Lyon and Sankaracharya (Frankfurt a. M. 1990). – B. REYNDERS, Optimisme et théocentrisme chez s. Irénée: RechThéolAM 8 (1936) 225/52; Paradosis. Le progrès de l'idée de tradition jusqu'à s. Irénée: ebd. 5 (1933) 155/91; La polémique de s. Irénée, méthode et principes: ebd. 7 (1935) 5/27. – M. RICHARD, La lettre de s. Irénée au pape Victor: ZNW 56 (1965) 260/82. – F. SAGNARD, La gnose valentinienne et le témoignage de s. Irénée (Paris 1947). – E. SCHARL, Recapitulatio mundi. Der Rekapitulationsbegriff des hl. I. u. seine Anwendung auf die Körperwelt = FreibTheolStud 60 (1941); Der Recapitulationsbegriff des hl. I.: OrChristPer 6 (1940) 376/416. – W. R. SCHOEDEL, Theological method in I. (Adv. Haereses 2. 25/8): JournTheolStud NS 35 (1984) 31/49; Philosophy and rhetoric in the Adv. Haereses of I.: VigChr 13 (1959) 22/32. – R. SCHWAGER, Der Gott des AT u. der Gott des Gekreuzigten. Eine Untersuchung zur Erlösungslehre bei Markion u. I.: ZsKathTheol 102 (1980) 289/313. – P. SCHWANZ, Imago Dei als christologisch-anthropologisches Problem in der Geschichte der Alten Kirche von Paulus bis Clemens v. Alex. (1970). – H. J. SIEBEN, I. im MA: TheolPhilos 62 (1987) 73/85. – M. SIMONETTI, Biblical interpretation in the early church (Edinburgh 1994). – C. R. SMITH, Chiliasm and recapitulation in the theology of Ireneus: VigChr 48 (1994) 313/31. – T. L. TIESSEN, I. on the salvation of the unevangelized (Metuchen / London 1993). – H. B. TIMOTHY, The early Christian apologists and Greek philosophy, exemplified by I., Tertullian and Clement of Alex. (Assen 1973). – Y. TORISU, Gott u. Welt. Eine Untersuchung zur Gotteslehre des I. v. Lyon (1991). – A. L. TOWNSLEY, St. I.' knowledge of presocratic philosophy: RivStorLettRel 12 (1976) 374/9. – R. TREMBLAY, Irénée de Lyon. L'empreinte des doigts de Dieu (Roma 1979); La manifestation et la vision de Dieu selon s. Iréneé de Lyon = MünstBeitrTheol 41 (1978). – D. H. TRIPP, The original sequence of I. ‚Adv. Haereses' 1. A suggestion: SecCent 8 (1991) 157/62. – R. TURCAN, Les religions de l'Asie dans la vallée du Rhône = ÉtPrélimRelOrEmpRom 30 (Leiden 1972). – D. UNGER, The holy eucharist according to St. I.: Laurentianum 20 (1979) 103/64. – G. VALLÉ, Theological and non-theological motives in I.' refutation of the gnostics: E. P. Sanders (Hrsg.), Jewish and Christian self-definition 1 (Philadelphia 1980) 174/85. – H. J. VOGT, Teilkirchen-Perspektive bei I.?: TheolQS 164 (1984) 52/8. – M. WIDMANN, I. u. seine theologischen Väter: ZsTheolKirch 54 (1957) 156/73. – F. WISSE, The Nag Hammadi library and the heresiologists: VigChr 25 (1971) 205/23. – H. A. WOLFSON, The philosophy of the Church Fathers (Cambridge 1956). – TH. ZAHN, Art. I.: Herzog / H.[2] 7 (1880) 129/40; ebd.[3] 9 (1901) 401/11.

Norbert Brox.

Irland s. Hibernia: o. Bd. 15, 1/26.

Ironie s. Höflichkeit: o. Bd. 15, 947/9; Humor: o. Bd. 16, 755. 764/71; Sokrates.

Irrlehre s. Häresie: o. Bd. 13, 248/97.

Irrtum.

A. Vorbemerkungen. I. Bedeutung. a. Irrtum u. Wahrheit. Es empfiehlt sich, streng definitorisch von der Haupt- u. Grundbedeutung des (dt.) Stichworts I. auszugehen, um weder dem unscharf-populären muttersprachlichen Gebrauch des Ausdrucks noch dem Bedeutungsspielraum der alt- oder fremdsprachlichen Äquivalente anheimzufallen. Da zB. griech. πλάνη κτλ. oder lat. error, falli etc. mit I. nur teilweise bedeutungsgleich sind, das Phänomen I. im Sinne der Definition in Antike u. Frühchristentum (s. unten) aber natürlich erörtert wurde, müssen die Belege, sollen sie hergehören, je nach Syntax u. Zusammenhang ausgewählt werden. Begriffsbestimmung u. Kontextbezug helfen zudem, I. nicht mit *Lüge, Irrlehre (*Häresie) usw. zu verwechseln. In einem Frühdialog des Augustinus wird als Definition vorgeschlagen: semper quaerere, numquam invenire (Aug. c. acad. 1, 4, 10 [Trygetius]), aber auch falsi pro vero approbatio (ebd. [Licentius]), die allerdings einem (‚skeptischen') Sapiens wie Licentius nicht zustoßen kann, da er ja (‚stoisch' gesehen) ausschließlich sucht, d. h. ohne ein probare anzustreben. Mithin könne sola inquisitione veritatis, etiamsi eam invenire minime possit, homini beata vita contingere, nicht zuletzt deswegen, weil der Mensch dann secundum rationem vivit (ebd.; zum Ganzen: Fuhrer). Wie der Skeptiker weiß, sollte man hier des Guten nicht zuviel tun (Aug. de mend. 1, 1). – Merkmale des I. sind die folgenden: I. wird auf der Suche nach *Wahrheit oder Richtigkeit begangen; wer irrt, tut das nach bestem Wissen u. *Gewissen, im guten Glauben, auf dem rechten Weg zu sein oder das Richtige zu suchen, zu wollen, wahrzunehmen oder zu denken (J. Hoffmeister, Art. I.: WbPhilosBegr[2] 1 [1955] 338f). Das gilt bereits in konkreter statt metaphorischer Verwendung: Wer sich verirrt, verfehlt das Ziel, will es aber a priori erreichen oder glaubt (bis zum zwingenden Beweis des Gegenteils), richtig zu urteilen u. zu handeln. I. est verum putare, quod falsum est, falsumque, quod verum est, vel certum habere pro incerto incertumve pro incerto, sive falsum sive sit verum (Aug. enchir. 17; vgl. de mend. 3), oder es bedeutet, in allgemeinerem Sinn, voreilig (zB. Cic. acad. pr. 1, 45; nat. deor. 1, 1; Aug. de mend. 3; enchir. 18; s. u. Sp. 861) aliud pro alio putare (enchir. 21). Grundsätzlich bestand wohl Konsens: Sapiens non credit incerto (Tert. nat. 1, 7, 4). Insofern ist der Gegensatz (das Antonym) zu I. nicht Wahrheit, sondern Wahrheitsfindung; denn I. ist nicht Unwahrheit oder einfach Falschheit. (Demnach wäre im frühchristl. Entweder-Oder von I. [statt opinio = δόξα] u. Wahrheit [Tert. nat. 1, 5, 6; s. u. Sp. 898] der skeptisch-philosophische Gebrauch von πλάνη / error dem [aus älteren dualistischen Systemen bekannten] dogmatisch-absoluten gewichen.) Wer Falsches als wahr behauptet oder es rät, obwohl er / sie weiß, daß es falsch ist, führt bewußt irre, sagt die Unwahrheit, täuscht oder lügt gar (hat cupiditas oder voluntas fallendi: Aug. de mend. 3; enchir. 22; civ. D. 2, 13; 4, 22 [von den Dämonen; s. u. Sp. 898]; zu Sokrates / Platon: E. Heitsch, Erkenntnis u. Lebensführung = AbhMainz 1994 nr. 9, 20/34). In diesem Fall wird eben, anders als beim I., nicht grundsätzlich Wahrheit (oder, gemäß philosophischer Skepsis, Wahrscheinlichkeit) intendiert. Entscheidend ist offenbar Intention; denn weder jene, die versehentlich das Richtige treffen, noch jene, die mit Absicht Falsches äußern, sind im I. (eine

Absicht zu irren ist dabei stets ausgeschlossen; s. u. Sp. 864). Normalerweise verfolgt niemand das ihm falsch, d. h. schädlich oder überflüssig, Erscheinende weiter. ‚Niemand handelt freiwillig falsch' (Plat. apol. 37A; s. u. Sp. 866; vgl. Epict. ench. 27; Aug. c. acad. 1, 4, 10 u. ö.; zu Tertullians voluntarius error jedoch s. u. Sp. 894). Andererseits läßt sich hier einwenden: errat omnis, qui semper quaerit nec invenit (Aug. c. acad. 1, 4, 10 [Licentius; s. sein perfecte quaerere veritatem ebd. 9]). Entweder kann selbst, wer irrt, εὐδαίμων sein, oder er irrt gar nicht, da er ja immer weiter sucht, ohne zu finden (scil. das Risiko des Scheiterns u. damit den Satz ‚Ich habe mich geirrt' scheuend). Dann nämlich bestünde der eigentliche I. nicht im Verfehlen des Ziels (quod quaerit, numquam invenire: ebd.), sondern gerade im steten ‚Suchen' (als Vermeidung von I.). Methodisch beharrliches, wiewohl erfolgloses ‚Suchen', so Augustinus' Licentius, bedeutet keinen I., u. so kann der Weise, dem I. ja fremd ist, genau deswegen ‚glücklich' (beatus) sein, weil er vernunftgemäß lebt (ebd.). – Einer Entdeckung des eigenen I. soll normalerweise ein neuer Versuch in Richtung auf Wahrheit folgen. Wer irrt, also im guten Glauben (etwas) unrichtig (be-) urteilt, ist daher der Meinung, nicht zu irren, wenn er / sie Richtiges für falsch u. Falsches für richtig hält oder auch rebus incertis assentitur (dies letzte speziell der I. des Weisen in skeptisch-akademischer Tradition, für den ja gilt omnia incerta esse [ebd. 2, 11]). Dagegen ist, in Konsequenz des Ausgangsaxioms (s. o. Sp. 856), festzuhalten: Wer sich vor I. ängstigt, hat auch Angst vor der Wahrheit (zB. Aug. civ. D. 11, 26 zur formido des Akademikers, der zweifelt: quid, si falleris?). ‚Die Furcht zu irren ist schon der I. selbst' (Hegel: Mittelstraß 12; vgl. auch Orig. in Hes. hom. 2, 2; 9, 2 [GCS Orig. 8, 341/3. 408/10]; Brox 267). – Schließlich, u. das zeigen zT. die bisher genannten Verwendungsweisen, wurzelt I. wie Nicht-I., einerlei ob in Wahrnehmung, Beweisführung oder Deutung, stets im Handeln einer Person (A. Dihle, Die Vorstellung vom Willen in der Antike [1985] 39). Weder meine Vernunft, mein Gefühl, mein Wille noch meine Interpretation irren (sich), sondern ich selbst tue das, indem ich einen I. ‚begehe'. Freilich geschieht er, gemäß obiger Festlegung, vor allem kognitiv: Verfehlt wird in der Regel ein Erkenntnisziel; denn was stattfindet, sind etwa Falschurteile, ärztliche Fehldiagnosen (Cic. nat. deor. 2, 12; 3, 15), irrige Lösungen eines Problems oder Rätsels usw.

b. Syntax (Irrtum im Dialog). 1. Appell. Darum läßt sich I. auch nicht verbieten; denn während es sehr wohl heißen kann ‚Du irrst dich' (zB. PsCypr. eleem. 14; ebenfalls natürlich: ‚Du hast dich geirrt', so u. a. Tert. adv. Marc. 4, 11, 9), wäre es unlogisch zu fordern: ‚Irre(t) dich (euch) nicht!'. Das Präsens (als Anrede) ist am Platz, wenn jemandem klargemacht werden soll: ‚Du irrst dich' (u. a. forte fallaris: Aug. trin. 15, 12, 21), wohlgemerkt auch hier mit dem Zugeständnis, prinzipiell sei mit diesem I. das Wahre (Rechte) gewollt. Frühe christl. *Apologetik billigt dies paganem Denken gern zu (s. u. Sp. 897); erst in antihäretischer Literatur verfestigt sich im Anschluß an die Polemik schon des Paulus u. der Pastoralbriefe (s. u. Sp. 896) error zu jetzt nicht mehr verzeihlicher ‚Irrlehre' (s. u. Sp. 898). – Das bei *Epiktet häufige (öfters u. a. in frühchristlicher Briefliteratur übernommene, in der LXX fehlende) μὴ πλανᾶσθε (1 Cor. 6, 9; 15, 33 u. ö.; Braun 145f; H. Lietzmann, An die Korinther = HdbNT 9[5] [1969] 27f) dürfte, wenn schon nicht bloß eine Art Interjektion (ders., An die Galater = ebd. 10[4] [1971] 42 zu Gal. 6, 7; s. u. Sp. 886), auf die Zukunft zu beziehen sein u. entweder soviel besagen wie: ‚Laßt euch nicht verführen!' (nolite seduci; im Blick auf böse Engel: Test. XII Gad 3, 1; δαίμονες τῆς πλάνης: Test. XII Juda 23, 1 [s. Braun 239]), oder einfacher: ‚Hütet euch vor I.!', d. h. aber gleichfalls als Warnung (ferner Cypr. laps. 17: nemo se fallat; Aug. enchir. 67: nolite errare; vgl. ebd. 77: non ergo se fallant). Dagegen bedeutet μὴ πλανῶ 2 Macc. 7, 18 nur ‚Mach dir nichts vor!', u. der spätere Zusatz zu Jes. 44, 8 LXX μὴ πλανᾶσθε (neben ‚Fürchtet euch nicht!') ist Gottes Mahnung zur Treue (eventuell Warnung vor dem Verführtwerden zum Götzendienst [Braun 237]; zum NT s. u. Sp. 885/7).

2. Konzession. Der Satz ‚Ich irre mich' kann genaugenommen nichts anderes bedeuten als: ‚Ich habe mich geirrt', d. h. eigene Irrtümer werden stets ex post erkannt (Arieti 4; frühes Beispiel: Plat. Soph. 238D1; frühpatristisch zB. Ep. Barn. 15, 6; selbst später Cypr. ep. 49, 2: nos errorem nostrum confitemur, betrifft ja logisch die Vergangenheit; vgl. Aug. civ. D. 8, 23; ferner den pueri-

lis error beat. vit. 4; conf. 6, 4, 5). Tatsächlich erscheint zB. in lateinischen Texten niemals eine Äußerung wie (kognitiv verstanden) fallor (me fallo) oder erro. Vielmehr gibt es sie einzig in phraseologischer Verbindung mit nisi (u. a. Cic. Att. 4, 19, 1; Cic. Phil. 12, 21) oder als Kann-Formulierung (potest fieri, ut fallar: fam. 13, 73, 2; dazu stellt sich wohl auch rep. 3, 47: errore quodam [!] fallimur ita disputando). Das gilt bis in die christl. Spätantike (u. a. Tert. adv. Marc. 3, 17, 5; 4, 1, 10; Min. Fel. Oct. 15, 2; Arnob. nat. 3, 37; Firm. Mat. err. 9, 2; Ambr. ep. 67, 4 [CSEL 82, 2, 166]; Aug. c. acad. 1, 4, 11. 13. 22; 3, 5. 22; ord. 2, 18; beat. vit. 1, 6; civ. D. 1, 36; 5, 8; Prud. praef. 2; c. Symm. 2, 965; perist. 2, 99; 10, 91; Varianten zB. Aug. c. acad. 2, 21; civ. D. 14, 8). Augustinus' berühmte These fallor = sum (vivo) ist natürlich Sonderfall (s. u. Sp. 889/93). – Wie Platons Sokrates den jungen Theaetet eher beiläufig einräumen läßt, muß Protagoras, seinem Homo-mensura-Satz zufolge, ‚der Menge' recht geben, daß er irre; so kommt es zum Nebeneinander von ‚Ich irre mich' u. ‚Du irrst dich nicht', mithin zum Selbstwiderspruch, an dem Protagoras zwangsläufig scheitert (Plat. Theaet. 170C/1B; s. u. Sp. 870); denn den Satz ‚Du irrst' kann er ebensowenig zugestehen wie ‚Ich irre mich nicht' (da in diesem Fall die Kritik theoriewidrig fehlginge). Diese ‚Widerlegung' ist allerdings, wie auch anderwärts im Dialog, gewollt unseriös (E. Heitsch, Überlegungen Platons im Theaetet = AbhMainz 1988 nr. 9, 40f. 74f). I. ist normalerweise u. im allgemeinen nicht schuldhaft (πλάνη: Epict. diss. 1, 18, 4. 6. 28, 9f; Braun 233 [hier auch zu ἁμαρτάνω ohne tadelnden Nebensinn]; der Platonismus, so Augustinus, muß jeden I. für ein peccatum halten, das bei der nötigen ἐποχή vermeidbar gewesen wäre [enchir. 20]), obschon für weitreichende schlimme Folgen des I., etwa eine zerstörerische oder verletzende Breitenwirkung, sehr wohl die dem I. erlegene Person für eine auf I. beruhende Entscheidung zur Verantwortung gezogen werden kann. – Der juristische I.begriff, etwa die Unterscheidung von Tatbestands- u. Verbots-I., als Problem der Strafrechtslehre (u. a. Mommsen, StrR 86), gehört jedoch nur bedingt in diesen Zusammenhang. Wenn im röm. u. griech. Recht die I.lehre in die Rubrik Willensmängel fällt (zum griech. Strafrecht s. Dihle aO.; G. S. Simonetos, Die Willensmängel in den Rechtsgeschäften nach altgriech. Recht: E. Berneker [Hrsg.], Zur griech. Rechtsgeschichte [1968] 464. 479/82; M. Kaser, Das röm. Privatrecht[4] [1965] 43/5; U. Wesel, Geschichte des Rechts [1997] 219/22 [u. a. zu Ulp.: Dig. 18, 1, 9]), so ersieht man daraus, daß hier ein anderer I.begriff waltet, was die nachklass. Regel errantis nulla voluntas (Kaser aO. 46) noch klarer macht (E. J. Hollo, Die Definition von geltendem Recht in der Rechtsfindung, rechtsvergleichend dargestellt an der I.lehre [Helsinki 1981] 82/145, bes. 83).

c. Irren ist menschlich. Intellektuell ‚schuldhaft' kann erst die Weigerung sein, trotz ausreichender Belehrung oder gegen eigene Einsicht seinen I. zu berichtigen, sich also einem Erkenntnisfortschritt zu verweigern: cuiusvis hominis est errare, nullius nisi insipientis in errore perseverare (Cic. Phil. 12, 5). Dieser Gedanke, erst das Beharren auf dem I., nicht schon dieser selbst, sei verwerflich, hält sich bis in frühchristliche Apologetik durch (u. a. Firm. Mat. err. 26, 4: si pertinaces animi vestri in vitio errare permanserint), auch als sozusagen missionarisches Prinzip (s. u. Sp. 898). Es blieb dann ferner gegen Schismatiker ein schwerer Vorwurf, in errore pristino perseverare (Cypr. ep. 63, 18). Erst das macht I. zur *Häresie (Brox 264). Augustinus theologisierte das zum Satz: humanum est errare, diabolicum est in errore manere (serm. 164, 10, 14). Ausgangspunkt war hier ja das sprichwörtliche, keineswegs gattungsabhängige errare humanum est (zB. Thuc. 3, 40, 1; Andoc. 2, 6; den Satz Demosth. or. 18, 289 [H. Wankel: ZsPapEpigr 21 (1976) 97/115], in nichts zu irren sei Eigenschaft der Götter [v. 9 des Chaironeia-Epigramms], greift später u. a. Greg. Naz. or. 40, 7 auf; Lucr. 3, 1052; Cic. Att. 13, 21a, 2: possum falli ut homo; Tusc. 1, 105: plena erroris sunt omnia; Marcell. 13 [mit culpa]; Tert. adv. Marc. 3, 6, 3: vel sola utique humana condicio deceptui obnoxia persuasisset Iudaeos errare potuisse qua homines; Cypr. ep. 67, 8; Donat. 4; Orig. in Num. hom. 27, 2 [GCS Orig. 6, 2, 259, 15]; Hieron. ep. 57, 12 [CSEL 54, 525]; Ambr. expos. in Lc. 10, 88: Petrus erravit ut homo; Näheres s. u. Sp. 866. 899), apologetisch genutzt als Götterbilder erfindender humanus error (u. a. Cypr. Demetr. 16), antihäretisch im Vorwurf, die Gegner hätten sich nicht ab humani erroris labe losgesagt (Aug. mor. eccl. 1, 17), dualistisch weitergebildet zu in

hac vita erroribus aerumnisque plenissima (enchir. 16; vgl. Tert. apol. 14, 6) oder auch zu daemones humanis erroribus gaudent (Aug. civ. D. 2, 10 [mit Verg. Aen. 7, 338]; vgl. Tert. apol. 47, 11; die Dämonen bewirken certissimus error [Aug. civ. D. 10, 27]; zur fallacia daemonum s. u. Sp. 894). Wer sagt: ‚Ich irre (mich) nicht', ist entweder, wenn überhaupt auf Wahrheit bedacht, vom Gegenargument (noch) nicht überzeugt oder, falls er Selbstkorrektur ablehnt (Cic. acad. 2 pr.), regelrecht verstockt (s. auch ebd. 2 frg. 10 [= Aug. c. acad. 1, 3, 7]: ... nihilque remanere sapienti nisi diligentissimam inquisitionem veritatis propterea quia, si incertis rebus esset assensus, etiam si fortasse verae forent, liberari errore non posset, quae maxima est culpa sapientis), dies zweite jedenfalls im Urteil derer, die, weil sie sich im Besitz der Wahrheit wähnen, so daß sie auf Begründungen verzichten zu können meinen, sich für irrtumsfrei halten. Wer, die Vieldeutigkeit der Welt leugnend, gottgleich (s. oben) I.losigkeit beansprucht oder (auch u. erst recht als Kirche) auf der Exklusivität eigener Methoden u. Urteile pocht, hat, u. das folgt aus obiger I.definition, den Weg zur Wahrheit aufgegeben (Mittelstraß 27f). Die meisten Menschen freilich wollen lieber irren u. ihren Standpunkt streitlustig verteidigen als sine pertinacia quid constantissime dicatur exquirere (Cic. acad. 2, 9). Dieser I.begriff unterscheidet sich als philosophischer von einem, der am Sichirren, am bloßen Versehen (temeritati proximus error: Val. Max. 9, 9), an einfachen Fehlgriffen (errores nuptiarum: Tert. nat. 1, 7, 19; vgl. Gaius inst. 1, 68/76), selbst an umherschweifendem Nichtwissen (an ‚suchendem Versuchen': Becker 125 [zu Herodt. 6, 52 usw.]; O. Hey, Art. error: ThesLL 5, 2 [1931/53] 816, 24/47 [zu Wendungen wie animus huc illuc errat]) oder auch an eher physikalischen Maßgaben wie ‚trial and error' orientiert ist (u. a. Aug. enchir. 19). Hier bedeutet I. durchweg nur ‚Fehler' (Beispiele: Senders / Moray). Experimentelle, sprachliche usw. Fehler können freilich I. hervorrufen. Gleichfalls zu den Bedingungen oder Ursachen (nicht nur) eines I. gehören Unkenntnis u. Nichtwissen (Hey aO. 816, 71/7, 57).

II. Irrtumsformen. a. Allgemein. Die Spielarten des I. sind, wie sich aus jener Abhängigkeit des I. von der Person des Irrenden folgern läßt, vielfältig. So gibt es bis heute, allein geisteswissenschaftlich betrachtet, etwa in bezug auf Kunst u. Literatur Datierungs-I., Zitations-I. (Katachresen), Verständnis-I. (teils Fehlübersetzungen, teils Mißverständnisse; s. Lundström; NT-Textkritiker pflegen ‚intentional' von ‚unintentional errors' zu unterscheiden; Näheres mit Beispielen: P. M. Head / M. Warren, Re-inking the pen: NTStudies 43 [1997] 466/73), Zuschreibungs-I. (W. Speyer, Die literarische Fälschung im heidn. u. christl. Altertum [1971] 37/44; zu den ältesten Beispielen gehört Plat. resp. 8, 568AB: Zitat aus Sophokles wird Euripides zugeschrieben; J. Adam, The republic of Plato 2 [Cambridge 1902] 260). Dennoch zählen solche I. eher zu Voraussetzungen oder Folgen von I. im hier gemeinten Sinn, obwohl im Einzelfall manches, wenn es als Behauptung oder Urteil erscheint, hierher gehören mag. – Eine andere allgemeinere Unterscheidung wäre die zwischen Tatsachen-I. u. sprachlichem I. (Mittelstraß 8). So oder so handelt es sich, aus welchen Gründen auch immer (falsche Prämissen; Störung u. Irritation; Affekte; Irreführung), in den antiken u. frühchristl. Zeugnissen gleichfalls um ausgesprochene oder unausgesprochene, von Gegnern oder Kritikern angezweifelte oder verworfene Interpretationen (Urteile, Behauptungen).

b. Christlich. Im Christentum spielte verständlicherweise namentlich die Schriftauslegung im exegetischen Pro u. Contra samt ihren jeweiligen dogmatischen Konsequenzen eine besondere Rolle (s. u. Sp. 874). Erst Theologen wie Augustinus haben sich wohl, in Auseinandersetzung mit antiker Skepsis, näher mit dem erkenntnisbezogenen Recht auf I. befaßt (s. u. Sp. 888). Ausleger wie Origenes, Hieronymus u. Augustinus nahmen zu allem andern ihre Bibel so streng beim Wort, daß sie auch in ihr Widersprüche zT. als I. zu beurteilen lernten, ohne deswegen die *Inspiration in Frage stellen zu müssen. Auf dem Wege zur Orthodoxie (in dogmengeschichtlichem trial and error: R. P. C. Hanson, The achievement of orthodoxy in the 4th cent. AD: The making of orthodoxy, Festschr. H. Chadwick [Cambridge 1989] 151/3) wurde manches zur Irrlehre, was bis dahin unangefochten Konsens war; die Verwerfung als christologischer oder trinitarischer I. mündete alsbald im Anathema von Synoden. Zum antihäretischen I.vorwurf ist daher anzumerken: Einmal hat sich der Anspruch von ‚Theologen' etwa des 2./3. Jh. auf ‚Wahrheit'

ein bis zwei Jhh. später als I. entpuppt, zum andern kann, wenn die Definition o. Sp. 856 gelten soll, ihre Rüge, der (pagane oder christl.) Widersacher irre, nicht eigentlich im strengen Sinn beschuldigen, sofern vorausgesetzt wird, der I. von Gegnern sei ‚um der Wahrheit willen' geschehen. Es müßte also zugebilligt worden sein, sie hätten, an sich auf dem richtigen Weg, ‚nach bestem Wissen u. Gewissen' gehandelt u. gedacht. Die Entschuldigung wird gegenstandslos, sobald nachgewiesen werden kann, sie hätten es besser wissen können, sei es auf Grund ihrer eigenen Tradition, sei es im Hören auf die jetzt u. neu verkündete christl., scheinbar irrtumsfreie Wahrheit. Erst wer sich jener wie dieser verweigert, handelt, Erkenntnisfortschritt ablehnend, schuldhaft (o. Sp. 861; s. u. Sp. 898). *Thr.*

B. Inhaltliche Unterscheidung von Irrtümern. Der Begriff I. umfaßt eine Vielzahl verschiedener Bereiche des Denkens u. Handelns. Vom Begehen eines Fehlers oder I. kann man erstens sprechen, wenn eine falsche Meinung vertreten wird, bei der es sich entweder um einen Tatbestands-I. oder, auf religiösem Gebiet, um einen Lehr-I. handelt. Letzterer kann wiederum a) im Äußern nicht rechtgläubiger Glaubenssätze bestehen, wie im Fall häretischer Sekten (*Häresie), u. b) im Leugnen des wahren Gottes, wie im Fall der Heiden u. Atheisten oder solcher Gruppen, in denen grundlegende Mißverständnisse über das Wesen Gottes herrschen, wie zB. im *Anthropomorphismus. I. sind falsche Meinungen, die nicht im Bewußtsein vertreten werden, daß sie falsch sind (wie Lüge oder Betrug), sondern aus Unwissenheit u. Begrenztheit des menschlichen Verstandes (s. u. Sp. 866). – Zweitens kann man von Interpretations-I. sprechen, besonders im Umgang mit der Hl. Schrift oder anderen autoritativen Texten (*Hermeneutik). Die Diskussion dieser Texte benötigt Regeln für ihre korrekte Auslegung, um den I. in einer bestimmten Meinung nachweisen zu können. Zum Unterschied zwischen Meinungs-I. u. I. aufgrund des falschen Umgangs mit einem Text s. u. Sp. 874. – Drittens betrifft der I. das Denken oder die Logik, was eng mit dem Meinungs-I. verknüpft ist, da durch unsaubere Beweisführung auch bei richtigen Prämissen ein falscher Schluß gezogen werden kann. Dennoch ist der logische I. von der falschen Meinung zu unterscheiden; denn es treten Denkfehler auf, die nicht in irrigen Meinungen wurzeln (s. u. Sp. 875). – Viertens gibt es verschiedene Arten praktischer I. Vorsätzlich falsch zu handeln gilt solange nicht als I., wie nicht danach gefragt wird, was zu der Überzeugung geführt hat, richtig zu handeln. Andere Arten von praktischen I. sind leichter zu erkennen: So kann man sich infolge eines Tatbestands-I. bei einer Handlung unabsichtlich falsch verhalten, etwa bei Unkenntnis der äußeren Umstände; man kann falsch handeln, weil man die Folgen einer Handlung falsch berechnet, oder man handelt schlecht aufgrund eines Fehlurteils über Gut u. Böse oder über die angestrebten Werte. Das letzte Beispiel scheint streng genommen ein ethischer I. zu sein, während die anderen auf einem Tatbestands- oder logischen I. beruhen. Nicht jeder praktische I. muß mit Schuld verbunden sein, obwohl er wie jeder Meinungs-I. mit schuldhafter Unwissenheit oder falscher Wertschätzung zusammenhängen u. aus diesem Grund mit Sünde in Verbindung gebracht werden kann (s. u. Sp. 878/82).

C. Griechisch-römisch. I. Sprachgebrauch. Die Bedeutung des Verbs ἁμαρτάνω u. der Substantive ἁμαρτία u. ἁμάρτημα im klass. u. hellenist. Griechisch ist besonders in bezug auf Aristot. poet. 1453a 8/10 wiederholt untersucht worden. Aristoteles sucht die Schuld des Helden der klass. Tragödie nicht in Schlechtigkeit oder Untugend, sondern in einer Verfehlung (δι' ἁμαρτίαν τινά). Der Zusammenhang deutet eine Unterscheidung zwischen dieser Art von Vergehen u. einem lasterhaften Charakter an (s. u. Sp. 879). Doch ist sich die Forschung nicht einig darüber, wieviel Schuldzuweisung der Begriff ἁμαρτία enthält. – Bremer 24/60 gibt einen Überblick über die älteren Untersuchungen u. überprüft die Zeugnisse; er legt dar, daß es eine Entwicklung gibt von der ursprünglichen Bedeutung ‚Verfehlen des Ziels' hin zur Bedeutung ‚Anstoß' oder ‚Sünde', in der diese Begriffe in LXX u. NT verwendet werden (s. u. Sp. 866f u. u. Sp. 883f). Als zweite (u. dazwischenliegende) Bedeutung der Termini nennt Bremer die des ‚unbeabsichtigten I.' oder ‚entschuldbaren Fehlers', die die Redner sorgfältig trennen von ἀδικία, insofern man dieserart ‚Fehler' unabsichtlich oder wider Willen begeht, während ‚Unrecht', begangen mit böser Absicht, ein schlimmeres Vergehen ist (vgl. zB. Demosth. or. 18, 274f);

denn die angemessene Reaktion auf Böses ist Zorn, die auf ein nicht vorsätzliches Vergehen jedoch Mitleid. Dennoch zeigt jene Unterscheidung bei Rednern, daß ein Vergehen auch in den Fällen, in denen es wider Willen oder unabsichtlich begangen wird, immer noch ein Verbrechen oder einen Verstoß darstellt u. als ἁμαρτία bezeichnet wird. Es ist wichtig, den Begriff der Urheberschaft u. der sich daraus ergebenden Schuld bei jeder falschen Tat von dem der Verantwortlichkeit oder der Schande, die vorsätzlichem Handeln anhaftet, zu unterscheiden. Ein unabsichtliches Verbrechen kann offenbar leichter zu verzeihen sein (vgl. Lys. or. 31, 11); der Täter jedoch ist gleichwohl eines Vergehens schuldig, wenn es als (möglicherweise ernstes) Verbrechen erkannt wird. Indem es gewissermaßen unvermeidbar oder unbeabsichtigt war, wird folglich zwar der Tadel gemildert, nicht aber die Schuld beseitigt. Daher trifft Bremers Behauptung, solche Beispiele würden als I. bezeichnet in einer Bedeutung, die sie ethisch verharmlose, nicht gänzlich zu. I., im Sinne von ‚Abweichen von korrekten ethischen Werten', steht unabsichtlichen oder unvermeidlichen Sünden oder Verbrechen näher. Wie festgehalten werden sollte, werden sie nicht immer aus Unwissenheit begangen: Manchmal wird die Unvermeidbarkeit durch äußere Umstände verursacht, die dem Handelnden keine andere Wahl lassen, als wissentlich zB. eine Straftat zu begehen (ebd.). Ähnlich gilt der auch ἁμαρτία genannte I. bei politischen oder militärischen Entscheidungen (zB. Thuc. 2, 65, 11) als schwerwiegender I. mit nachteiligen Konsequenzen. Er wird nicht deshalb entschuldigt, weil er keine Mißbilligung verdient, sondern weil er aus gutgemeinten Motiven begangen wurde oder unvermeidlich war (vgl. auch K. Latte, Schuld u. Sühne in der griech. Religion: ders., Kl. Schriften [1968] 3/35). Deshalb muß Gorgias in seiner Verteidigung für Helena argumentieren, daß ihre Tat weder ἀδικία war (was sie gewesen wäre, wenn sie durch Überredung mittels Argumenten veranlaßt wäre) noch ἁμαρτία (wenn sie ein Werk der Liebe gewesen wäre); denn sie ist überhaupt nicht die Handelnde (Gorg.: VS 82 B 11, 15; vgl. ebd. 19). Ἀδικία wie ἁμαρτία wiesen ihr die Schuld zu; tatsächlich gilt sie jedoch als völlig von Ursache oder Wirkung der zur Debatte stehenden Ereignisse ausgeschlossen; ihr Tun verdient keine Mißbilligung. Gleichermaßen darf auch das Sprichwort ‚Irren ist menschlich' (Theogn. 325/8; Sophocl. Ant. 1023f; Eur. Hippol. 615; Thuc. 3, 40, 1; Xen. inst. Cyr. 5, 4, 9; Andoc. 2, 6 usw.; s. o. Sp. 860 u. u. Sp. 880) nicht so verstanden werden, daß Vergehen keine Schuld nach sich zögen, wenn sie zufällig oder unabsichtlich begangen werden. Die entsprechenden ‚Fehler' resultieren aus moralischer Schwäche. Die Vorstellung, das Menschengeschlecht sei ein auf Grund der Begrenztheit seiner Sichtweise u. Mittel gefallenes u. zur Sünde neigendes Geschlecht, liegt demnach näher als die, daß es an Unwissenheit u. Mißverständnissen moralisch indifferenter Art leide. Dies bringt die Beispiele, die Bremer unter dem Begriff I. aufzählt, der dritten Bedeutung von ἁμαρτία als ‚Vergehen' viel näher. Ἁμαρτάνειν wird anscheinend für jede Art von Vergehen benutzt u. ist, weil hinsichtlich Vorsatz oder Unfreiwilligkeit offen, der übliche Terminus für Vergehen, die nicht aus Böswilligkeit oder mit böser Absicht begangen werden. Sokrates behauptet, daß es in Wirklichkeit kein vorsätzlich falsches Handeln gibt (Plat. apol. 37A: πέπεισμαι ἐγὼ ἑκὼν εἶναι μηδένα ἀδικεῖν ἀνθρώπων; zur gelegentlich austauschbaren Verwendung von ἀδικεῖν u. ἁμαρτάνειν s. u. Sp. 881). – Die Begriffe für I., die keine Vergehen sind, sondern moralisch neutral unvorteilhaft sein können (zB. unangenehm, schädlich für die eigenen Zwecke, Unzulänglichkeiten künstlerischer, praktischer oder intellektueller Art), sind vielfältig. Das Verb πλανάω / πλανάομαι u. das Substantiv πλάνη sowie die entsprechenden lat. Termini errare u. error haben in erster Linie die wörtliche Bedeutung ‚vom Weg abschweifen' (in der auch die Planeten ‚Wanderer' sind; zB. Plat. leg. 7, 822A). Zweitens werden sie übertragen verwendet für die Vorstellung geistigen ‚Wanderns', das zuerst mit Zweifel u. Unsicherheit verbunden ist (zB. Plat. Hipp. mai. 304C; Phaedo 79C; Hipp. min. 376C; vgl. den ähnlichen Gebrauch von error im Lateinischen, zB. Lucr. 3, 1052), dann auch mit falscher Meinung, Täuschung, Unwissenheit u. sich daraus ergebenden Fehlern im Handeln (zB. Plat. resp. 10, 602C). Diese Bedeutung, im klass. Griechisch weniger wichtig, wird erst im NT u. patristischen Griechisch allgemein üblich, ist im (früheren) Latein jedoch relativ häufig beim Gebrauch von errare u. error (zB. Cic. Flacc. 25; inv. 1, 2; vgl. die Definition

Aug. enchir. 17 [zitiert o. Sp. 856]). Beide werden bei den christl. Autoren patristischer Zeit die bevorzugten Begriffe für heidnischen Aber- u. Irrglauben oder Häresie; das griech. πλανάομαι benutzen sie ebenfalls regelmäßig für ethischen I. – Das klass. Griechisch bezeichnet Fehler sowohl geistiger wie moralischer Natur häufiger mit anderen Begriffen als mit πλανάομαι. Platon spricht bei der Behandlung des Themas, wie wir uns unwahre Dinge vorstellen, von ψευδὴς δόξα u. δοξάζειν ψευδῆ (Theaet. 187C/200D; zu den Dingen, die falsch oder irrig sein können, vgl. Aristot. metaph. 5, 29, 1024b 18/5a 1). Das Verb ψεύδεσθαι (‚getäuscht werden' oder ‚sich täuschen') wird ebenfalls für falsche Urteile u. Meinungen gebraucht u. für die Äußerung von Unwahrem (auch wenn es sich nicht um eine bewußte Lüge handelt), der I. also auf ein äußeres oder inneres Agens zurückgeführt (zB. ebd. 9, 10, 1051b 5. 15; an. 3, 427b 20f; zum äquivalenten lat. Verb fallor u. seiner Verwendung s. o. Sp. 859). Andere für geistigen I. häufig benutzte Bezeichnungen sind λανθάνω (‚etwas entgeht der Aufmerksamkeit'; Aristot. an. 1, 1, 402b 5), παραλογισμός (‚falsche Schlußfolgerung'; anal. post. 1, 12, 77b 20. 28), σφάλλομαι (‚sich täuschen, sich irren'; Sophocl. Electr. 1481), ἀγνοέω (‚im Verstehen versagen'; Plat. Phaedr. 277D10), ἀπατάομαι u. ἀπάτη (‚sich täuschen'; Aristot. metaph. 9, 10, 1051b 31. 1052a 2). – Die Begriffe für praktischen u. fachlichen I. umfassen: πταίω (‚versagen'; Thuc. 2, 43, 5), ἀστοχέω (‚verfehlen, Erfolg zu erzielen; das Ziel verfehlen'; Polyb. 5, 107, 2), πλημμέλεια, πλημμελέω u. πλημμελής (‚Fehler'; Plat. apol. 22D; Aristot. eth. Nic. 1, 9, 1099b 24f). Als Bezeichnungen für ethischen I. u. Verfehlung kommen zu den o. Sp. 864 in Zusammenhang mit ἁμαρτάνω behandelten noch folgende Wörter hinzu: παρανομέω (‚gegen etwas verstoßen'; Thuc. 2, 37, 3; 3, 65, 2), ἀδικέω (‚falsch handeln'; ebd.), παραβαίνω (‚übertreten'; Aeschyl. Ag. 789) u. μοχθηρία (‚sittliche Schlechtigkeit'; Plat. leg. 5, 734D5). Jedoch ist es meist nicht hilfreich, einzelne Wörter zu untersuchen, da I. u. falsches Urteil oft nicht mit einem speziellen Terminus technicus für Fehler benannt, sondern einfach der begangene I. u. der Grund der Verirrung beschrieben werden.

II. Irrige Meinungen. a. Erkenntnis u. Meinung. 1. Vorsokratiker. Xenophanes v. Kolophon (6. Jh. vC.) erhebt deutliche Zweifel an Möglichkeit u. Umfang menschlicher Erkenntnis: καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται / εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων (VS 21 B 34, 1f; E. Heitsch, Xenophanes [1983] 76f). Obwohl er das Wissen von den Göttern (ἀμφὶ θεῶν) erwähnt, ist die Theologie nicht sein einziges Thema. Er scheint das gesamte Denken einzubeziehen (ἅσσα λέγω περὶ πάντων), vielleicht einschließlich der Naturwissenschaft; Xenophanes gilt oft als der erste, der eine grundsätzlich skeptische Position vertritt. Anstelle von Erkenntnis trägt er eine Art ‚Glauben' oder ‚Vermutung' (δόκος) vor, auf die er anscheinend die Gültigkeit seiner eigenen Thesen über Natur u. Götter gründen will (B 34, 3f). Die Thesen können wahr oder falsch sein; wenn sie aber wahr sind, kann man nicht wissen, daß sie es sind (ebd.); dies ist der Unterschied zwischen Vermutung u. Wissen (Heitsch, Xenophanes aO. 173/84). – Auch Demokrit befaßt sich mit Fragen der Erkenntnis, insofern die Grundlage der Wirklichkeit in Atomen u. Leere unerreichbar für die sinnliche Wahrnehmung ist. Die Sinne würden ‚konventioneller' Eigenschaften gewahr (süß, bitter, farbig usw.: VS 68 B 9. 125), aber die Wahrnehmung solcher Eigenschaften werde von der Verfassung des Körpers bestimmt u. gewährleiste keinen Zugang zur Wahrheit, die verborgen u. ‚in den Tiefen' sei (ebd. B 9. 117). Das Wahrnehmungsvermögen ist in gewissem Sinne von der Wahrheit abgeschnitten (ebd. B 6). Hingegen sagt Demokrit weder, daß die Sinneswahrnehmung streng genommen irrig sei, noch, daß wir getäuscht würden oder völlig außerstande seien, zur Wahrheit zu gelangen. Nach ihm gibt es zwei Arten von Wissen, eine dunklere oder undeutlichere (offenbar die Sinneswahrnehmung) u. die wirkliche, die auf rationaler Schlußfolgerung beruht (B 11). Beide werden als glaubwürdig betrachtet; aber letztere muß dort einsetzen u. die Erkenntnis erweitern, wo die Sinneswahrnehmung ihre Grenzen erreicht. Nach Demokrit scheint es auch unmöglich zu sein, die Sinne überhaupt für I. verantwortlich zu machen, da es ja das Denken ist, das aufgrund der von den Sinnen gelieferten Daten einen I. erkennt (B 125). – Nach Ansicht mancher hat der Sophist Gorgias (5. Jh. vC.) behauptet, daß Wissen generell unmöglich ist. In seinem Werk ‚Über das Nicht-Seiende'

vertritt er folgende Thesen: 1) Es gibt nichts; 2) wenn es etwas gäbe, könnten wir es nicht wissen; 3) wir könnten es in keinem Fall einander mitteilen (Sext. Emp. adv. math. 7, 65/87 = VS 82 B 3). Diese Ansichten vertritt jedoch nicht Gorgias selbst (denn das hieße, daß er sie sowohl für falsch als auch für absurd hielte); sein Hauptinteresse gilt vielmehr der Rhetorik u. der Möglichkeit, in jedem Fall in jeder Richtung überzeugend zu argumentieren. Wenn ihm wirklich eine Meinung zugeschrieben werden kann, dann die, daß Rhetorik u. Überredungskunst unwiderstehlich sind. Das ist die Sicht im ‚Lob der Helena', in dem Gorgias behauptet, Helena könne nicht verantwortlich gemacht werden, wenn ihre Tat durch Überredung bewirkt wurde (B 11; s. o. Sp. 865); dies stimmt mit der in Platons gleichnamigem Dialog dem Gorgias zugeschriebenen Position überein. ‚Über das Nicht-Seiende' u. ‚Lob der Helena' sind am besten als Demonstrationsstücke zu verstehen, die zeigen wollen, daß die Rhetorik imstande ist, ein Publikum von jeglicher noch so falschen oder absurden These zu überzeugen.

2. Platon. Überaus wichtig wird die Unterscheidung zwischen Wissen (ἐπιστήμη) u. Meinung (δόξα) für Platon (J. Sprute, Der Begriff der Doxa bei Plato [1962]). Er versucht zu begründen, daß es zuverlässiges Wissen geben kann u. man sich nicht auf bloße Meinung beschränken muß. Teil seiner Lösung wenigstens im ‚Staat' ist, die Unzuverlässigkeit der Meinung, die sie manchmal wahr u. manchmal falsch macht, als in der Natur ihrer Gegenstände (die veränderlich, begrenzt u. relativ sind) liegend zu identifizieren. Meinung kann falsch oder nur zT. richtig sein, weil ihre Gegenstände Dinge ohne reales Sein sind. Andererseits ist Wissen über die wahren u. realen Dinge, nämlich die *Ideen, möglich. So weist Platon Xenophanes' Schlußfolgerung, daß wir nicht wissen können, was wir wirklich zu wissen brauchen, zurück. Was man wirklich zu wissen braucht, ist, was real ist, u. Erkenntnis der Ideen ist, zumindest theoretisch, für einen hinreichend in Dialektik Geschulten möglich.

b. Falsches Urteil. 1. Platon. Falsche Meinung u. Tatbestands-I. werden jetzt zu einem Problem durch die Erkenntnis des Unterschieds zwischen Wissen u. Meinung als einem Unterschied in ihren Gegenständen. Im Theaetet, in dem Sokrates die Vermutung diskutiert, Wissen sei richtige Meinung, versucht u. fehlt er zu erklären, wie man überhaupt Fehler machen könne (Theaet. 187C/200D). Dies ist wichtig, weil, falls Wissen richtige Meinung ist, man in der Lage sein muß, diese von falscher Meinung zu unterscheiden, da nicht jede Meinung als Wissen gilt (wie gegen die ebd. 169D/71C in der Diskussion dem Protagoras zugeschriebene These, alle Meinungen seien richtig, gezeigt worden war). So muß man die Möglichkeit in Betracht ziehen, daß jemand ein falsches Urteil fällen oder einen I. begehen kann. Dies scheint unmöglich zu sein, wenn ‚etwas zu wissen' bedeutet, ‚einen Gegenstand zu kennen', wie es beim Wissen von den Ideen der Fall ist. Dann beginge man einen I. nur, wenn man den Gegenstand falsch identifizieren oder irrtümlich für einen anderen halten kann. Man kann jedoch keinen I. bezüglich eines Gegenstandes begehen, den man nicht kennt, noch einen Gegenstand mit einem anderen, den man nicht kennt, verwechseln. Wenn es jedoch ein Gegenstand ist, den man kennt, scheint es unmöglich, hier einen I. zu begehen. – Diese Frage wird im Theaetet nicht als Problem der Ideen behandelt, sondern als generelle Frage, wie I. unterlaufen können bezüglich Dingen, deren man sich bewußt oder nicht bewußt ist. Sokrates deutet an, daß Gegenstände, die man kennt oder bei denen man sich irrt, Individuen, wahrnehmbare Gegenstände u. abstrakte Dinge wie Zahlen umfassen. Damit verwandt ist die im ‚Staat' weiter ausgeführte Vorstellung, daß Wissen Bezug hat zu dem, was ist, u. Unwissen zu dem, was nicht ist. Wenn man also über etwas spricht, das existiert, muß man notwendig wahr sprechen. Etwas zu sagen oder zu denken, was falsch ist, bedeutet, über etwas zu sprechen, das nicht ist. I. über etwas, das real existiert, muß daher unmöglich sein. Soph. 236E/41E beschäftigt sich Sokrates systematisch mit der Möglichkeit, über etwas, das nicht ist, zu sprechen; im Laufe dieser Diskussion entwickelt er ein Modell der Möglichkeit von I. u. falschem Urteil in dem Sinne, daß man von etwas spricht, das existiert, aber etwas darüber sagt, das nicht wahr ist. Für dieses Modell muß Platon eine Syntax für Aussagen erbringen, die das Sprechen von etwas, das ist, ermöglicht, so daß das, was man darüber sagt, wahr sein kann oder nicht. Dies stellt den I. eher als falsche Aussage (von ‚Tatsa-

chen') dar denn als falsche Erkenntnis (von Gegenständen; s. auch die Behandlung der Unwahrheit im Euthydem; W. Detel, Platons Beschreibung des falschen Satzes [1972]).

2. Aristoteles. Platons Untersuchung im Sophistes entspricht teilweise Aristoteles' Beobachtung, daß Wahres u. Falsches nur in der Verbindung mit Dingen vorkommen, besonders in Gedanken, die bestimmte Dinge (zB. Attribute) mit anderen Dingen verknüpfen (metaph. 6, 4, 1027b 16/34; 9, 10, 1051b 1/17). Aristoteles neigt allerdings dazu, Wahrheit u. Falschheit nicht nur auf Theorien u. das Nachdenken darüber zu beschränken, sondern Wahrheit für etwas Seiendes zu halten, das auf Grund der oben genannten Verbindung einen Gegenstand hat oder nicht hat (ebd. 1051b 1/5; vgl. 5, 29, 1024b 18/21). Ein falsches ‚Ding' ist demnach eines, das nicht auf beschriebene Art u. Weise zusammengesetzt ist oder sein kann, u. ein falscher Traum oder eine Illusion ist etwas, das nicht so ist, wie der Schein (φαντασία) es suggeriert (metaph. 5, 29, 1024b 22/7). – Aristoteles behandelt Sinnestäuschung u. Wahrnehmungsfehler in De anima, besonders im Vergleich von Vorstellung (φαντασία) u. Wahrnehmung (αἴσθησις). Bei Sinnesobjekten im engeren Sinn (ἴδια), den eigentlichen Gegenständen der Wahrnehmung, sei I. unmöglich. I. tritt jedoch auf bei akzidentiellen Sinnesobjekten (τὰ συμβεβηκότα; zB. bei der Wahrnehmung, welches Objekt es ist, das weiß ist) u. am häufigsten angesichts allgemeiner Größen (τὰ κοινά) wie Form u. Bewegung (an. 3, 3, 428b 18/25). Die φαντασία gilt in den meisten Fällen als falsch (ebd. 428a 12. 18). Die Erörterung der Beziehung zwischen φαντασία u. Meinung (δόξα), die beide gleichermaßen richtig u. falsch sein können (428a 18/b 2), ergibt, daß φαντασία verantwortlich für alle Vorstellungen ist, die nicht wie Wahrnehmung durch ein äußeres Objekt hervorgerufen werden, sondern (teilweise willkürlich) durch eine innere Fähigkeit (zB. Einbildungen, Träume u. Bilder). Der Begriff ‚Falschsein' oder I. tritt anscheinend auf, wenn ein Sachverhalt vorliegt, der sich mit einem vorgestellten Bild nicht oder nicht genau deckt. Ihm fehlt eindeutig die Zustimmung zu einer Vorstellung, die einem wirklichen Sachverhalt entspricht, da eine der Eigenschaften, die φαντασία von δόξα unterscheidet, die Tatsache ist, daß wir an sie nicht glauben müssen (ebd. 428a 20/5).

c. Skepsis. Ein Interesse, I. u. falsches Urteil zu vermeiden, ist allen philosophischen Schulen gemeinsam, wurde aber in hellenistischer Zeit ein besonderes Anliegen der Neueren Akademie u. des Pyrrhonischen Skeptizismus. Die Neuere Akademie, unter Arkesilaos (273/242 vC.) u. *Karneades (Mitte des 2. Jh. vC.), beanspruchte, Platons authentische Position zu vertreten, die den ‚Dogmatismus' vermied, eine bestimmte Theorie für wahr zu erklären (s. u. Sp. 874). Der Pyrrhonische Skeptizismus, im 1. Jh. nC. von Aenesidemus begründet als Erneuerung der Lehre Pyrrhos (ca. 365/270 vC.) u. im Gegensatz zu dem zunehmenden Dogmatismus der Neuen Akademie seit Philon v. Larissa (ca. 158/85 vC.), fügt der in erster Linie epistemologischen Beschäftigung mit I. in der Neueren Akademie ein ethisches Element hinzu. – Als sicherste Zeugnisse für diese Schulen gelten Ciceros Academica für die Neuere Akademie u. die beiden erhaltenen Werke des Sextus Empiricus (2. Jh. nC.), Pyrrhoneae hypotyposes u. Adv. mathematicos, für den Pyrrhonischen Skeptizismus. Die Zehn Tropen des Aenesidemus (Sext. Emp. pyrrh. hypot. 1, 36/163), eine Sammlung von Argumenten, die zur Enthaltung von Urteilen führen, zeigen an vertrauten Beispielen, daß Sinneswahrnehmung zum I. neigt bzw. nach den Bedingungen, unter denen ein Objekt wahrgenommen wird, schwankt. Die Zehn Tropen zeigen 1) den Unterschied zwischen verschiedenen Lebewesen, 2) die Unterschiede unter den Angehörigen der Spezies Mensch, 3) die Unterschiede zwischen den verschiedenen Sinnen, 4) die Wirkung verschiedener Zustände von Körper oder Geist des Wahrnehmenden, 5) die Unterschiede, die durch die Lage oder andere Zustände des wahrgenommenen Objekts verursacht werden. Die übrigen Tropen führen weitere Aspekte des relativen Charakters aller Wahrnehmung an, um die Schlußfolgerung zu begründen, daß man auf keine Weise zu einem sicheren Urteil über irgendeine Wahrnehmung (φαντασία) gelangen kann. Enthaltung von Urteilen (ἐποχή) ist daher für den Skeptiker die einzige mögliche Antwort, weil Seelenruhe (ἀταραξία) nicht erreichbar ist, solange man sich mit der Wahrheitssuche in Fällen beschäftigt, in denen ein Urteil unmöglich ist, oder sich an Güter (zB. an Reichtum) von unsicherem Wert bindet (Hossenfelder 147/82).

III. Philosophische Irrtümer über das Wesen der Götter. Kritik an I. oder vermeintlichen I. der konventionellen religiösen Anschauungen beginnt ebenfalls mit Xenophanes. Sie ist verbunden mit seiner ‚Skepsis' u. der daraus resultierenden Erkenntnis, daß allgemein als Wissen anerkannte Meinungen anfechtbar sein können. Er rügt den Anthropomorphismus der griech. Religion, teilweise auch die Unsittlichkeit der Göttersagen (VS 21 B 10/6). Er dagegen vertritt eine Art nicht-anthropomorphen Monotheismus (ebd. B 23; Heitsch, Xenophanes aO. [o. Sp. 868] 124. 143/52). – Auch *Heraklit (ca. 560/480) übte Kritik (VS 22 B 5. 14f. 93) an philosophischen I. über das Wesen der Götter u. den Sinn einiger religiöser Bräuche. – Plat. resp. 2, 376E/3, 392A will Sokrates durch Zensur der Götter- u. Heldenmythen u. Ausschluß allen Unsittlichkeit, Betrug oder Zügellosigkeit fördernden Materials eine moralisch gesunde Erziehung sicherstellen. Obwohl sein Motiv ist, gute Vorbilder für die Jugend zu liefern, wird klar, daß er glaubt, die Dichter gäben ein irriges Bild von den Göttern. Er lehnt nicht nur ab, daß die Dichter die Götter als gut darstellen, selbst wenn sie es nicht seien, sondern er hält ihr Bild der Götter für falsch u. irrig. Eine korrekte Darstellung wird demnach auch die moralisch förderliche sein. Eine Reform der Mythen würde sowohl die theologischen I. beheben als auch den moralischen Wert der Sagen erhöhen. – Unter den hellenist. Schulen kämpft wahrscheinlich die epikureische am intensivsten gegen I. über die Götter (Long / Sedley 1, 139/49; Lemke). Nach ihr leben die Menschen unnötig in Angst wegen einer irrigen Auffassung vom Wesen der Götter u. wegen der falschen Annahme, diese seien an der Welt interessiert (weshalb Cicero den Epikureismus gern an den *Atheismus heranrückt). Die Götter sind gedankliche Konstrukte oder Konzepte; als solche spielen sie in der Tat eine gewisse Rolle in unserem Leben. Der I. liegt darin, daß man sie überschätzt, indem man ihren Kult für unerläßlich hält u. sie zur Erklärung der Welt heranzieht. Gewiß können sie in der Gestalt gedanklicher Bilder Erklärungsmodelle bieten, die soweit wahr sind, als nach *Epikur alle Sinneswahrnehmungen wahr sind, vorausgesetzt, sie bestehen aus Abbildern von wirklich existierenden Gegenständen (Epicur. sent. 23f; Long / Sedley 83/6). Offenbar steht hinter Epikurs Vorstellung, die Götter blieben von allem unberührt, der Beweis aus der Vollkommenheit: ‚Was glücklich u. unvergänglich ist, hat weder Sorge noch bereitet es sie u. wird daher weder von Zorn noch von Wohlwollen berührt; denn alle diese Dinge sind Zeichen von Schwäche' (sent. 1).

IV. Interpretationsirrtümer. Ernsthafte Streitfragen über die richtige oder authentische Textinterpretation treten erst da auf, wo ein Text Autorität erhält. Dies geschieht bei der im 1. Jh. vC. einsetzenden Kommentierung der klass. Philosophen u. in den hellenist. Philosophenschulen, in denen die Autorität des Gründers oder der Hauptrepräsentanten entscheidend ist in einer Weise, die der Situation der Akademie zu Platons oder Aristoteles' Zeiten wenig ähnelt. Es herrschen ein Sinn für Schulloyalität u. ein Bedürfnis, nicht durch Innovation, sondern durch Interpretation der Ansichten des Gründers hervorzutreten. Für die Stoiker ist dies Zenon; doch da sein Werk viele Fragen offenläßt, bot es beträchtlichen Raum für Deutungen. Die Neuere Akademie vertrat den Skeptizismus als authentische Interpretationsmaxime der Dialoge Platons (vgl. Plut. adv. Colot. 1121e/2a); dennoch wurde ihr Anspruch, eine richtige Deutung Platons oder Sokrates' zu bieten, bestritten. Diog. L. 4, 28 nennt Arkesilaos ‚den ersten, der den überlieferten platonischen Diskurs (λόγος) änderte', in der Meinung, die Neuere Akademie habe keine richtige Interpretation Platons vertreten. Arkesilaos selbst hatte behauptet, die Tradition des Platonismus sei Platon nicht treu, während seine eigene Neuere Akademie versuche, eine korrekte Fassung wiederherzustellen, soweit es ohne Rückfall in Dogmatismus u. in Einklang mit dem Anliegen, stets beide Seiten zu erörtern, möglich sei (Cic. acad. 1, 45f). – Ähnlich berief sich der Epikureismus auf Epikur als Autorität, obwohl es in Fragen der Lehre u. einer Entwicklung zuverlässiger Methoden der richtigen Interpretation kaum Schwierigkeiten gab. – Der Neuplatonismus übernahm sowohl Platon als auch Aristoteles als Autoritäten, u. die neuplatonischen Kommentare zu Aristoteles lassen erkennen, wie die Interpretation bestimmt wird von neuplatonischen Lehren u. Deutungsmethoden zugunsten des gewünschten Sinnes. Es gibt daher nichts Neues in der Verwendung eines Textes als autoritativ u. bei der Entwicklung

eigener Regeln für die richtige Interpretation eines geschriebenen Textes. – Philon (um 30 vC./45 nC.) hatte einen ähnlichen Zugang zur hebr. Bibel gewählt; seine Methode der allegorischen Interpretation hat weithin auch das spätere christl. Denken beeinflußt (*Allegorese; *Hermeneutik; s. u. Sp. 905).

V. Logische Irrtümer. a. Parmenides. Der erste Denker, der Interesse an korrekter logischer Schlußfolgerung zeigt, ist Parmenides. Der erste Teil seines Lehrgedichts Περὶ φύσεως betrachtet richtige Forschung (ὁδὸς διζήσιος; VS 28 B 7, 2; E. Heitsch, Parmenides [1974] 158/60) als eine Art Reise (Weg der Wahrheit) u. beklagt, daß andere Menschen ‚doppelköpfig wandern' (B 6, 5; Heitsch, Parmenides aO. 148/52) auf einem Pfad, der sie im Kreis herum führt (Weg der Unwahrheit); damit scheint er den Begriff des logischen I. bezüglich der Grundprinzipien des Weltverständnisses dieser Menschen zu bezeichnen. Parmenides' eigene, ihm von einer Göttin offenbarte Botschaft ist, ‚mit Verstand zu entscheiden' (κρῖναι λόγῳ; B 7, 5), u. wird ausführlich dargelegt in einer Weise, die offensichtlich den Nachweis beabsichtigt, daß die Schlußfolgerungen zwangsläufig in strenger Logik aus der unbestreitbaren Prämisse folgen, daß ‚Seiendes ist u. Nichtseiendes nicht ist' (B 6, 1f). Daß weder Parmenides' Logik noch die seines Anhängers, des Monisten Melissus, völlig stringent ist, war bereits in der Antike ein Gemeinplatz. Aristoteles kritisiert Parmenides u. vor allem Melissus wegen der Schlußfehler in ihrer Logik u. wegen mangelnder Beachtung der Polysemie von ‚Sein' (phys. 1, 184b 25/7a 11; vgl. soph. el. 167b 12/20); dieser Punkt wird von den Aristoteles-Kommentatoren weiter diskutiert (zB. Joh. Philop. in Aristot. phys. 1 [Comm. in Aristot. Gr. 16, 50/65]). – Im zweiten Teil seines Lehrgedichts ‚Weg des Scheinbaren' zählt Parmenides die Scheinmeinungen der Menschen auf, in denen, so die Göttin, es ‚keine wahre Gewißheit' gebe (VS 28 B 1, 30). Die Interpretation dieser Verse ist problematisch (Guthrie 2, 50/7. 71/7), doch scheint es sicher, daß sie in gewisser Weise das Wesen des I. im menschlichen Denken vor Parmenides' Erkenntnis von der Notwendigkeit des Seins schlechthin zu erfassen versucht. Was genau ist dieser I.? Die Menschen halten ‚Sein' u. ‚Nicht-Sein' für dasselbe u. nicht für dasselbe (B 6, 6); sie teilen der Wirklichkeit ‚Namen' zu (wie ‚Werden' u. ‚Vergehen', ‚Sein' u. ‚Nichtsein', ‚Orts-' u. ‚Farbwechsel') in der Annahme, sie seien wahr (B 8, 38/41), u. ‚beschließen, zwei Formen zu benennen' (B 8, 53). Die eine von beiden wird der grundlegende I. der Menschen genannt (ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν), ein Fehler, der anscheinend in der Pluralität ihrer Prinzipien liegt (B 8, 54). Die übrigen Verse vom ‚Weg des Scheinbaren' entwickeln ein solches auf prinzipieller u. gegensätzlicher Zweiheit basierendes System, das anscheinend ein besonders umfassendes Modell einer Kosmologie veranschaulichen will, das den Erscheinungen Rechnung tragen soll, die, so irreführend sie sein mögen, Wissenschaft zu erklären hoffen. Parmenides scheint seine Kosmologie für einen bedeutenden Beitrag auf diesem dem I. besonders ausgesetzten Gebiet gehalten zu haben (B 8, 60/2; s. auch I. Radt, Der Mythos-Diskurs u. sein Verlust [Wien 1991] 127/206; J. Dalfen, ‚Dasselbe ist Denken u. Sein': Liebe zum Wort, Festschr. L. Bernhard [Salzburg 1993] 13/32).

b. Platon. Obwohl Platon Interesse an logischen I. zeigt u. sie bei bekannten Sophisten nachweist (vgl. vor allem Euthyd.), unternimmt er keine systematische Analyse des I. Allerdings legt er in den Dialogen Sokrates zuweilen offensichtliche Trugschlüsse in den Mund, wobei unklar ist, ob Platon sich dieser logischen I. bewußt ist u. sie als dialektische Herausforderungen an den Leser einflicht, oder ob er weniger sorgfältig im Umgang mit logischen Schlußfolgerungen war, als man erwartet (Robinson, Consciousness; Sprague).

c. Aristoteles. Aristoteles bietet in den Sophistici elenchi, einer kurzen, oft als eine Art Appendix zu den die Technik des Debattierens behandelnden Topica betrachteten Abhandlung, ein systematisches Verzeichnis verschiedener logischer I., die sophistische oder eristische Beweisführung kennzeichnen. Die ‚Sophistischen Widerlegungen' unterscheiden 13 Arten von Scheinbeweisen, d. h. von solchen Beweisen, die den Eindruck erwecken, sie würden etwas widerlegen. Die ersten sechs sind linguistischer (in dictione), die übrigen sieben nicht-sprachlicher (extra dictionem) Art. Die linguistischen umfassen verschiedene Arten von Äquivokationen oder Wortspielen (soph. el. 4), Homonyme, Amphibolie, compositio, divisio, Prosodie u. Fehldeutung des Redeteils (σχῆμα τῆς λέξεως). Nicht-linguistische Trugschlüsse um-

fassen I. bezüglich der Akzidentien (etwas, das relativ zu einem Substrat wahr ist, wird auf eine andere Aussage bezogen), des secundum quid (etwas, das in einer modifizierten Bedeutung gesagt wird, wird in seiner Grundbedeutung angewandt), der ignoratio elenchi, der petitio principii, des Umkehrschlusses (aus ‚Wenn A, dann B‘ folgern: ‚Wenn B, dann A‘), non-causa pro causa u. plurium interrogationum. Dieses Werk ist Aristoteles' einflußreichste Behandlung der Schlußfehler; eine leicht abgewandelte Liste irriger Beweise erörtert er rhet. 2, 24, 1400b 34/2a 28; ferner werden einige Arten unkorrekter Schlußfolgerungen in der Abhandlung über Syllogismen besprochen (anal. prior 2, 16, 64b 28/21, 67b 26; G. Patzig, Die aristotelische Syllogistik [1959]).

d. Nacharistotelisch. In nacharistotelischer Zeit entwickeln die Stoiker ein verfeinertes System der Logik (grundlegende Texte: Long / Sedley 1, 183/90) u. behandeln auch den Begriff des Trugschlusses u. des logischen I., einschließlich Beweisführungen, die scheinbar plausibel, aber ungültig sind (sophismata); diese werden klassifiziert u. auf die Art des zugrundeliegenden I. hin untersucht (zB. Sext. Emp. pyrrh. hypot. 2, 229/35). – Die Logik des Aristoteles wurde durch Porphyrius u. Boethius in den lat. Westen übermittelt. Porphyrius' Isagoge (introd. in Aristot. cat.; *Eisagoge) war am bekanntesten, wurde am ausführlichsten kommentiert, von Marius Victorinus ins Lateinische übersetzt u. drang später durch Übersetzungen u. Kommentare des Boethius in noch weitere Kreise ein; die übrigen Teile von Aristoteles' Organon wurden genauso verbreitet u. von neuplatonischen Aristoteles-Kommentatoren ausgiebig benutzt. Vielleicht hat Porphyrius selbst einen Kommentar zu den Soph. elenchi geschrieben; seine Arbeiten liegen offensichtlich späteren Werken zur aristotelischen Logik zugrunde. Er scheint besonders eine Beschreibung des Doppelsinns entwickelt zu haben, die diesen als Eigenart von Sätzen mit mehr als einer (nicht doppeldeutigen) gedanklichen Aussage identifiziert (vgl. Dexipp. in Aristot. cat. 1, 3 [Comm. in Aristot. Gr. 4, 2, 10, 3/10]; Ebbesen, Commentators; ders., Porphyry's legacy to logic: R. Sorabji [Hrsg.], Aristotle transformed [London 1990] 141/71).

VI. Praktische Irrtümer. a. Unabsichtliche Fehler. Praktische I., die aus Unkenntnis, Unzulänglichkeit oder Fehlinformation bezüglich fachbezogener Aufgaben oder politischer bzw. militärischer Maßnahmen u. ä. erwachsen, aber ohne ethische Bedeutung sind, bieten gewöhnlich keinen Anlaß zu ausgedehnter Diskussion um ihrer selbst willen, obwohl das Problem des I. in wissenschaftlichen Untersuchungen u. der Fehler der Sinneswahrnehmung in hellenistischer Wissenschaft u. Philosophie ein gelegentlich berührtes Thema bilden (s. Lloyd). Wenn andererseits der I. auf moralische Vergehen hinausläuft, ruft er größere Aufmerksamkeit hervor, u. zwar 1) in der Literatur, besonders der griech. Tragödie, u. 2) in forensischer u. politischer Rhetorik.

1. Der tragische Held. Nach Aristoteles ist die griech. Tragödie auf einer um einen tragischen Charakter zentrierten Handlung aufgebaut, der weder Laster noch Tugend in ungewöhnlichem Maße repräsentiert, sondern dessen Geschick als Folge eines Fehlers von Glück in Unglück umschlägt (poet. 13, 1452b 34/3a 39). In dieser bekannten Theorie treten zwei Hauptschwierigkeiten auf: 1) Wie rechtschaffen soll der Held sein? 2) Wie weit kann er / sie als für den I. verantwortlich gelten? – Die erste ergibt sich daraus, daß Aristoteles einige überraschende Feststellungen trifft, welche Situationen in einer guten Tragödie zu vermeiden seien. Weder solle der Held eine sehr schlechte Person sein, deren Geschick vom Guten zum Schlechten umschlägt oder umgekehrt, noch eine bewundernswerte Person, die vom Glück ins Unglück stürzt (ebd.); denn wenn die Handlung im Publikum Mitleid u. Furcht erwecken soll, hängt dies vom unverdienten Leid u. dem glaubhaften Charakter des Helden ab, mit dem der Zuschauer sich identifizieren kann. Es ist klar, weshalb sich das Unglück eines bösen oder primitiven Charakters für Aristoteles' Postulat nicht eignet, doch erscheint der Ausschluß von ‚bewundernswerten Charakteren‘ (τοὺς ἐπιεικεῖς ἄνδρας) als Handlungsträgern unerwartet. Dies legt nahe, daß in der typischen tragischen Handlung die Hauptperson nicht völlig ohne Schuld am Ablauf der Ereignisse sein soll. Er oder sie ragt nicht als ungewöhnlich tugendhaft heraus; der Sturz ist hinlänglich vorhersehbar, um angemessene Furcht vor den unvermeidbaren Folgen seines / ihres Verhaltens zu erwecken. Aristoteles will offenbar sagen, daß gänzlich unverschuldetes Leiden nicht die

nötige Spannung zwischen Erklärungsversuchen u. Emotionen erzeugt (ebd. 1452b 32f). – Die zweite Schwierigkeit ist mit der ersten eng verbunden u. betrifft die Verantwortlichkeit für den Sturz. Nach Aristoteles sollte der Held nicht durch Tugend u. Vortrefflichkeit hervorstechen u. der Sturz nicht die Folge von Laster oder Schlechtigkeit sein, sondern von ἁμαρτία, ‚Versagen' (ebd. 1453a 7/11). Unklar bleibt, ob dieses Versagen, obwohl keine verwerfliche Eigenschaft, nicht dennoch eine dem Helden zuzuschreibende Schwäche ist (wenn auch keine, die ihn weniger vortrefflich erscheinen läßt; Lucas zSt.) oder ob es ein durch die Umstände u. ungeachtet des ihm eigenen untadeligen Charakters zustandegekommener I. im Urteil ist. Nach dieser Deutung wäre es das Wesen der Tragödie, unverschuldetes Leiden als Ergebnis eines unbeabsichtigten I. darzustellen; nach der ersteren wäre es unangemessen schweres Leiden als Folge eines verständlichen Versagens. Beide Interpretationen sind vereinbar sowohl mit Aristoteles' Forderung, daß das Leiden gewissermaßen ‚unverdient' sein solle, als auch mit den von Aristoteles zur Veranschaulichung herangezogenen Tragödienhandlungen. – Die Forschung ist zT. uneins in der Frage, ob sich ἁμαρτία als Gegensatz zu ἁμάρτημα in erster Linie auf die Bereitschaft zur Verfehlung bezieht oder auch für die Verfehlung selbst stehen kann (s. Bremer). Klar scheint, daß Versagen auf seiten des tragischen Helden eine Handlung von ethischer Bedeutung impliziert; obwohl das Leiden, wenn der I. wie im Fall des Ödipus als nicht beabsichtigt gilt, unverschuldet sein kann, bedeutet Versagen daher auch Schuld, insofern der Protagonist eine Befleckung oder Zorn der Götter verursacht. In dieser Kombination ist der Held beides: Opfer der Umstände u. schuld an entsetzlichen Ereignissen, die den Stoff der Tragödie abgeben. Es wäre somit falsch, dem Begriff ἁμαρτία oder ‚tragischer I.' jeglichen Aspekt von Schuld u. Befleckung abzusprechen (s. o. Sp. 864f).

2. Forensische u. politische Rhetorik. Wer ein bestimmtes Geschehen in politischer Versammlung oder vor Gericht verteidigen wollte, behauptete gern, der Fehler sei unbeabsichtigt unterlaufen bzw. nicht aus bewußter Böswilligkeit, sondern aufgrund eines verständlichen I. Es ist wichtig, den rhetorischen Charakter dieser Argumentation zu beachten; sie muß einen Streitfall überzeugend in Richtung Freispruch oder Straferlaß vorantreiben. Wenn ein Redner sagt, ein nicht vorsätzliches Verbrechen zu verzeihen sei das angemessene Urteil, besagt dies nicht, daß dies das im allgemeinen gefällte oder als ethisch korrekt geltende Urteil war. So werden besonders in den Reden des Thukydides politische oder militärische Maßnahmen, die infolge schlechter Beratung durchgeführt wurden, mit den hinter ihnen stehenden Motiven u. Absichten entschuldigt (1, 69, 6). Offensichtlich ist der Grund der öffentlichen Verteidigung solcher Maßnahmen genau der, daß die öffentliche Meinung zu ihrer Verurteilung tendiert. Ein ähnlicher Hintergrund liegt Demosth. or. 18, 207f vor, wo die zu entschuldigende Politik weder als Vergehen noch als Fehler hingestellt wird, weil die Politik gut war u. sie mit keiner der beiden Bezeichnungen verurteilt, sondern, obschon nicht erfolgreich, gelobt werden sollte (s. o. Sp. 865). In all diesen Fällen überzeugt der Redner das Publikum, die Tat unter anderer, weniger abwertender Perspektive zu betrachten. Für diesen Zweck ist ein ‚Fehler' weniger verächtlich als Verdorbenheit oder Vergehen, verdient aber immer noch Mißbilligung (vgl. auch Lys. or. 31, 11). – Verteidigung oder Entschuldigung politischer oder praktischer Maßnahmen verschiedenster Art ist häufigster Anlaß für den Gemeinplatz, Irren sei menschlich. Die frühesten Beispiele (o. Sp. 866) entstammen strenggenommen nicht politischer oder forensischer Rhetorik; doch ist der Kontext eng damit verbunden. Das Sprichwort wird Cic. Phil. 12, 5 genau im Zusammenhang mit dem unvorteilhaften Verlauf einer politischen Maßnahme angewandt u. kann mit dem ähnlichen Gebrauch bei Augustinus verglichen werden, wiederum in rhetorischem Kontext, diesmal gegen die I. des *Donatismus (Aug. serm. 164, 14; zitiert o. Sp. 860; *Häresie). Die Anwendung dieses Sprichworts zur Entschuldigung ethischen Versagens u. politischen I. unterscheidet sich von der in gewisser Hinsicht ähnlichen Beobachtung, daß man sich irren kann, einem I. hinsichtlich eines Tatbestands unterliegt. Diese simple Entschuldigung der Begrenztheit menschlichen Wissens scheint Cic. Att. 13, 21a, 2 gemeint zu sein. Sie liefert ebenfalls ein Argument zur Verteidigung unabsichtlicher Fehler, bezieht sich jedoch weniger auf ethisches Versagen als auf Tatbestands-I.

b. Absichtliche Vergehen. 1. Sokrates. Bewußt unrechtes Handeln gegenüber einer anderen Person heißt im allgemeinen ἀδικεῖν. Die Frage, warum sich jemand für eine ungerechte oder unsittliche Tat entscheidet, hängt eng mit der der Willensschwäche zusammen, aufgrund derer man u. U. sogar gegen die eigenen Interessen verstoßen kann. Dies kann aber auch Interessen rein theoretischer Art betreffen. Beides ist stark miteinander verknüpft, u. in beiden Fällen stellt sich die Frage des Sokrates: Warum, wenn überhaupt, entscheidet sich jemand bewußt für die weniger gute Tat? Symptomatisch für diese enge Verknüpfung ist das sokratische *Paradoxon ‚Niemand handelt freiwillig falsch' (o. Sp. 857. 866), in dem die Verben für ‚falsch handeln' (ἀδικεῖν, ‚Unrecht tun' u. ἁμαρτάνειν, ‚Schlechtes tun') anscheinend austauschbar sind. Ersteres paßt offensichtlich besser zu Zusammenhängen, in denen ‚jemandem schaden' die beabsichtigte Aussage ist, während letzteres ebenso gut ‚seinen eigenen Angelegenheiten schaden' bedeuten kann; Sokrates trennt nicht strikt zwischen beiden Aspekten. – Dieses Paradoxon wird durch Sokrates' These, Tugend sei Wissen, ergänzt. In anderen Worten: Jede falsche Handlung ist ein durch Unwissen verursachter I.; alle Fälle von vermeintlich bewußtem Vergehen oder von einer Versuchung Nachgeben werden dadurch an praktische I. angeglichen, die aus Unkenntnis eines entscheidenden Gesichtspunktes unabsichtlich begangen werden; in diesem Fall handelt es sich entweder um Unkenntnis bezüglich des Wesens der Tat oder der Richtigkeit bzw. Falschheit u. der jeweiligen Wünschbarkeit. Etwas richtig zu tun ist somit lediglich eine Frage der Fähigkeit, hinreichend dafür zu sorgen, daß man nicht aus Unwissenheit solchem Tatbestands-I. verfällt. Somit ist Tugend Wissen. Zum Gedanken, daß falsches Handeln dem Täter am meisten schade u. Unrecht zu erleiden besser sei als Unrecht zu tun, vgl. Plat. Gorg.; Men.; Hipp. min.; Protag. 345D/6B.

2. Aristoteles. Sokrates' Behauptung widerspricht der Erfahrung; sie zieht weitere Diskussionen über Willensschwäche (ἀκρασία) nach sich u. findet ihr Gegenstück im Problem des freien *Willens u. der *Gnade. Aristoteles' Behandlung der Willensschwäche eth. Nic. 7, 1145b 21/51a 28 beginnt bei Sokrates u. erörtert dessen Ansicht, daß Erkenntnis niemals besiegt oder ‚wie ein Sklave umhergeschleppt' wird wie Verwirrung, obwohl sie einige Elemente von Wahrheit in sich birgt. Aristoteles verweist auf Umstände, unter denen man den schlechteren Ablauf einer Handlung wählen kann u. von denen einige nahelegen, daß Menschen in dem Moment, in dem sie der Versuchung nachgeben, sich ihres potentiellen Wissens nicht völlig bewußt sind. Daher wird wie bei Sokrates das Der-Versuchung-Erliegen als I. aus Unkenntnis bewertet. Zu untersuchen, welche dieser Erklärungen Aristoteles favorisiert u. wie sie genau zu interpretieren sind, ist Aufgabe weiterer Forschung.

3. Stoa. Auch die Stoiker erörtern die Frage, wie es möglich sei, daß der Mensch irregeht, sogar unter Umständen, in denen ihm das richtige Verständnis bekannt ist (Long / Sedley 65). Die stoische *Ethik betont die Kontrolle der Leidenschaften. Was aber ist genau fehlgegangen, wenn die Affekte die Oberhand über das rationale Urteilsvermögen gewinnen? Chrysipps Ansichten hierzu beschreibt *Galen plac. Hipp. et Plat. 4, 2 (CorpMedGr 5, 4, 1, 2, 240/2 bzw. SVF 3, 462). Danach ist der Mensch von Natur aus rational; somit ist es natürlich, der Vernunft zu folgen; gewinnen aber die Leidenschaften die Oberhand über ihn, ist dies eine Form von ‚Irrationalität'. Chrysipp scheint Irrationalität so zu verstehen, daß sie die rationalen Grenzen der Triebe überschreitet, die an sich gut u. in Übereinstimmung mit der Vernunft sind. So gäbe es normalerweise einen vollkommen vernunftgemäßen Trieb, dem ein rationales Wesen tugendsam folgen könnte; doch im Übermaß kann er die Vernunft bezwingen u. zu I. führen (ebd. 4, 2, 17 [242 bzw. 462]). Daher sind ethische I. nicht identisch mit Tatbestands-I., sondern entstehen aus unmäßigem Streben nach einer vollkommen natürlichen Leidenschaft, weil sogar der Weise die gleichen Dinge anstrebt (oder meidet), wenn ihn die unmäßigen Leidenschaften drängen (oder abhalten). Der Weise jedoch tut dies mit einer gewissen Zurückhaltung, die ihn befähigt, an der Grenze der Vernunft anzuhalten. Das irrationale Übermaß erklärt sich anscheinend aus einer Art Fehlurteil darüber, ob in Wirklichkeit ‚indifferente', d. h. weder gute noch schlechte, Dinge wichtig u. erstrebenswert sind, u. aus einer Art ‚Schwäche' (ebd. 4, 6, 2f [270 bzw. 473]; *Adiaphora).

D. Judentum. I. Altes Testament. a. Sprachgebrauch. Im AT gibt es eine Vielzahl von Begriffen, die die Vorstellung von I., Torheit, Verstocktheit, Mangel an Weisheit oder Wahnsinn bei den Menschen ausdrükken; viele von ihnen werden mit I. oder ‚irren' übersetzt (zB. šegāgā / šāgag, šāgā, tā'ā; LXX: ἀγνοέω, διαμαρτάνω, ἐκκλίνω, ἀφίσταμαι, πλανάομαι), andere mit ‚gegen etwas verstoßen, eine unerlaubte Handlung begehen' (mā'al; LXX: παραβαίνω, ἀφίσταμαι, πλημμελέω, πλημμέλεια, παράπτωμα) oder mit ‚Unwahrheit, Lüge, Falschheit' (mā'al, šæqær; LXX: ἄδικον, ἀδικία, ἀνομία, ψευδῆ, ψεῦδος). Gelegentlich wird I. metaphorisch als eine Art Blindheit beschrieben ('īwwēr; LXX: τυφλός). Andererseits gehört das Bild des ‚Strauchelns' (kāšal; LXX: ἀσθενέω, ἀδυνατέω, πίπτω) eher zu der Vorstellung von Fall oder Unglück, die aus Versagen oder Verwerflichkeit resultieren, als zur Vorstellung eines begangenen I., der zu Unheil führt. Ferner geben ἁμαρτάνω u. die damit verwandten Substantive in der LXX in erster Linie den Begriff ‚Sünde' wieder u. gehen in dieser Bedeutung in den ntl. Sprachgebrauch über (G. Quell / G. Bertram / G. Stählin / W. Grundmann, Art. ἁμαρτάνω: ThWbNT 1 [1933] 267/320, bes. 295/9). – Die im AT für Torheit u. I. benutzten Bezeichnungen werden offensichtlich nicht konsequent unterschieden; es erscheint daher angemessen, sie nicht nach hebräischen u. LXX-Ausdrücken geordnet, sondern ebenfalls thematisch u. im Kontext zu betrachten.

b. Irrtum als Versagen im Bekennen des wahren Gottes. An vielen Stellen des AT wird Weisheit oder Verstand kontrastiert mit Torheit oder I. bezüglich des Glaubens an Gott (*Gotteslästerung). Auf der einen Seite neigt der Tor zu Gottlosigkeit u. Nichtbeachtung der Gebote Gottes, als ob es keinen Gott zu fürchten gäbe (Ps. 14 [13], 1; 53 [52], 1). In diesen Fällen ist der Fehler verknüpft mit unmoralischen u. verderblichen Taten; die Folge des irrigen Glaubens zeigt sich im praktischen Leben des Ungläubigen. Ähnliche Anspielungen auf die Torheit der Blasphemie u. Gottlosigkeit begegnen Ps. 74 (73), 18. 22; 95 (94), 10 (vgl. auch Dtn. 32, 6; Prov. 17; 24, 9; Job 2, 10), während die *Furcht Gottes als unerläßlich für die Weisheit erscheint (Ps. 34 [33], 12; 111 [110]; Job 28, 28). Andererseits kann der Gottesfürchtige in I. der Kultausübung, wie die Verehrung von *Götterbildern oder falschen Göttern oder das Befolgen ‚falscher' Bräuche, abfallen, eine Sünde gegenüber dem geoffenbarten Gott (zB. Jer. 10, 2/5; Götzendienst). – In diese Kategorie von I. scheinen viele Erwähnungen der *Blindheit zu gehören. Jes. 29, 18; 35, 5; 42, 6/12 beispielsweise wird das Motiv, einem Blinden die Augen zu öffnen, verbunden mit der Vorstellung der Umkehr zur wahren Gottesverehrung Israels, der Abkehr von Götzenbildern u. falschen Göttern u. der Bekehrung zum wahren Glauben. Manchmal ist die metaphorische Bedeutung von Blindheit schwer von der wörtlichen zu unterscheiden, doch wo übertragene Bedeutung vorliegt, ist diese fast ausnahmslos verknüpft mit dem Versagen in der Treue zum überlieferten Glauben an den Herrn, den Gott Israels.

c. Praktische Irrtümer u. Ethik. Schuldopfer sind in der Tora nicht nur für vorsätzliche Sünden vorgeschrieben, sondern auch für unabsichtliche Taten u. I. (Lev. 5, 14/9; Num. 15, 22/31). Als Folge eines solchen unwissentlichen I. überlegt *Hiob zB., ob er unwissend fehlging u. Schuld auf sich geladen hat (Job 6, 24; 19, 4); der Psalmist gibt zu bedenken, daß wir uns unserer eigenen I. oder verborgenen Fehler nicht bewußt sind (Ps. 19 [18], 13). Nur wer von solchen Fehlern gereinigt ist, ist ohne Schuld. Daniel zB. wird für frei von jedem Fehler u. I. befunden (Dan. 6, 4). Eine enge Beziehung besteht zwischen ethischem I. u. ‚Torheit', einer Bezeichnung, die verschiedene Begriffe des Hebräischen (einschließlich 'æwîl, kesîl, nāvāl) u. der LXX (ἀσεβής, ἄφρων, μωρός) wiedergibt. Der Tor kann entweder jemand sein, der unkundig oder dumm ist hinsichtlich der Gebote des Herrn, oder jemand, der sie aus Vermessenheit mißachtet oder sich auf unmoralische Taten einläßt, damit dann aber keinen I. begeht (zB. Ps. 92 [91], 7; Jes. 35, 8; 2 Sam. 13, 13). – Zur Differenzierung praktischer I. in Qumran zwischen a) versehentlicher Übertretung aus Unkenntnis des Gesetzes u. b) beabsichtigtem Verstoß aus Verstocktheit, die ein unterschiedliches Strafmaß nach sich ziehen (im ersten Fall zwei Jahre Absonderung von der Gemeinde mit Studium u. abschließender Prüfung durch die Vollmitglieder oder [bei Vergehen gegen die Reinheitsvorschriften] ein Sühnopfer, im zweiten den sofortigen, unbefristeten Ausschluß aus der Gemeinde) s. 1QS 8, 20/9, 2; CD 15, 13/7; 4Q 397 frg. 6/13, 8f. *Osb.*

II. Frühjudentum. Erst in späten, hellenistisch geprägten Schichten der Hebr. Bibel, der LXX u. der intertestamentarischen Literatur (J. Maier, Zwischen den Testamenten [1990]) findet sich ein kognitiver, gar erkenntnistheoretischer I.begriff, den man im AT kaum erwarten kann, u. deutet sich I. als ein die Wahrheit verfehlendes Denken an. Hier färben sich, ähnlich wie in Qumran u. der Gnosis, die zugehörigen Ausdrücke nun zugleich auch dualistisch oder eschatologisch (Braun 238/42). – Philon u. Josephus entfernen sich erwartungsgemäß gleichfalls oft von den älteren atl. Prämissen (I. der Sinneswahrnehmung: Philo leg. ad Gai. 2); I. ereignet sich zwar auch im ,Ungehorsam' (,Götzendienst': spec. leg. 1, 15f; virt. 65. 178 u. ö.), daneben aber a) im Verfehlen der Gotteserkenntnis (leg. all. 3, 180; decal. 52) sowie b) im Verfallensein an die Sinnenwelt (Braun 238f; vgl. u. a. Philo Cherub. 66; praem. et poen. 117; fug. et inv. 126/31; s. aber Brox 254).

E. Christlich. I. Neues Testament. a. Evangelien. An die sogenannte konsequent-eschatologische Deutung der Predigt Jesu knüpfte sich seit H. S. Reimarus (1694/1768) u. namentlich seit J. Weiß u. A. Schweitzer die These, der historische Jesus habe sich im Zeitpunkt der Ankunft des Gottesreiches geirrt. Mc. 9, 1 parr. wäre damit ein I. als Fehlinterpretation eines Datums bei intendierter Festlegung auf einen Endzeittermin. Die Sache ist heute kaum noch umstritten (zur exegetisch-hermeneutischen Diskussion u. a. H. Wenz, Theologie des Reiches Gottes. Hat sich Jesus geirrt? [1975] 34/54; W. G. Kümmel, Verheißung u. Erfüllung [1967] 141). Eine historisch-kritische Interpretation der vermutlich echten einschlägigen Jesusworte rückt diese in den weiteren Zusammenhang seiner eschatologischen Verkündigung (Bultmann 2/10. 22/6; Lit.: O. Merk: Bultmann 602. 634/6; E. Grässer, Die Naherwartung Jesu [1971]; H. Conzelmann, Grundriß der Theologie des NT[5] [1992] 67/74). Die Christologien der ältesten Gemeinden (Bultmann 34/65; Conzelmann, Grundriß aO. 86/115) mit Jesus als ,Gegenstand' ihrer Predigt haben seinen I. in ihrem nun ebenfalls endzeitlich bezogenen nachösterlichen Christuskerygma ,aufgehoben'; die in Kontinuität zu Jesus stehende Parusieerwartung erbte gewissermaßen das Problem als nunmehr kollektiv erlebten I., den die Alte Kirche jedoch nicht erörtert zu haben scheint (M. Künzl, Das Naherwartungslogion Mt. 10, 23 [1970] 11/36). – Mc. 12, 24a. 27b; Mt. 22, 29 kommt ausnahmsweise in den Evangelien ein interpretatorischer I. zur Sprache; u. zwar lassen beide Texte (Lukas streicht den I.vorwurf) Jesus auf eine Fangfrage der sadduzäischen Gegner zum Thema ,Auferstehung' antworten, sie irrten hier (Mc. 27b: gewaltig), denn ihre Frage zeige (so wohl διὰ τοῦτο Mc. 12, 24a), daß sie ,weder die Schrift noch die Macht Gottes' kennten (dazu u. a. Braun 245).

b. Μὴ πλανᾶσθε. Strittig ist, ob dieser Imperativ, den Braun 245f ,stoischem Gebrauch' zuordnet, an den betreffenden Stellen (1 Cor. 6, 9; 15, 33; Gal. 6, 7; Jac. 1, 16) I. verbieten will (,Irret euch nicht!': H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther[2] = Meyers-Komm 5[12] [1981] 132) oder nicht vielmehr einschärft, sich vor ,Verführung' zu hüten (s. o. Sp. 858). Dies zweite liegt jedenfalls 1 Cor. 6, 9 vor (Irreführung durch die v. 9f mit dem Endgericht bedrohten, von der Gemeinde inzwischen überwundenen ,Laster'; moralisch in diesem Sinn [nicht ,Abfall von Gott'] auch Rom. 1, 27; E. Käsemann, An die Römer = HdbNT 8a[4] [1980] 45). 1 Cor. 15, 33 zeigt das anschließende (sprichwörtliche) Menander-Zitat (frg. 187 Koerte / Th.), daß vor ,bösem Umgang' gewarnt wird (Conzelmann, Brief aO. 341). Gal. 6, 7 bezieht sich ebenso wie Jac. 1, 16 wahrscheinlich auf ein Zitat, so daß es in aller Schärfe um das rechte Verständnis des Gottesgerichts geht, das zu verkennen existentiellen I. bedeutet. Je höher man hier den kognitiven Gehalt des I. ansetzt, desto entschiedener wäre auf die Unmöglichkeit eines I.-,Verbots' Wert zu legen. Freilich widerrät wohl auch die Formelhaftigkeit dieser Imperative einer Erörterung ihres ,logischen' Gehalts. Wer mit ,Diatribenstil' erklärt, müßte sich eigentlich auf etwas mehr berufen können als auf Epict. diss. 4, 6, 23 (vgl. ebd. 2, 20, 7); zudem scheinen Stellen wie diese stärker auf ,Erkennen' bzw. auf Warnung vor Fehlurteil abzuheben, also mehr um Vermeidung kognitiven I. bemüht zu sein. Es ließ sich hier ja auch gleichbedeutendes προσέχετε μὴ κτλ. verwenden (ebd. 1, 3, 9). Je mehr dieser Imperativ zugleich als ,Interjektion' aufgefaßt oder seine Formelhaftigkeit betont wird, desto weniger liegt natürlich an genauer Übersetzung; um so weniger paßt dann aber auch eine irgendwie theologische amplificatio (anders zB. Braun

246). Die standardisierte Warnung mit den NT-Kommentaren aus der *Diatribe (o. Bd. 3, 990/1003; J. Hammerstaedt: LThK[3] [1995] 204) herzuleiten will übrigens auch deshalb nicht recht einleuchten, weil ausgerechnet Briefe des *Ignatius v. Ant. sie am häufigsten verwenden (Ign. Eph. 16, 1; Magn. 8, 1; Philad. 3, 3). Hier bedeutet sie stets ‚Laßt euch nicht täuschen!' (J. A. Fischer, Die Apostol. Väter [1986] 155. 167. 197; Variante Ign. Eph. 5, 2: ‚Niemand lasse sich täuschen!').

Thr.

II. Patristik. a. Wissen u. Irrtum. Der Einfluß antiken Nachdenkens über Erkenntnistheorie u. die Möglichkeit von I. fand bei christlichen Autoren seinen Niederschlag hauptsächlich in Form des älteren Skeptizismus, der durch die Werke Ciceros im lat. Westen ebenso bekannt war wie die griech. Schriften der Neueren Akademie u. des Pyrrhonischen Skeptizismus (o. Sp. 872). Obwohl in patristischer Zeit der Einfluß der Pyrrhonischen Schule, die bis mindestens 200 nC. bestand, dem des Stoizismus nicht gleichkam, läßt er sich an einigen Stellen nachweisen.

1. Hippolytus v. Rom. *Hippolytus (gest. 235 nC.) scheint einige Schriften des Sextus Empiricus in seiner Refutatio wörtlich zu zitieren, falls das Material nicht einer Hippolytus u. Sextus gemeinsamen Quelle entstammt (Janáček); jedenfalls hat diese skeptischen Charakter (Osborne). Hippolytus selbst greift den philosophischen Skeptizismus nicht auf, obwohl es sein Ziel ist, die I. der Häretiker zu widerlegen. Er übernimmt weitgehend die Bemühung der Skeptiker um Widerlegung von I., ohne jedoch den allgemeinen Grundsatz anzunehmen, daß es keine richtige Meinung gibt, die Zustimmung verlangen könnte. Obwohl er die Häresien sogar mit den Theorien griechischer Philosophen vergleicht, sagt er nie, deren Ansichten seien falsch oder beruhten auf Täuschung. Er behauptet lediglich, daß aufgrund dieser Ähnlichkeit *Häresien keiner höheren Achtung wert seien (zur Apologetik s. u. Sp. 895/8).

2. Eusebius v. Caesarea. Auch er behandelt die Erkenntnistheorie einschließlich des Skeptizismus (praep. ev. 14, 16, 13/21, 7; vgl. Long / Sedley 1f. 68f). Praep. ev. 14, 6 gibt *Eusebius aus zweiter Hand einen auf Numenius zurückgehenden Bericht über den akademischen Skeptizismus des Arkesilaos (o. Sp. 872) wieder. Beide Passagen stehen in einem Beweisgang, der zeigen soll, daß griechische Philosophen widerstreitende u. abweichende Ansichten vertreten (ebd. 14, 2: Περὶ τῆς τῶν φιλοσόφων πρὸς ἀλλήλους διαφωνίας καὶ μάχης), wogegen die Hebräer einen einheitlichen Standpunkt einnähmen (ebd. 14, 3: Περὶ τῆς τῶν καθ' Ἑβραίους συμφωνίας). In der zweiten Passage behandelt Eusebius die verschiedenen Ansichten über die Zuverlässigkeit empirischen Wissens u. der Sinneswahrnehmung. Dabei beruft er sich auf Aristokles, einen peripatetischen Philosophen (frühes 1. Jh. vC. oder eher), der selbst nicht aus der skeptischen Schule kam; die Angaben über den Pyrrhonismus scheinen sich eher auf den frühen Pyrrhonismus als auf den Skeptizismus des Aenesidemus, eines Zeitgenossen des Aristokles (o. Sp. 872), zu beziehen. Eusebius' Quellenauswahl läßt vermuten, daß er weder ein direktes Interesse an noch Kenntnis von der pyrrhonischen Schule hatte.

3. Augustinus. a. Allgemein. Der akademische Skeptizismus hatte direkten Einfluß auf *Augustinus während seiner Zeit in Rom u. Mailand (383/84 nC.; conf. 5, 10, 19/6, 5, 8). Er bewunderte Ciceros philosophische Schriften, u. einige seiner Frühwerke sind Ciceros Dialogen nachgestaltet. Die kurz nach seiner Konversion in Cassiciacum verfaßte Schrift Contra Academicos kritisiert den Skeptizismus der Neueren Akademie (s. Fuhrer). Die Begegnung mit dem Skeptizismus weckte in Augustinus Zweifel an den Lehren der Manichäer, denen er sich bedingungslos verschrieben hatte. So hat der Skeptizismus zu Augustinus' Befreiung von einigen seiner Lehr-I. beigetragen, doch erkennt er dann, daß der Skeptizismus selbst ein I. u. zu verwerfen ist. Wie andere Formen des I. in den Confessiones wird der I. des Skeptizismus als ein Werte-I. gedeutet; er besteht in der Furcht, im I. zu sein, der eine größere Bedeutung beigemessen wird als dem Glauben an etwas, das wahr, aber nicht beweisbar ist (conf. 6, 4, 6). C. acad. 2, 5, 11 greift Augustinus die skeptische Auffassung an, ein Weiser müsse die Gefahr des I. meiden. Ihr setzt er entgegen, daß Leben, Handeln u. Urteilen allesamt unmöglich sind ohne ein gewisses Risiko zu irren. Der Weise aber muß sich in der Realität an diesen Tätigkeiten beteiligen u. für sich Fragen, die von Bedeutung sind, entscheiden, so daß er sich zwangsläufig der Gefahr des I. aussetzt.

Augustinus hält daran fest, daß der Skeptiker sich in der wirklichen Welt engagieren muß, nicht in einem ‚Konzept reiner Forschung', wie es Descartes vorschwebte (s. u. Sp. 893), sondern darin, daß der Skeptiker in die reale Welt einbezogen werden muß. Civ. D. 11, 26 entwickelt Augustinus einen Beweisgang gegen die Möglichkeit, daß wir uns von Grund auf in allem täuschen: Wir können uns nicht über unsere eigene Existenz täuschen; denn wenn ich mich täusche, dann existiere ich; also kann die Überzeugung, daß ich bin, nicht irrig sein. – Den I. definiert er enchir. 17 (zitiert o. Sp. 856). Wesentlich für einen I. ist, daß jemand etwas nicht weiß, woraus aber nicht folgt, daß jeder, der etwas nicht weiß, immer im I. ist: Man befindet sich nur im I., wenn man denkt, man wisse etwas, das man aber nicht weiß. Augustinus erkennt bestimmte Situationen an, in denen es durchaus günstiger ist, sich zu irren, wenn man zB. zufällig einen falschen Weg einschlägt, der sich zwar als Umweg entpuppt, aber davor geschützt hat, auf dem richtigen Weg in einen Hinterhalt zu geraten. I. unterscheidet sich von *Lüge insofern, als Lüge eine Täuschungsabsicht impliziert u. voraussetzt, daß man weiß, daß das Gesagte falsch ist. Lügen wiederum impliziert eine Art von I., da der Lügner meint, er gewinne etwas durch die Täuschung eines anderen, obwohl er in Wirklichkeit den in der Täuschung liegenden Schaden nicht erkennt. Sünde ist immer schlimmer für den, der sie begeht, als für den, der sie zu Unrecht erleidet (s. o. Sp. 864. 881). *Osb.*

β. Näheres. (Beste, weil kritische Darstellung: Keeler.) Augustinus hat dem Thema nie eine eigene Schrift gewidmet, ein Hinweis auch darauf, daß bei ihm eine womöglich systematisch geschlossene Lehre vom I. nicht zu erwarten ist (ebd. 63). Gewissermaßen zur Grundschicht seiner diesbezüglichen, keineswegs immer stimmigen Äußerungen (Fuhrer 265), die durchaus nicht alle für ihn spezifisch sein müssen (abgesehen von einer Vertrautheit damaliger Gebildeter mit dem althergebrachten Streit zwischen Stoa u. Akademie; Keeler 66), scheint der Satz zu gehören, der Mensch wisse ‚von Natur' u. zweifelsfrei (d. h. es sei evident), daß er lebt (beat. vit. 2, 7; solil. 2, 1, 1). Alles andere mag Zweifel u. I. unterliegen, für unser bares leibhaftiges Dasein gilt das nicht. Wie sehr Augustinus von vornherein daran liegt, in Auseinandersetzung mit dem Skeptizismus ‚Gewißheit' zu begründen, wird in späteren Texten noch deutlicher. Wenn ἐποχή die erforderliche Erkenntnishaltung ist, wird aller I. ausgeschaltet, da es diesen nur bei einem Minimum an Erkenntniszuversicht geben kann (o. Sp. 856; Aug. c. acad. 3, 26 [approbatio = Zustimmung (συγκατάθεσις) wäre zwangsläufig I.]). Daß ein Unterschied besteht zwischen verwerflicher Zustimmung zu Ungewissem u. I. im Blick auf die Differenz von ‚wahr' u. ‚falsch', daß man mithin zwar vor unbedachter, nicht jedoch vor falscher approbatio warnen kann, hat Augustinus verkannt (Keeler 74). Es darf ihm, solange die Vernunft außer Betracht bleibt, zugleich um eine Aufwertung des ‚einfachen', zuweilen sogar ‚nützlichen' I. bezüglich des κόσμος αἰσθητός gehen. Dies geschieht bemerkenswert kühn: Aller I. wurzele primär im Mangel des Menschen an Selbsterkenntnis. Dies sei erroris maxima causa (Aug. ord. 1, 3). Das läßt den Autor später im Dialog das Stichwort causa wieder aufgreifen (zuerst ebd. 1, 14: satis est nihil fieri, nihil gigni, quod non aliqua causa genuerit ac moverit): Ein I. stehe keineswegs in Widerspruch zur Seinshierarchie, in der ja (gemäß spätplatonischem Stufungsdenken) ‚alles sein Gutes' habe, also auch der I. Da dieser auf einer causa beruhe, auch niemand ohne Grund irre, ja ein I. seinerseits bestimmte Wirkungen verursache, füge er sich sinnvoll in den Stufenbau des Seins, in die Kausalreihe, ein (ebd. 15). Das zugleich stoisch gefärbte Argument zugunsten des I., hier in Wahrheit nur kleines Teilthema des Titelentwurfs, hat Augustinus augenscheinlich fortan nicht wiederholt. – I. bleibt aber antiakademisch Thema. Ähnlich redet in breit angelegter Gedankenführung um das J. 420 sein Enchiridion (Aug. enchir. 17/22; vorher lib. arb. 2, 7 ist es die Existenz des Selbst, die täuschungsfrei ist): Errores seien, als Produkt unumgänglicher Ja-Nein-Entscheidungen, in diesem Elendsleben (enchir. 16) unvermeidlich. Nach Erwägungen über Lüge u. I. stellt er fest, Lügen in weltlichen, religiös belanglosen Dingen sei tolerabel, ein I. in Glaubensfragen um so verwerflicher (ebd. 18; ein theologischer I.begriff zB. auch conf. 4, 7, 12). I. geschieht in verschiedenen Graden; es gibt mehr oder weniger schlimmen, zuweilen sogar willkommenen; am übelsten ist unbedingt der I. des Menschen, der nicht an das ewige Leben glaubt (enchir. 19). Dann wendet er sich gegen den Skeptizis-

mus, der sichere Erkenntnis in Frage stellt; ihm hätten schon jene Frühschriften gegolten, u. es sei darum gegangen, die veritatis desperatio zu beseitigen (ebd. 20). Die erkenntnistheoretische Ineinssetzung von ‚Zustimmung' u. I. war theologisch unbrauchbar, da sie keine ‚Gewißheit' zuließ: si tollatur assensio, fides tollitur, quia sine assensione non creditur. Inzwischen hatte Augustinus assensio umdefiniert (u. a. conf. 6, 4, 6) u. sie auf fides gegründet, eigentlich zunächst ‚Zutrauen zur Erscheinungswelt', hier nun aber Zutrauen zum Credo, u. das auch noch über äquivokes fides aus Rom. 1, 17 = Hab. 2, 4 abgeleitet (enchir. 20). Auch gewissermaßen programmatisches Nichtwissen setzt Leben voraus: Ohne zu leben, läßt sich weder wissen noch nicht wissen. Man muß ‚zustimmen' zu leben, andernfalls fürchtet man das Leben als I. Aber wer nicht lebt, kann nicht irren. So wären Leben u. I. zumindest aufeinander angewiesen. Im error vergewissern wir uns des Lebendigseins (errando convinci vivere); denn non potest, qui non vivit, errare (ebd.). Damit ist ‚Leben' nicht nur ‚wahr', sondern auch ‚gewiß'; hier grundsätzlich ‚Zustimmung' zu versagen wäre Torheit. Es gibt auf Erden so viele falsitates, denen im I. anheimzufallen salva fide geschehen darf (ebd. 21). Neben diesen läßlichen I. begeht der Mensch aber existentielle, wenn er nämlich seiner ‚Glückseligkeit' nicht gewiß wird (ebd.). Umgekehrt gilt: Wer echt glaubt, wird frei von jenem religiösen Grund-I., das Geschöpf mit dem Schöpfer zu verwechseln (ver. rel. 51. 105), eine Sünde, die dann durch alle möglichen I. anderer Art bestraft wird (ebd. 189). – Sicherung der Glaubensgewißheit greift auch weiterhin zum Disput mit dem Skeptizismus. Bestehen bleibt affirmativ jene scientia vitae (trin. 15, 12. 15). Daneben findet sich aber auch die Versicherung, die Vernunft könne nicht irren, verwechsle nicht verum u. falsum (zu den [mindestens vier] verschiedenen Auffassungen des verum u. seines Gegenteils: Keeler 65 mit Beispielen, u. a. solil. 2, 5, 8; ver. rel. 32/4). Darin überspielt Augustinus die Frage, wie Gewißheit im falschen Urteilen entstehen kann, was u. a. damit zusammenhängt, daß er, den Anteil des Willens am Urteil ausklammernd, zwischen ‚Irren' u. I. nicht unterscheidet (Keeler 64f). Interessiert sein mußte er an der Sicherung von I.freiheit in bezug auf die Gotteserkenntnis des Menschen; so gründet er diese auf eine ‚höhere', auf Sinneswahrnehmung nicht angewiesene (bzw. diese erst regulierende oder kontrollierende) Vernunft (lib. arb. 2, 5, 12; ver. rel. 29, 53 u. ö.). Nur von dieser läßt sich behaupten: intellectualis visio non fallitur; aut enim non intelligit, qui aliud opinatur quam est aut, si intelligit, continuo verum est (Gen. ad litt. 12, 14, 29). – Eine Erklärung von der Evidenz einfach u. allein des Lebens her (vgl. die Leerformel solil. 2, 5, 8: verum est, quod est) legt sich auch an der wohl berühmtesten Passage zum Thema nahe: civ. D. 11, 26. I. kann mir nichts anhaben; wenn feststeht (certum est), daß ich bin oder lebe, kann I. nichts Prinzipielles sein, das jegliches Erkennen in Frage stellt. Es geht Augustinus also nicht etwa um die Gründung des Daseins auf den Zweifel oder den I. als Gewähr der Gewißheit von Erkenntnis oder auch nur um die These, I. gehöre zur Natur des Menschen (Mittelstraß 10), sondern um die Sicherung von Sein, Wissen u. Lieben (die im Kontext erörterte anthropologische Trias) ungeachtet skeptischer Einwände gegen die Behauptung von Wahrheit u. Wissen. Gleichwohl bleibt sein I.begriff weiterhin an der Sinneswahrnehmung orientiert. Infolgedessen fehlt die Vermittlung zwischen ihr als der letztlich nur mit corporalia umgehenden Erkenntnis u. der garantiert irrtumsfreien Glaubensgewißheit. Augustinus windet sich (der Dual aus videre u. credere [zB. ep. 147, 3, 8; Keeler 75/9], entsprechend dem von uti u. frui, wird u. bleibt konstitutiv) aus der Schwierigkeit mithilfe von Äquivokation aus erkenntnistheoretischem u. biblischem Gebrauch außer von fides (s. o. Sp. 891) u. credere (als [stoisch-unakademisch] cum assensione cogitare [praedest. 2, 5] sowie als [theologisch] ‚glauben' [mit cogitare als Basis; Keeler 75f]; akademisch-erkenntnistheoretisch verstandenes credere würde dem Credo die Grundlage rauben) auch von iudicium, d. h. er versucht, die I.freiheit in der erleuchteten Wahrnehmung ewiger Wahrheit durch Joh. 5, 22 zu sichern (Keeler 68; ebd. 69 auch zu wiederholtem nemo potest scire falsa). Im Zusammenhang mit I. spricht er niemals von iudicium, sondern stets von opinio, wie denn auch weder ratio noch intellectus je als Subjekt zu putat oder fallitur vorkommen (ebd. 69_{19}). Hier wie anderwärts bleibt die Rolle der Vernunft ganz unklar (ebd. 73). – In Augustinus' affirmativer Voraussetzung, in der

Evidenz von Dasein u. Leben als Fakten in der Welt, liegt die entscheidende Differenz zu Descartes (K. Flasch, Augustin [1980] 60; knappe Zusammenfassungen: G. Bardy, La cité de Dieu 11/4 [Paris 1959] 486; C. Andresen, Aurelius Augustinus. Vom Gottesstaat [1978] 850f). Auch sonst gehen beide von verschiedenen Prämissen aus (L. Oeing-Hanhoff: J. Speck [Hrsg.], Grundprobleme der großen Philosophen [1979] 50f [Gott als Ursache von I. war damals geläufige Lehrmeinung, daher u. a. Zweifel an der Metaphysik des Augustinus]; Keeler 74. 80). *Thr.*

b. Logische Irrtümer. Dieser Aspekt des I. spielt in der Auseinandersetzung zwischen klassischem Denken u. Christentum nur eine geringe Rolle. Wenn christliche Autoren zuweilen argumentieren, das Christentum sei rational, ist ihr Interesse gewöhnlich nicht auf den Nachweis gerichtet, daß es nicht auf Täuschung beruhe, sondern eher, daß es nicht ausschließlich auf unbewiesenem Glauben basiere (zB. Clem. Alex. strom. 7, 10, 57, 3/5). Genauso selten greifen die Argumente gegen Häresie den Begriff des logischen I. oder des Widerspruchs auf; häufiger konzentrieren sie sich auf I. in der Bibelauslegung oder unannehmbare oder widersprüchliche Annahmen über Gott u. seinen Heilsplan.

c. Irrtümer des Glaubens u. der Lehre. 1. Heidnische Angriffe auf christliche Irrtümer. Das Werk Ἀληθὴς λόγος des Mittelplatonikers *Celsus (2. Jh. nC.) ist in Contra Celsum des Origenes zu großen Teilen erhalten. Einige von Celsus' Angriffen richten sich gegen die Motive oder die Einfalt der Anhänger des Christentums, andere aber versuchen zu zeigen, daß die christl. Lehren irrig u. philosophisch unhaltbar sind. Celsus wendet sich gegen den Gedanken, daß Gott auf die Erde herabsteigen könnte, weil das zur Voraussetzung hätte, Gott wisse nicht, was auf Erden vorgeht, es sei denn, er ist anwesend (c. Cels. 4, 2), u. weil es eine Veränderung Gottes u. sogar eine solche zum Schlechteren einschlösse (ebd. 4, 14); die Lehre, Gott habe den Körper u. sterbliche Dinge erschaffen, sei falsch, weil Gottes direkte Verantwortung allein die Seele betreffe (4, 52. 54). Einige Einwände des Celsus betreffen die Fürsorglichkeit Gottes: Sie richten sich gegen den Gedanken, daß Schöpfung u. Vorsehung auf die Menschheit ausgerichtet seien (4, 99), gegen die christl. Vorstellungen von Voraussicht u. freiem Willen (2, 20) u. vom Ursprung des Bösen (4, 66), dagegen, daß die, die nie das Evangelium gehört hätten, für aus Unwissenheit begangene Sünden verurteilt werden könnten; wenn solches Unwissen schuldhaft sei, wäre Gott des Versagens schuldig, die Menschwerdung Christi nicht zu einem früheren Zeitpunkt der Geschichte zustande gebracht zu haben (Erwiderung dieser Einwände: Clem. Alex. strom. 1, 5, 28, 1/3, der Philosophie als angemessenen Ersatz für das Evangelium in vorchristlicher Zeit lobend erwähnt). Celsus greift auch Lehren wie die Auferstehung des Fleisches als unlogisch an (zB. Orig. c. Cels. 5, 23). – Zu I. des Christentums beim Neuplatoniker Porphyrius vgl. Eus. h. e. 6, 19, 2f; s. u. Sp. 904; zu Kaiser Julian *Iulianus.

2. Christliche Beschäftigung mit Irrtümern der Heiden. Hierunter fallen bemerkenswert wenige Texte. Der Paulus von Act. 17, 19/32 behauptet zwar in seiner Rede auf dem Areopag, die Athener hätten sich in der Identität ihres ‚unbekannten Gottes' geirrt u. ebenfalls bezüglich der Notwendigkeit von Götterbildern u. besonderen menschlichen Opfergaben. Doch mildernd merkt er an (anders als Rom. 1, 21/8), daß sie bei ihrer Widmung des Altars für einen unbekannten Gott implizit Gott erkannt u. ferner ihre Dichter gewußt hätten: ‚In ihm leben wir, bewegen wir uns u. haben unser Sein' (s. u. a. E. Haenchen, Die Apostelgeschichte = MeyersKomm 3^{12} [1959] 453/68). Die positive Deutung heidnischer Kultur als auf das Christentum zuführend u. als seine halb bewußte Vorwegnahme wird herrschende Meinung (vgl. Iustin. apol. 1, 46). Reaktionen auf das Heidentum bleiben weitgehend auf die frühpatristische Zeit beschränkt, solange Verteidigung nötig war; in der Folgezeit gilt die Sorge der Verteidigung der Orthodoxie gegen die I. von Häresien. Hauptanliegen der Apologeten ist es, konkrete Angriffe gegen das Christentum zu erwidern u. dessen intellektuelles Ansehen zu verteidigen, zB. zu zeigen, daß es nicht im Widerspruch zu den besten philosophischen Ideen der Antike steht; daher finden wir einige Autoren, von Justins Apologie zu *Irenäus (o. Sp. 834f), Clemens v. Alex. u. Origenes, die sich bemühen, heidnischem Gedankengut Respekt zu zollen (s. u. Sp. 897). – Im Gegensatz dazu nimmt Tertullian eine feindliche Haltung gegenüber heidnischem Denken ein: ‚Was hat **Athen mit *Jerusalem zu tun? Welche Übereinstim-

mung kann es zwischen Akademie u. Kirche geben?‘ (praescr. 7). Seine Antwort setzt sich jedoch weniger mit den I. heidnischer Philosophie auseinander, sondern möchte ihren Gebrauch meiden. Auch seine Beschäftigung mit I. ist mehr gegen falsche, häretische Lehren gerichtet als gegen heidnische I. *Osb.*

3. Apologetik. Während sich im Synkretismus des 2. Jh. die apokalyptisch-dualistische oder gnostisierende Bedeutung von πλάνη weiter ausdehnt (s. u. Sp. 897 zu Tertullian; Leben u. Welt in völliger Verirrung, Realität als Trug usw.), fassen wir in der gleichzeitigen christl. *Apologetik (G. Bardy: o. Bd. 1, 539/43; L. W. Barnard: TRE 3, 371/411) einen rational gemeinten I.begriff (u. a. Iustin. dial. 3, 3). Er läßt Mythos oder Kult als gedanklichen I. erscheinen, als falsche Erkenntnis hinsichtlich religiöser Tatbestände, als Fehlurteile über Gott u. Welt (vgl. u. a. Sap. 12, 24; Bauer, Wb.[5] 1338f). In Erwiderung auf echte oder vermutete Kritik am Christentum, deren I.vorwurf gegen dieses (Min. Fel. Oct. 31, 7), weil es mittlerweile primär nun wirklich als ‚Lehre‘ wahrgenommen werden wollte, wohl weniger unangemessen war, handelt es sich bei den Apologeten außer um informierende Richtigstellung um den in Stil u. Inhalt mehr oder weniger anspruchslosen Nachweis von Widersprüchen, Falschheiten u. Unmoral auf paganer Seite. Formal in Fortführung des an ἀλήθεια orientierten (u. a. 1 Joh. 4, 6) u. von daher dann auch antihäretischen, d. h. aber uneschatologisch verengten, I.begriffs frühchristlicher Traditionen (Bultmann 70f. 481. 553) sowie im Rückgriff auf längst zur Topik verflachte Elemente uralter philosophischer Religionskritik seit Xenophanes (o. Sp. 873; Geffcken, Apol. *9/*33), nicht ohne Einfluß antiker Skepsis (ebd. 59; Wlosok 77. 93), finden sich hier Mythos u. Kult (*Götzendienst) als wahrheits- u. wirklichkeitswidrige Theorien ausgelegt (Aristid. apol. 13, 8: τὰ πολύθεα σεβάσματα πλάνης ἔργα; geradezu phraseologisch wird πολύθεος πλάνη später bei *Eusebius [praep. ev. 3, 14, 1; 4, 1, 1; 10, 4, 10 u. ö.]; für πλάνη vgl. ebd. 15, 11; 22, 68; c. Marcell. 1, 1 [GCS Eus. 4, 4, 4]). Wie im eigenen Lager der Glaube in Wissen (Erkenntnis, Lehre) überzugehen beginnt, werden pagane Religionen regelrecht als dogmatische Entwürfe vorgeführt, um am vorzugsweise monotheistischen Credo gemessen zu werden. (Der christl.-jüd. Dialog war mit diesen Mitteln um so weniger fortzuführen, als sie sich großenteils mit dem Motivrepertoire hellenistisch-frühjüdischer Apologetik deckten.) Prägnantes Beispiel ist der Buchtitel des kurz vor der Mitte des 4. Jh. schreibenden *Firmicus Maternus (K. Ziegler: o. Bd. 7, 947): De errore profanarum religionum. Er qualifiziert den heidn. I. durch Adjektive wie nefarius (8, 1), profanus (4, 3; 7, 7), sacrilegus (17, 4; zu turbulentus s. unten; religionis error auch Orig. in Num. hom. 13, 1 [GCS Orig. 6, 2, 109, 26f]; ‚heidnisch‘ zusammen mit error ebd. 11, 5 [6, 1, 86, 12]; 16, 1 [138, 17]; in Iudc. hom. 2, 3 [6, 2, 477, 10]). – *Aristides v. Athen (B. Altaner: o. Bd. 1, 652/4; Geffcken, Apol. *33/*43) arbeitet der Reihe nach *Chaldäer, Ägypter (sie ‚irrten‘ [ἐπλανήθησαν] mehr als andere Völker: Aristid. apol. 12, 1), Griechen usw. ab, die betreffenden Daten bedrückend oft ganz stereotyp mit πλάνην ... μεγάλην ἐπλανήθησαν einleitend (ebd. 7, 4; 13, 1 u. ö.). Der I.vorwurf trifft auch Dichter oder Philosophen (ebd. 13, 3/6; totaler I. sei die anschauliche Wiedergabe ihrer [anthropomorphen] φυσιολογία: ebd. 6; vgl. Cic. nat. d. 2, 70; A. S. Pease, M. Tulli Ciceronis De natura deorum libri III 2 [Cambridge, Mass. 1958] 734 zSt.; turbulentus error in ebenfalls ciceronischem Kontext später Lact. inst. 1, 17, 2; epit. 17, 4; Firm. Mat. err. 17, 3; Aug. civ. D. 4, 30). In ihrer Unvernunft (ἄνοια) merken die Griechen nicht, welcher πλάνη sie aufsitzen, indem sie, unmoralische Mythen verbreitend, die verderbliche Wirkung des *Götzendienstes auf menschliche Sittlichkeit nicht wahrnehmen (Aristid. apol. 8, 6; 9, 5f; Theoph. Ant. ad Autol. 3, 8; Tert. apol. 9, 16; Vergleichsstellen seit Philon: Geffcken, Apol. 62; immerhin war dies von jeher ein Argument mythoskritischer *Allegorese [u. a. Cic. aO.]; J. C. Joosen / J. H. Waszink: o. Bd. 1, 287f; Min. Fel. Oct. 19, 20: Zenon revincit errorem mittels Allegorisierung). Die Juden freilich seien der Wahrheit näher gekommen (Aristid. apol. 14, 1), doch auch sie seien abgeirrt (ebd. 4). Erst die Christen übertreffen alle anderen Völker an Erkenntnis der Wahrheit (ebd. 15, 1; 16, 1; Geffcken, Apol. 86), denn diese πλανῶνται καὶ πλανῶσιν (Aristid. apol. 16, 6; wohl ‚betrogene Betrüger‘ wie 2 Tim. 3, 13; M. Dibelius, Die Pastoralbriefe = HdbNT 13[4] [1966] 89; später u. a. Min. Fel. Oct. 27, 2 [Dämonen fallunt et falluntur]). Obwohl die Ungläubigen ihren I. zu verdecken suchen (vgl. celari: Firm. Mat. err. 3, 2), wird er von den Christen aufge-

deckt (ebd. 17, 4). – Der I. des Polytheismus (suspicionum error: Arnob. nat. 2, 30; zu ἄθεος πλάνη s. u. Sp. 898) ist aber jetzt revidierbar. Aristides (ver-) setzt ihn ja grammatikalisch gern in die Vergangenheit (ἐπλανήθησαν: apol. 3, 2f; 4, 3; 5, 1; 12, 1; 13, 1 [das Präsens dagegen 4, 2; 5, 3; 6, 1. 3; 7, 1]); mit rational begründeter *Bekehrung wird gerechnet (ebd. 17, 4; Theoph. Ant. ad Autol. 3, 11; Clem. Alex. protr. 1, 2, 3: ἀπαλλάττειν; ferner Arnob. nat. 2, 3; Firm. Mat. err. 8, 5; 12, 3: errantium hominum peccata corrigere; ebd. 4, 4: paenitentia); Aufrufe, von I. bzw. ἄγνοια abzulassen (φυγεῖν: Iustin. apol. 1, 12, 11. 56, 3; renuntiare: Arnob. aO.; errorem pro- oder abicere: Firm. Mat. err. 4, 3; 8, 3; 19, 7) zielten doch wohl auf Befolgung, erst recht, wenn auch die Christen sich an Wahrheit nur graduell überlegen wissen (Aristid. apol. 15, 3) u. es insgesamt, im Blick auf den allenthalben herrschenden I. (Iustin. dial. 3, 3; Dibelius aO. 20), darum geht, von Unwissenheit (ἄγνοια: u. a. Iustin. apol. 1, 12, 11; 2 Clem. 10, 5; vgl. 15, 1) u. bloßen Vermutungen (suspiciones: Arnob. nat. 2, 30. 51f. 55. 60; vgl. Theoph. Ant. ad Autol. 2, 8 [φαντασία καὶ πλάνη]; 3, 16 [Platon über die Sintflut]) im Bann eines insidiosus error (Arnob. nat. 2, 3) zum Wissen überzugehen (conicitis enim, non scitis: ebd. 1, 51). Dabei ist das hohe Alter der gegnerischen Mythologie kein Einwand, sei doch eben diese antiquitas Inbegriff u. eigentlicher Ursprung all der vielen I. (errorum … plenissima mater: ebd. 1, 57; vgl. Clem. Alex. protr. 1, 6, 3; 4, 55, 3). Radikaler formuliert wieder Tertullian: Christen, von ihrer Umwelt zu ‚Feinden' erklärt (veritas saeculo perosissima: nat. 1, 4, 5), obwohl sie Menschen vor Dämonen retten könnten, seien allerdings ‚Feinde', jedoch (nicht ‚Feinde des Menschengeschlechts', sondern) hostes erroris (apol. 37, 10). – Hier wie sonst pflegte die *Apologetik obendrein bekanntlich der bisherigen Philosophie u. Dichtung gelegentliche u. partielle Erkenntnisse, einerlei ob (angeblich) aus dem AT entlehnt oder nicht, zuzubilligen (Aristid. apol. 3, 1 [s. Geffcken, Apol. 40]; Tert. nat. 1, 4, 5/7; 10, 41/3; 19, 7; apol. 21, 1f. 14; 22, 1/5; 46, 6; 47, 1/10. 14; res. carn. 1 [nec cum errat ignorat]; einige haben am I. teil, andere an der Wahrheit; Theoph. Ant. ad Autol. 2, 33 [manchmal haben sich Dichter, Philosophen, Historiker ‚in göttlichem u. reinem Geist' geäußert]; Min. Fel. Oct. 19, 4; 20, 1; Aug. ver. rel. 23); ausgebaut findet sich die Konzession ja in Justins Logoslehre (*Iustinus Martyr I; Eus. praep. ev.). Solche ‚Anknüpfung' (omnia adversus veritatem de ipsa veritate constructa sunt, operantibus aemulationem istam spiritibus erroris [scil. die Dämonen]: Tert. apol 47, 11) mochte die Abkehr vom I. erleichtern (u. a. Iustin. apol. 1, 20. 46; 2, 7. 10. 13). Die Verfallenheit an den I. auf das Wirken böser Dämonen zurückzuführen (C. Zintzen, Art. Geister [Dämonen]: o. Bd. 9, 644/7; P. G. van der Nat: ebd. 716/8. 744) dürfte in den Augen der Bestreiter die Eigenverantwortung klassischer Schriftsteller für die vorgebliche Gottlosigkeit ihrer Texte ebenfalls gemindert haben (Theoph. Ant. ad Autol. 2, 8: πλάνα πνεύματα; Tert. apol. 22, 1/27, 7; Min. Fel. Oct. 26, 7: fons erroris et pravitatis; die *Inspiration der Propheten dagegen ist von Gott [ebd. 9; vgl. 2, 34], auch die der Christen, im Vergleich zu denen nun doch klar wird πάντας τούς λοιπούς πεπλανῆσθαι). Freilich gibt es jetzt, nach Unterrichtung durch die Christen (wie früher partiell u. zuweilen durch vernünftige Denker), keine Entschuldigung mehr, im I. zu verharren (Iustin. apol. 1, 3, 5. 28, 3; Firm. Mat. err. 26, 4: si pertinaces animi vestri in isto errore permanserint [zu pertinacia s. o. Sp. 860f]; in Fragen der Kirchenzucht: Cypr. ep. 33, 2 [mit Lc. 17, 10; vgl. ep. 35, 1]; ebd. 63, 18 [mit Ps. 50 (49), 16/8]; *Disciplina). Allerdings ließ sich die ἄθεος πλάνη (Clem. Alex. protr. 2, 24, 2; 4, 51, 3; 7, 75, 4) dann auch wieder, je nach Einschätzung der Unvernunft (zu Philon s. hier Wlosok 77/81), als ἄνοια verzeihen (Clem. Alex. paed. 10, 100, 1). – Unschwer konnte das apologetische Verständnis des Unglaubens als eines intellektuell begangenen I. in Gestalt des πλάνη-Vorwurfs (zur Geläufigkeit des Gegensatzschemas I. - Wahrheit Wlosok 83 mit Anm. 62; Hippol. ref. 5, 8, 1: πλανᾶται - ἀληθεύει; Tert. nat. 1, 20, 14/6) in die Auseinandersetzung mit Irrlehrern oder Schismatikern einfließen (u. a. Hippol. ref. 5, 6, 1. 13, 12; 8, 6; 9, 27, 3; 10, 25; zu Kallist: ebd. 9, 11, 1; zu den Quartodezimanern: 8, 5; Tert. adv. Marc. 4, 3, 4. 18, 2 [error als Krankheit; vgl. Cypr. ep. 34, 2; 36, 3; 68, 1. 4]; je nachdem besagt error falsche Bibelauslegung: u. a. Tert. apol. 47, 9f; adv. Marc. 11, 9 [zu Cant. 4, 8; Lc. 5, 36/9 usw.]; Brox 264). *Thr.*

4. Theologische Irrtümer u. Häresie. Der größte Teil der Beschäftigung mit I. in der

frühen Kirche findet statt im Rahmen der Widerlegung häretischer Standpunkte oder von Argumentationen, daß der von einem Gegner vertretene Standpunkt irrig ist u. somit häretisch sein muß (zu den Schriften: *Häresie). – Ein geringfügig anderer Aspekt ist in Augustinus' Confessiones sichtbar, wenn er auf seine vergangenen I. zurückkommt u. den Prozeß beschreibt, durch den er zum orthodoxen christl. Glauben gelangte. Obwohl er seinen manichäischen Glauben als Häresie begreift, gilt sein Interesse dem I. nicht als einer Form von Häresie, sondern als einem Symptom für die verbreiteteren I. des Urteils, charakteristisch für ihn selbst u. seine Umgebung in ihrem Materialismus u. in ihrer Unfähigkeit, die ethische Bedeutung der Forderung, Gott zu lieben, ernst zu nehmen. Theologische I. sind für Augustinus bedingt durch eine Art Sünde, einen I. in der eigenen prinzipiellen Haltung Gott gegenüber (s. u. Sp. 906; *Sünde). *Osb.*

5. Petrus' Irrtum in Antiochia. Paulus' berühmter Streit mit Petrus in Antiochia (Gal. 2, 11/4) gehört zum I. nicht aufgrund von Paulus' Vorwürfen der Furcht (ebd. 2, 12) u. *Heuchelei (ebd. 2, 13; U. Wilckens / A. Kehl / K. Hoheisel: o. Bd. 14, 1216. 1229/31), sondern aufgrund der frühkirchlichen Auslegung der Aussage, Petrus, Barnabas u. andere Mitglieder der antioch. Gemeinde hätten gegen die Wahrheit des Evangeliums verstoßen (Gal. 2, 14: οὐκ ὀρθοποδοῦσιν πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου). Einen error des Petrus in Antiochia deutet als erster Zosimus v. Tharassa auf der karthagischen Synode iJ. 256 (indirekt) an (Conc. Carth. III sent. episc. 56 [CSEL 3, 1, 454]). Ausdrücklich von error sprechen der **Ambrosiaster (in Gal. 2, 11 [CSEL 81, 3, 25] neben neglegentia; ebd. 2, 12f. 14 [26f]) u. besonders Augustinus (expos. in Gal. 15, 9 [CSEL 84, 70]; de mend. 43 neben viae pravitas; am deutlichsten bapt. 7, 1), der Zosimus' Sentenz zweimal zustimmend aufgreift (ebd. 3, 10; 7, 38f). Von einem peccatum des Petrus spricht vor Augustinus (serm. Dolbeau 10, 7 [RevBén 102 (1992) 56]) Marius Victorinus (in Gal. 1, 2, 11/4 [CSEL 83, 2, 118/22]), von vitium Tertullian (praescr. 23, 10). – Singulär geblieben ist Tertullians Beschreibung des I. von Antiochia. Marcion hatte sich für seine These, Petrus u. alle Urapostel hätten die Wahrheit des Evangeliums grundsätzlich u. permanent verfälscht, besonders auf Paulus' Vorwürfe Gal. 2, 11/4 gestützt (A. v. Harnack, Marcion² = TU 45 [1924] 32/7. 81/4; E. Norelli, La funzione di Paolo nel pensiero di Marcione: RivBibl 34 [1986] 550/67; G. May, Der Streit zwischen Petrus u. Paulus in Antiochien bei Markion: Von Wittenberg nach Memphis, Festschr. R. Schwarz [1989] 204/11). Tertullian verteidigte Petrus. Er habe sich den Umständen u. den betroffenen Personen entsprechend verhalten (praescr. 24, 3; adv. Marc. 4, 3, 3; 5, 3, 7). Einen Fehler gemacht habe vielmehr Paulus: Im Übereifer des frisch Bekehrten, in der christl. Lehre noch nicht Gefestigten sei er zu früh für die ganze Wahrheit des Evangeliums eingetreten (ebd. 1, 20, 2f; 5, 3, 4). In dem Bemühen, Marcions Thesen zu widerlegen, ging Tertullian so weit, nicht Petrus, sondern Paulus einen ‚I.' anzulasten.

a. Osten. Im griech. Osten dominierte eine Auffassung des Streits in Antiochia, die auf Origenes zurückgeht u. über Hieronymus in die lat., über Ephräm in die syr. u. von dort per Übersetzung in die arm. Kirche gelangte (A. Fürst, Origenes u. Ephräm über Paulus' Konflikt mit Petrus [Gal. 2, 11/14]: Panchaia, Festschr. K. Thraede = JbAC ErgBd. 22 [1995] 121/30). Wie Tertullian (s. oben) verfolgt auch diese Exegese ein apologetisches Interesse. Ausgehend von Gal. 2, 11/4 hat Porphyrius gegen Petrus u. a. den Vorwurf des I. erhoben (error / errare: Porph. adv. Chr. frg. 21 Harnack; vgl. Hieron. ep. 112, 6 [CSEL 55, 373]; generell von ‚1000 Vergehen' des Petrus ist die Rede Porph. adv. Chr. frg. 26 Harnack). Gern benutzte man Origenes' (nicht gegen Porphyrius kreierte) Anschauung, der Streit sei ein vorgetäuschtes Manöver zur Vermittlung von Heil an die Christen in Antiochia gewesen, um Porphyrius' Attacke abzuwehren (Joh. Chrys. in Gal. 2, 11 hom. 2. 4. 17f [PG 51, 374f. 385f]; in Gal. comm. 2, 5 [PG 61, 641]; Hieron. in Gal. comm. prol.; 1, 2, 11/3 [PL 26, 310. 341]; Theod. Mops. in Gal. 2, 11/4 [1, 22f Swete]; Cyrill. Alex. c. Iulian. Imp. 9, 325 [PG 76, 1000f]), u. bestritt ausdrücklich jede Deutung von Gal. 2, 11/4, die einen I. oder ein Fehlverhalten des Petrus impliziert (Joh. Chrys. in Gal. 2, 11 hom. 16 [384] gegen die Ansicht, Petrus sei in der gegenüber Juden u. Judenchristen in der apostolischen Zeit an sich zulässigen Anpassung [συγκατάβασις] an jüdische Traditionen zu missionarischen

bzw. pastoralen Zwecken zu weit gegangen u. daher von Paulus zu Recht zurechtgewiesen worden: ‚Aber das ist nicht eine Lösung, sondern eine Verschärfung des Problems … Ich bin nicht an einem Beweis dafür interessiert, daß Paulus zu Recht [καλῶς] Kritik geübt hat, denn auf diese Weise bleibt das Problem bestehen. Dann sieht es nämlich so aus, als müßte Petrus sich gegen die Vorhaltungen rechtfertigen. Demgegenüber beabsichtige ich, diesen wie jenen von den Vorwürfen [die Porphyrius gegen beide erhob] zu reinigen'; Hieron. in Gal. comm. 1, 2, 11/3 [339]: ‚Wenn aber einer [gemeint ist wahrscheinlich Porphyrius] meint, Paulus habe dem Apostel Petrus zu Recht [vere] Widerstand geleistet u. seinem Vorgänger [im Apostelamt] zugunsten der Wahrheit des Evangeliums unerschrocken Unrecht getan, dann ist er sich nicht im klaren darüber, daß …'; ep. 112, 12 [381] gegen Augustinus' Auffassung, ‚nicht mit der Annahme, die Judenchristen müßten das [mosaische] Gesetz beachten, sei Petrus ein I. unterlaufen; vielmehr sei er dadurch vom geraden Weg abgewichen, daß er die Heidenchristen zwang, jüdisch zu leben [aus Gal. 2, 14]; dies tat er aber nicht, indem er als Lehrer einen Befehl, sondern indem er durch sein Verhalten ein Beispiel gab' [s. unten]). Mehrfach wird Petrus für seine Klugheit u. Weisheit gelobt (σύνεσις: Joh. Chrys. in Gal. comm. 2, 4 [640]; in Gal. 2, 11 hom. 6 [376]; sapientia: Hieron. in Gal. comm. 1, 2, 11/3 [340]; prudentia: ep. 112, 11 [380]); es sei ihm nicht ein Fehler unterlaufen, sondern er habe ausgesprochen überlegt u. absichtsvoll gehandelt (Hieron. in Gal. comm. 1, 2, 14 [342]); er habe nicht ‚gesündigt' (ebd.: nec Petrus peccasse, zitiert ep. 112, 4 [372]).

β. Westen. Im lat. Westen herrschte demgegenüber die Ansicht vor, Petrus habe in Antiochia tatsächlich einen Fehler gemacht. Um welchen es sich gehandelt habe, wurde verschieden charakterisiert. Tertullian, der den I. Paulus zuschiebt (s. o. Sp. 900), will allenfalls ein vitium des Petrus im Verhalten, keinesfalls eines in der Lehre zugeben (praescr. 23, 10; adv. Marc. 1, 20, 3; 4, 3, 4; 5, 3, 7). Marius Victorinus, der ansonsten der origenischen Deutung folgt, u. der Ambrosiaster sehen Petrus' peccatum bzw. error in seiner Furcht vor den Juden (Mar. Victorin. in Gal. 1, 2, 12f. 14 [121]; Ambrosiast. in Gal. 2, 12f. 14 [26f]). Augustinus geht von einem falschen Verhalten des Petrus aus (non recte habe er gehandelt, heißt es bei ihm oft im Anschluß an Gal. 2, 14: zB. ep. 28, 4; 82, 5. 7. 24; bapt. 2, 2; 4, 17; 6, 3), das allerdings einen theologischen I. zur Folge gehabt habe: Durch sein falsches Tun habe Petrus die Heidenchristen zum error des ‚Judaisierens' gezwungen (nach Gal. 2, 14: ep. 82, 28f; c. mend. 26; c. Faust. 19, 17 wird diese irrige Konsequenz von Petrus' Fehlverhalten als perversitas kritisiert). Diese Auffassung hat als erster Marius Victorinus kurz erwähnt (in Gal. 1, 2, 14 [121f]). Doktrinär im I. sieht den Petrus nur Cyprian, der Archeget der westl. Exegese von Gal. 2, 11/4 (G. Haendler, Cyprians Auslegung zu Gal. 2, 11ff: TheolLitZt 97 [1972] 561/8), ohne freilich explizit von error zu reden. Im Ketzertaufstreit wollte er Stephan v. Rom zur Aufgabe seiner, aus Cyprians Sicht falschen, Position bewegen. Dazu verwies er auf das Vorbild des Petrus, der Paulus' Widerspruch bereitwillig zugestimmt habe (ep. 71, 3). Da es im aktuellen Konflikt um eine Frage der kirchlichen Doktrin (der Lehre von der Taufe) ging, wird durch diese Parallelisierung Petrus indirekt ein I. in der Lehre unterstellt. So weit ging sonst keiner der altkirchlichen Exegeten, abgesehen von Marcion, der Petrus aufgrund von Paulus' Kritik zum Verkünder eines falschen Evangeliums u. eines falschen Gottes machte (nach Tert. praescr. 23, 5. 11; 24, 2; adv. Marc. 4, 3, 2. 4; 5, 3, 7).

γ. Das Grundproblem. Das Problematische an Petrus' Verhalten in Antiochia liegt altkirchlich nicht primär in den apologetischen Zwängen, in die man durch die Theologie eines Marcion u. die Angriffe eines Porphyrius geriet (s. o. Sp. 899f). Das Grundproblem von Paulus' Vorwurf an Petrus, er habe sich nicht der Wahrheit des Evangeliums gemäß verhalten, ist vielmehr ein theologisch-dogmatisches. Die Apostolizität der kirchlichen Lehre u. Verfassung, eines der entscheidenden Wahrheitskriterien des frühen Christentums, schließt einen I. eines Apostels notwendig aus. Die griechisch-origenische Exegese von Gal. 2, 11/4 hat an dieser doktrinären Vorgabe konsequent festgehalten u. Petrus (wie Paulus) als ausgesprochen klugen u. geschickten Verkünder der Wahrheit des Evangeliums gezeichnet. In diesem Kontext ist es bemerkenswert, daß im lat. Westen ein Fehler des Petrus zugelassen worden ist (von den Griechen äußert sich

lediglich **Asterius v. Amasea in dieser Richtung: hom. 8, 27, 3 [102 Datema]) u. daß Cyprian Petrus sogar einen I. in der Lehre unterstellte. Augustinus' Aussage, Petrus habe gegen die regula veritatis verstoßen (bapt. 2, 2; vgl. ebd. 3, 10; 7, 39: etiam primum apostolorum Petrum potuisse aliter sapere quam veritas postulabat; der Ambrosiaster meint, Petrus' Verhalten stehe in Widerspruch zur evangelica veritas [in Gal. 2, 11 (25)], u. Pelagius ist der Ansicht, Petrus habe die veritas evangelii non libere verteidigt [expos. in Gal. 2, 11 (2, 314 Souter)]; vgl. ferner Facund. defens. 8, 6, 13; 10, 2, 14 [CCL 90A, 253. 304]), widerspricht dem von der Dogmatik geformten Apostelbild u. ist mit der Normativität der apostolischen Lehre nicht vereinbar. Gleichwohl ist mit der Annahme eines I. des Petrus in Antiochia das frühkirchliche Apostelbild mit seinen dogmatischen Funktionen nicht grundsätzlich in Frage gestellt worden. Zugleich ging man nämlich einhellig davon aus, daß Petrus seinen I. sogleich eingesehen u. durch sein Schweigen, von dem ausnahmslos alle spätantiken Exegeten überzeugt sind (auch in der griech. Tradition: Orig. in Joh. comm. 32, 63 [GCS Orig. 10, 434]; Joh. Chrys. in Gal. 2, 11 hom. 17. 20 [385f. 388]; in Gal. comm. 2, 5 [642]; Hieron. in Gal. comm. 1, 2, 11/3 [340]; Theod. Mops. in Gal. 2, 11/4 [1, 22f Swete]; Theodrt. in Gal. 2, 14 [PG 82, 472]), Paulus' Kritik zugestimmt habe; damit gebe er ein überragendes Beispiel christlicher Demut (Cypr. ep. 71, 3; Zosimus v. Tharassa: Conc. Carth. III sent. episc. 56 [454]; Mar. Victorin. in Gal. 1, 2, 12 [119]; Aug. expos. in Gal. 15, 10 [aO.]; de mend. 8; serm. Dolbeau 10, 3. 12 [aO. 53f. 60]; c. Cresc. 1, 38; c. Gaud. 2, 9; ep. 82, 22; 180, 4; Facund. defens. 10, 2, 14 [aO.]; Pelag. I ep. 19, 4/6 [56f Gassó / Batlle]; Greg. M. in Hes. 2, 6, 9 [CCL 142, 300/2]; mor. 10, 9 [ebd. 143, 543]; Aug. de mend. 9 parallelisiert Petrus' angebliche Einsicht in Antiochia mit seinen Tränen nach der Verleugnung Jesu; vgl. agon. 32; un. bapt. 22; Orig. in Joh. comm. 32, 61/3 [434]). Damit ordnete man Petrus' I. wieder in das geltende Apostelbild ein, dessen Rahmen man dadurch, daß man überhaupt einen I. zuließ, deutlich überschritt. Petrus' I. bleibt ein vorübergehender Lapsus, der nicht durch Impertinenz in die *Häresie führt (Brox 264), sondern durch seine vorbildliche *Demut weit überboten wird. *Fü.*

d. Irrtümer in der Bibelinterpretation. In christlicher Zeit war die Auslegung der Hl. Schrift umstritten, weil häretische Gruppen denselben Text benutzen, ihn aber abweichend interpretieren konnten; unter diesen Umständen ist es notwendig zu zeigen, daß bestimmte Deutungen irrig u. unannehmbar sind (*Hermeneutik). – Die ersten Schriften gegen Häresien gingen auf irrige Interpretation nicht ein, weil gnostische Gruppen größtenteils nicht die gleichen Texte verwendeten, sondern sich lieber auf andere Texte beriefen oder wie zB. Marcion bestimmte Teile des Kanons ablehnten. Die Widerlegung berief sich, außer unter bestimmten Umständen, nicht auf gemeinsame Texte; wer zB. gegen Marcion schreibt, muß beweisen, daß die von diesem beanstandeten Texte im AT nicht dazu dienen können, einen bösen Gott sichtbar werden zu lassen (Tert. adv. Marc.). – Porphyrius scheint in seiner Schrift gegen die Christen in erster Linie die allegorische Schriftauslegung, die die Christen seiner Meinung nach befürworteten, zu beanstanden. Seine Kritik am Christentum geht von der Bibel aus; daher muß er nachweisen, daß wörtliche Interpretation richtig, allegorische Auslegung fehlerhaft ist, um zu zeigen, daß seine eigene Kritik am Christentum, die sich auf die wörtliche Textbedeutung stützt, das Ziel trifft (Porph. adv. Chr. frg. 39 Harnack). – Origenes könnte einer der von Porphyrius gemeinten allegorischen Interpreten sein. Er nimmt drei Stufen der Auslegung an, die alle in einem gewissen Sinne richtig seien; daher sei es kein I., dem Einfältigen die Schriftlesung auf der Stufe der ‚fleischlichen‘ Bedeutung nahezubringen (σὰρξ τῆς γραφῆς: Orig. princ. 4, 2, 4 [GCS Orig. 5, 312]). Doch die fleischliche ist nur da die offensichtliche Bedeutung, wo sie theologisch annehmbar ist; in einigen Fällen kann es keine wörtliche Bedeutung geben, u. die Schrift nach ihrem Literalsinn zu lesen wäre ein I. (ebd. 4, 3, 1). Deshalb kann es, obwohl Origenes mehrere gültige Interpretationen zuläßt, nach ihm dennoch Auslegungen geben, die schlichtweg falsch sind, etwa wenn Ereignisse, die eindeutig nicht der historischen Wahrheit entsprechen, als historisch betrachtet werden (*Inspiration). – Diskussion über einzelne Wörter u. Wendungen aus der Bibel oder der Tradition kommt während des Arianischen Streits auf. Die Polemik dreht sich häufig um die Behaup-

tung, daß eine spezielle Deutung zB. von ‚Gottessohn‘ oder ‚Geschöpf‘, ‚eingeboren‘ oder ‚*homousios‘ falsch ist. Andererseits muß gezeigt werden, daß die Auslegungen von Schlüsselstellen der Schrift richtig oder irrig sind oder die Möglichkeit von metaphorischer oder allegorischer Interpretation akzeptiert oder verworfen wird (vgl. zB. Athan. or. adv. Arian. 1; Basil. Eun. 2, 24). – Gewöhnlich unterscheidet man zwischen der Bibelexegese der Antioch. Schule, die gegen *Allegorese u. für ‚historische‘ Schriftdeutung eintrat, u. der der Alexandrinischen Schule, die Origenes u. der allegorischen Interpretation verpflichtet war. Diese Unterscheidung geht einher mit der grundlegend unterschiedlichen theologischen Ausrichtung beider Schulen (*Hochschule). Theodor v. Mops. (comm. in Gal. 4, 24) behauptet nicht nur, daß die allegorische Exegese falsch u. ungerechtfertigt ist, sondern auch, daß die allegorischen Interpreten die Bedeutung des Wortes Allegorie bei Paulus mißverstanden haben. Ihre Behauptung, Allegorie könne sich auf die Bibel stützen, basiere selbst auf einem exegetischen I. Seine Beweisführung gegen diesen I. stützt sich auf genaue Beachtung dessen, was Paulus wirklich tut, u. auf die Details der Verwendung von Ereignissen der Geschichte in gewissermaßen typologischem Sinn, ohne ihre Historizität anzutasten.

e. Praktische Irrtümer. 1. Paulus. Paulus erwähnt Willensschwäche, schon bei Aristoteles u. im Stoizismus diskutiert (s. o. Sp. 881f), Rom. 7, 13/20. Dort schreibt er die Schuld daran, daß er nicht tun kann, was er tun will, der ‚Sünde‘ zu, die in ihm wohnt. Es wird nicht deutlich, ob Paulus mit ‚Sünde‘ eine vorsätzliche Fehlleitung des Handelns meint, da er in gewisser Hinsicht die eigene Verantwortung zu leugnen scheint u. sagt, er verstehe sein eigenes Tun nicht (ebd. 7, 15). Die Deutung könnte an Sokrates u. Aristoteles erinnern, die eine Erklärung für I. im Mangel an bestimmtem Wissen suchen (s. o. Sp. 881), doch scheint Paulus in Wirklichkeit auch sagen zu wollen, daß er das Richtige will u. genau weiß, daß er es tut, u. daß die Erklärung in der Tatsache liegt, daß seine Taten nicht seinem richtig gelenkten u. klar erkennenden Willen folgen. – Aristot. eth. Nic. 7, 1145b 21/51a 28 (s. o. Sp. 881) scheint in christlicher Zeit nicht vor der Wiederentdeckung des Aristoteles in der mittelalterl. Scholastik bekannt gewesen oder diskutiert worden zu sein.

2. Augustinus. a. Confessiones. Die stoische Haltung bezüglich des ethischen I. läßt sich gut mit einigen Aspekten im augustinischen Denken vergleichen. Einerseits ist Augustinus, ebenso wie die Stoiker u. sogar Sokrates (o. Sp. 881f), geneigt, fehlgeleitetes Verhalten auf falsche Ziele oder auf eine Art I. hinsichtlich des wahren Wertes zurückzuführen. Dies wird in der Analyse seiner eigenen früheren I. conf. 6, 11, 20 deutlich (s. o. Sp. 888). In diesem Abschnitt schreibt Augustinus sich selbst eine Reihe von Fehlern zu. Einige scheinen in einer moralischen Verwirrtheit zu liegen, die ihn auf seiner Suche nach glücklichem Leben irreführt; andere sind Tatbestands-I.: Er glaubt, ohne eine Frau unglücklich zu sein; er glaubt nicht, daß es ein Heilmittel in Gottes *Gnade geben könnte; er meint, die Fähigkeit zur Enthaltsamkeit nicht zu besitzen. Doch ist es unmöglich, hier klar zwischen ethischem u. Tatbestands-I. zu trennen. Augustinus deutet an, daß er sehr wohl wußte, wo das wirklich lebenswerte Leben zu finden war, wenn er es auch fürchtete u. mied. Sein I. darüber, wie er sich ohne Frau fühlen würde, oder über den Ursprung der Tugend der Enthaltsamkeit ist strenggenommen kein I. über die äußere Natur der Dinge. Tatsächlich hält Augustinus seine I. für schuldhaft, teilweise weil sie aus irregeführtem Verhalten seinerseits hervorgehen u. er die Bedeutung Gottes für sein Leben nicht sieht. In gewissem Sinne ist seine Vermutung, ohne Frau unglücklich zu sein, kein Tatbestands-I. Indem die Gnade Gottes keine Bedeutung in seinem Leben hatte, konnte sie nicht den nötigen Trost bieten, u. somit wäre er tatsächlich unglücklich gewesen. Der I. liegt daher in seiner Weigerung, Gott zu suchen. – Vieles an Augustinus' Beschäftigung mit seinen früheren Fehlern kann als Diagnose von I. über I. betrachtet werden. Seine Zurückweisung des Skeptizismus läßt vermuten, daß dieser für ihn einen I. über die Bedeutung gewisser Arten von I. zur Folge hat; in diesem Falle bringt er die Furcht vor der Gefahr mit, einem falschen Glauben anzuhängen, mit dem Ergebnis, wichtige Wahrheiten nicht zu glauben, die eine Art von Gewißheit haben, obwohl sie auf die Weise, die die Skeptiker fordern, nicht bewiesen werden können (conf. 6, 5, 7). Ein ähnlicher I. ist in bezug auf den ethischen I. festzustellen. Augu-

stinus beobachtet angesichts der von seinen frühen Lehrern anerkannten Werte, daß die Gesellschaft eher daran interessiert ist, grammatikalische u. Aussprachefehler zu bestrafen als I. ethischer Natur (ebd. 1, 18, 28). Die Gesellschaft erkenne durchaus ethische I. als falsch, nehme sie aber weniger ernst, als sie es sollte; in diesem Fall begeht sie einen I. über I., nämlich darüber, welche I. wirklich von Bedeutung sind u. von wie großer Bedeutung sie sind. – Das Problem sowohl des I., der zum Skeptizismus, als auch desjenigen, der zu moralischem Verfall führt, entsteht nicht aus einer Reihe falscher Lehren; im Gegenteil, beide Formen des I. müssen nicht bedeuten, daß falsche Sätze vertreten wurden, u. könnten auch zu Zurückweisung von Falschem führen. Augustinus' Skeptizismus führt ihn dazu, die manichäischen Lehren abzulehnen, u. die weltlichen Werte seines Vaters helfen ihm zu einer guten Kenntnis von Literatur u. Grammatik. Doch die Quelle für Augustinus' I. liegt nicht im Ausmaß seines Wissens, sondern in seinem Versäumnis, Gott eine Rolle in seinem Leben zu geben. – Der Mangel an ethischem Ernst in der Gesellschaft u. bei Individuen, den Augustinus darin sieht, daß sie nicht nach Tugend, sondern nach korrekter Grammatik streben, ist mit einer Art Willensschwäche vergleichbar. Wo liegt der Fehler, wenn wir wissen, was wir nicht tun sollten, aber nicht die Schwere des Versagens erkennen, wenn wir es doch tun? Es wird nicht anzunehmen sein, sagt Augustinus, daß unsere Sorge um die Grammatik eigentlich tiefer ist als unser ethisches Empfinden. Er scheint damit sagen zu wollen, daß der Mensch sich doch noch um das, was er für moralisch falsch hält, sorgt u. wirklich das tun will, was unter den jeweiligen Umständen richtig ist (conf. 1, 18, 29). In diesem Sinne ist ein ethisches Interesse vorhanden, auch wenn die gesetzten Prioritäten falsch sind. Der Mensch erkennt auch, daß er etwas tut, was einem anderen schaden könnte, u. daß es etwas ist, was er selbst nicht erleiden möchte. Wofür er blind ist, ist, daß es sich nie lohnen kann, Schaden zuzufügen oder Haß zu hegen, u. daß daraus nie ein Nutzen erwachsen kann (ebd.). Daher ähnelt Augustinus' Beschreibung von Willensschwäche der des Sokrates. Die Hauptaussage ist, daß falsches Handeln nachteilig für uns selbst ist u. wir überhaupt nur diese Handlungsweise wählen könnten, weil wir nicht erkennen, daß sie unter gar keinen Umständen von irgendeinem Nutzen ist. Dies jedoch ist nicht ein einfacher Tatbestands-I., sondern ein I. hinsichtlich der Lebensweise, die wir wünschen, u. hinsichtlich der Bedeutung von Tugend, die für Augustinus immer auf die Frage nach der Liebe Gottes hinausläuft.

β. Die antipelagianischen Schriften. Augustinus' sokratischer Standpunkt bezüglich des ethischen I. scheint eine positivere Bewertung menschlicher Motivation zu enthalten als seine antipelagianischen Schriften über die Sünde. In den Confessiones scheint Augustinus anzudeuten, daß alle Menschen gut sein wollen, aber aus Unwissen versagen. Dies ist tatsächlich vereinbar, sogar übereinstimmend mit der Ansicht, daß der Mensch das Sündigen nicht vermeiden kann u. daß es zu der menschlicher Natur eigenen Schwäche gehört, dem I. zu verfallen. Damit entspringt Augustinus' Bestreitung der These des Pelagius, der Mensch könne ethische Rechtschaffenheit aus eigenen Mitteln erreichen, aus seiner vorausgegangenen Deutung der menschlichen Natur. Der Mensch habe tatsächlich einen freien Willen, so daß er wählen könne, insoweit als die Wahl, das zu tun, was das Beste ist, bei ihm liege. Doch werde er sein Ziel nicht ohne die Hilfe Gottes, in der Form der *Gnade, erreichen. Diese Beurteilung scheint von der sokratischen abzuweichen in der Vorstellung, daß es nicht Wissen, sondern Gnade ist, die es dem Menschen gestattet, einigen Erfolg zu erreichen, u. in dem Gedanken, daß es nichts gibt, das der Mensch zur Verbesserung seiner Aussicht auf Erfolg beitragen könne. In den Confessiones schien es, daß ein tieferes moralisches Verständnis möglich wäre, wenn der Mensch nur klar sehe, welchen Schaden seine Missetaten für sein Leben bedeuten; in Augustinus' antipelagianischen Schriften hingegen ist es dem Menschen unmöglich, für sich selbst zu sorgen; gelegentlich wird sogar bestritten, daß er überhaupt tiefere moralische Einsicht erreichen könne (zB. perf. iust. 9). Das zu ethischem I. führende Unwissen wird Teil der Natur der gefallenen Menschheit, der kein Mensch entfliehen kann (vgl. Wetzel). *Osb.*

J. A. ARIETI, History, hamartia, Herodotus: Hamartia 1/25. – T. D. BARNES, Porphyry against the Christians. Date and the attribution of fragments: JournTheolStud NS 24 (1973) 424/

42. – O. BECKER, Das Bild des Weges u. verwandte Vorstellungen im frühgriech. Denken (1937). – E. BÖRGER, Art. I. (Schlußfehler): HistWbPhilos 4 (1976) 606/14. – H. BRAUN, Art. πλανάω κτλ.: ThWbNT 6 (1965) 230/54. – J. M. BREMER, Hamartia (Amsterdam 1969). – N. BROX, Art. Häresie: o. Bd. 13, 248/67. – R. BULTMANN, Theologie des NT⁹ (1984). – D. CZESCHLIK (Hrsg.), Irrtümer in der Wissenschaft (1967). – D. DAVIDSON, How is weakness of the will possible?: J. Feinberg (Hrsg.), Moral concepts (Oxford 1969) 93/113. – N. DENYER, Language, thought and falsehood in ancient Greek philosophy (London 1990). – S. EBBESEN, Commentators and commentaries on Aristotle's Sophistici elenchi 1/3 = Corpus Latinum commentariorum in Aristotelem Graecorum 7 (Leiden 1981). – G. R. EVANS, Augustine on evil (Cambridge 1982). – J. L. EVANS, Knowledge and infallibility (London 1978). – M. FÉDOU, Christianisme et religions päiennes dans le Contre Celse d'Origène (Paris 1988). – M. FREDE, Prädikation u. Existenzaussage (1967). – TH. FUHRER, Das Kriterium der Wahrheit in Augustins c. acad.: VigChr 46 (1992) 257/75. – J. C. B. GOSLING, Weakness of the will (London 1990). – W. K. C. GUTHRIE, A history of Greek philosophy 2. The presocratic tradition from Parmenides to Democritus (Cambridge 1965). – R. HÄUSSLER (Hrsg.), Nachträge zu Otto, Sprichw. (1968). – HAMARTIA. The concept of error in the Western tradition, Festschr. J. M. Crosset = Texts and Studies in Religion 16 (New York 1983). – P. HAUPT, Die Entwicklung der Lehre vom I. beim Rechtsgeschäft seit der Rezeption (1941). – M. HOSSENFELDER, Die Philosophie der Antike 3. Stoa, Epikureismus u. Skepsis = Gesch. der Philos. 3 (1985). – K. JANÁČEK, Hippolytus and Sextus Empiricus: Eunomia 3 (1959) 19/21. – L. W. KEELER, The problem of error from Plato to Kant = AnalGreg 6 (Roma 1934). – D. KEYT, The fallacies in Phaedo 102a/107b: Phronesis 8 (1963) 167/72. – C. KIRWAN, Augustine (London 1990). – N. KRETZMANN, Abraham, Isaac, and Eutyphro: Hamartia 27/50. – D. LEMKE, Die Theologie Epikurs (1973). – A. LEVI, Il concetto dell'errore nella filosofia di Plotino = StudRicStorFilos 2 (Torino 1951); Il problema dell'errore in Filone di Alessandria: RivCritStorFilos 5 (1950) 281/94; Il problema dell'errore nella scetticismo antico: RivFilos 40 (1949) 273/87. – G. E. R. LLOYD, Observational error in later Greek science: J. Barnes u. a. (Hrsg.), Science and speculation (Cambridge 1982). – A. A. LONG / D. N. SEDLEY, The Hellenistic philosophers 1/2 (ebd. 1987). – D. W. LUCAS (Hrsg.), Aristotle Poetics (Oxford 1968). – S. LUNDSTRÖM, Lexicon errorum interpretum Latinorum = Acta Univ. Upsaliensis 16 (Uppsala 1983). – G. MENSCHING, Erscheinungsformen des I. in der Religionsgeschichte: ZsRelGeistGesch 16 (1964) 289/302. – A. MEREDITH, Porphyry and Julian against the Christians: ANRW 2, 23, 2 (1980) 1119/49. – J. MITTELSTRASS, Die Wahrheit des I. (1989). – C. OSBORNE, Rethinking early Greek philosophy (London 1987). – OTTO, Sprichw. – R. ROBINSON, Ambiguity: Mind 50 (1941) 140/155; Plato's consciousness of fallacy: ebd. 51 (1942) 97/114. – F. SCHEIDWEILER, Zu Porphyrios κατὰ Χριστιανῶν: Philol 99 (1955) 303/12. – B. SCHWARZ, Der I. in der Philosophie (1934); Art. I.: HistWbPhilos 4 (1976) 589/606. – J. W. SENDERS / N. P. MORAY, Human error. Cause, prediction, and reduction (London 1991). – R. K. SPRAGUE, Plato's use of fallacy (ebd. 1962). – I. THALBERG, Art. Error: Enc. of Philosophy 3 (New York 1967) 45/8. – G. VLASTOS, An ambiguity in the Sophist: ders., Platonic studies² (Princeton 1981) 270/308. – G. WEIZ, Die Arten des I. Ein Beitrag zur allgemeinen Strafrechtslehre = Strafrechtl. Abh. 286 (1931). – J. WETZEL, Augustine and the limits of virtue (Cambridge 1992). – L. C. WINKEL, Error iuris nocet. Rechts-I. als Problem der Rechtsordnung. Rechts-I. in der griech. Philosophie u. im röm. Recht bis Justinian (Amsterdam 1985). – A. WLOSOK, Laktanz u. die philosophische Gnosis = AbhHeidelberg 1960 nr. 2. – F. YOUNG, The rhetorical schools and their influence on patristic exegesis: The making of orthodoxy, Festschr. H. Chadwick (Cambridge 1989) 82/99.

Catherine Osborne
(Übers. Gerhard Rexin / Peri Terbuyken) /
A. D II. E I. II a 3β. c 3: Klaus Thraede /
E II c 5: Alfons Fürst.

Isaak I (Patriarch).

A. Jüdisch. I. Altes Testament. Die Heilszusagen an die *Patriarchen erfahren in der Person des I. ihre höchste Konkretion u. ihre

äußerste Gefährdung. I. ist das Kind der Verheißung (Gen. 17, 2/21, 1f), dessen Opfer gefordert u. dann verhindert wird (ebd. 22). Ein eigenständiger I.-Zyklus ist durch die Abraham- u. Jakobtradition überlagert u. in sie aufgenommen worden. Spuren dieser Überlieferung sind in Gen. 26 festzustellen, das (mit Gen. 34) chiastisch in den Jakobzyklus eingebaut wurde. Geographische Anhaltspunkte für die ältere Tradition sind Bet-El im Norden (Amos 7, 9. 16), das Land der Philister (Gen. 26), sowie Beërscheba im Negev (ebd. 26, 23/5), wobei ein Nord-Süd-Gefälle festzustellen ist, das sowohl historisch als auch überlieferungsgeschichtlich von Bedeutung sein dürfte. In dem Hypokoristikon yiṣḥāq-el (,Gott lacht / lächelt zu‘) klingt mythologische Überlieferung nach, die im Buch Genesis auf das *Lachen der Menschen umgedeutet wurde. Auf ursprünglich familiäre Frömmigkeit dürfte die Rede vom paḥad yiṣḥāq (31, 42. 54; W. Mundle, Art. Furcht [Gottes]: o. Bd. 8, 672/4) zurückgehen. In der diachronen Literarkritik wird die klass. Urkundenhypothese zunehmend in Frage gestellt u. auch bei grundsätzlicher Zustimmung zur Quellenscheidung durch die Annahme redaktioneller Bearbeitungsschichten ergänzt. Gen. 22 u. 24 spiegeln in ihrer jetzigen Gestalt Probleme der späteren israelit. Frömmigkeit wider: In die Prüfung Abrahams sind subtile Anklänge an den Jerusalemer Tempelkult eingewoben (vgl. 2 Chron. 3, 1), u. die Erzählung von der Brautwerbung für I. hat ihren Ort in der frühnachexilischen Mischehenproblematik (vgl. Tob. 4, 12).

II. Frühjudentum. a. Außerkanonisches. In der weiteren Interpretation wird I. zu einer zentralen Gestalt jüdischer Frömmigkeit. Judt. 8, 26 wird nicht nur Abraham, sondern auch I. auf die Probe gestellt. Im *Jubiläenbuch wird die Identifikation I. - Paschalamm durch Ort (Jub. 18, 13) u. Zeitpunkt (17, 15; 18, 1/3) der ʿăqēdāt Yiṣḥāq, der ,Bindung I.s‘ (vgl. J. Maier, Geschichte der jüd. Religion[1] [1972] 118/21), zum Ausdruck gebracht. Im Unterschied zu 1 Macc. 2, 52 wird I.s Zustimmung 4 Macc. 13, 12 u. 16, 20 eigens herausgestrichen; ebd. 18, 11 gilt I. als Prototyp des Märtyrers u. seiner Hoffnung. Der Autor gebraucht mit σφαγιάζειν (13, 12; 16, 20) u. ὁλοκαρποῦν (18, 11) zwar Opfertermini; sühnende Kraft wird der ʿăqēdā (32, 4) im Unterschied zum Martyrium (6, 29; 17, 22) jedoch nicht beigemessen, weil es dort nicht zum Blutvergießen kam. PsPhilo lib. ant. bibl. 18, 5 werden dagegen I.s Zustimmung u. sein Blut als Grund für die Erwählung Israels dargestellt, obwohl zugleich von der Verhinderung des Opfers die Rede ist. Im Lied Deborahs (ebd. 32, 1/4) wird die Einzigartigkeit der Erwählung I.s zum Opfer in Wendungen herausgestrichen, denen eine antichristl. Spitze eignen könnte (32, 3). – Die Erwählung I.s wird auch Joseph. ant. Iud. 1, 229 betont. I. ist 25 Jahre alt (ebd. 227); seine wundersame Geburt wird mit der geforderten καθιέρωσις in Entsprechung gesetzt (229), u. I. gibt mit Freude seine Zustimmung (232). Josephus betont sowohl Abrahams als auch I.s unbedingte Bereitschaft zum *Gehorsam. Von der ʿăqēdā ist nicht die Rede; das Widderopfer (236) ist ein Dankopfer für die Verheißungen Gottes (235).

b. Targumim. In den Targumim wird Gen. 22 neben erzählerisch ausschmückenden Elementen an drei Stellen ergänzt: 1) Abraham sagt I., daß er das Opfer sein wird, u. I. stimmt bei (zu ebd. 22, 8); 2) I. hat, als er gebunden auf dem Altar liegt, eine Vision (zu 22, 10); 3) Abraham spricht ein Dankgebet, in dem er Gott bittet, seines Gehorsams u. I.s Bereitwilligkeit zu gedenken, wenn die Kinder I.s in Bedrängnis sind (zu 22, 14). Häufig wird ein kultisches Interesse deutlich: Abraham spricht Hebräisch, ,die Sprache des Heiligtums‘ (Targ. Neof. Gen. 22, 1. 7. 11; Frg.-Targ. Gen. 22, 11); Abraham war bereit, I. zu Staub u. Asche zu machen (Targ. Neof. Gen. 22, 14). I. möchte die rituelle Reinheit des Opfers sicherstellen u. daher festgebunden werden (ebd. 10; Targ. PsJonat. Gen. 22, 10) bzw. zeigt sich um sein u. Abrahams Schicksal in der kommenden Welt besorgt, sollte das Opfer nicht gültig sein (Frg.-Targ. Gen. 22, 10). Die Opferstätte, wo die Herrlichkeit der Schechinah Jahwes erschien, ist der Berg Moriah, der Berg des Heiligtums (Targ. Neof. Gen. 22, 14; Targ. PsJonat. Gen. 22, 14), auf dem Generationen beten werden (Targ. Onq. Gen. 22, 14); hier haben schon Adam u. Noah einen Altar gebaut (Targ. PsJonat. Gen. 22, 9). Frg.-Targ. Gen. 22, 14 ist ausdrücklich von Erbarmen für die Sünden der Kinder I.s die Rede; Targ. PsJonat. Gen. 22, 14 spricht nur von Bedrängnis. Abraham kehrt ebd. 19 deshalb allein vom Moriah zurück, weil I. direkt in die Schule des Sem kommt (die Zelte Sems werden rabbinisch als Lehrhaus gedeutet: Gen.

Rabbah 56, 11; 63, 10 [Wünsche, BR 1, 2, 271. 301]). Targ. Neof. Ex. 12, 42 enthält das Gedicht über die vier besonderen Nächte der Heilsgeschichte, von denen die zweite an Geburt u. ʿăqēdā I.s erinnert. – Neben Gen. 22, das von zentraler Bedeutung bleibt, ist in den Nacherzählungen der biblischen Geschichte außer kleineren Ergänzungen vor allem ein harmonisierendes Interesse festzustellen. So wird die Vertreibung *Hagars auf Veranlassung Saras oder das Übergehen Esaus beim Erstgeburtssegen I.s auf die Idololatrie Ismaels bzw. Esaus u. seiner Frauen zurückgeführt (vgl. zB. Targ. Neof. Gen. 21, 9; 26, 35; Targ. PsJonat. Gen. 26, 29) u. das Zittern I.s bei der Ankunft Esaus als Erschrecken vor dem Geruch der Gehenna dargestellt (ebd. 27, 33).

c. Midraschim. Die Midraschim berichten darüber hinaus, daß Samael (Satan) Abraham u. I. versuchte u. daß I. versteckt wurde, damit er nicht als Opfer disqualifiziert werden könnte (Gen. Rabbah 56, 4f [Wünsche, BR 1, 2, 266f]). I.s Alter beträgt 37 (bzw. 26) Jahre (ebd. 56, 8; Ex. Rabbah 1, 1 [ebd. 268; 3, 1, 3]). Das Blut des Widders soll als Blut I.s gelten (Gen. Rabbah 56, 9 [1, 2, 269]). Mit Abraham kommt das Alter, mit I. das Leiden, mit Jakob die Krankheit in die Welt (ebd. 65, 9 [310]). I. wird im Monat des Exodus, der Erlösung Israels, sowohl geboren als auch gebunden (Ex. Rabbah 15, 11 [3, 1, 110]). Zum Paschalamm wird auf Gen. 22, 8 verwiesen (ebd. 15, 12 [111]). I. selbst ergreift die Initiative u. bietet sich als geeignetes Opfer dar (Lev. Rabbah 2, 10 [5, 1, 16]). Die ʿăqēdā wird mit dem Tamid (Lev. 1, 6) in Verbindung gesetzt (Lev. Rabbah 2, 11 [17]). Wegen der ʿăqēdā soll sich Gott am Neujahrstag, beim Blasen des Schofar, der Sünde der Kinder I.s erbarmen (ebd. 29, 9f [204f]). Ebd. 36, 5 (257) ist von der Asche I.s die Rede, was wohl proleptisch gemeint ist, wie das Blut I.s in der Mekilta R. Jišmael zu Ex. 12, 13 (1, 12 Lauterbach), wo Gen. 22, 14 u. 1 Chron. 21, 15 verbunden werden.

d. Philo. Philo, dessen Schrift über I. nicht erhalten ist, kennt die jüd.-kultische Haggadah zu Gen. 22. I. trägt Holz u. Feuer, ‚wie es sich für ein Opfer gehört‘ (Abr. 171); Abraham u. I. gehen ἰσοταχῶς ... ταῖς διανοίαις (ebd. 172), was I.s Zustimmung voraussetzt. Hätte Gott nicht eingegriffen, wäre I. als Tamidopfer dargebracht worden (198; s. o. Sp. 912f). – In der allegorischen Deutung ist I. ein ungeteiltes Ganzopfer, da ihn keine verderbenbringende Leidenschaft zerteilt habe (sacr. Abel. et Cain. 110). Als ἱερεῖον ist er an den Füßen gefesselt; diese ʿăqēdā bedeutet, daß I. es nicht für recht hielt, Sterbliches zu betreten, weil er die unwandelbare Beständigkeit des Seins erkannt hatte (quod deus s. imm. 4). I. ist Typus des von Natur aus Vollkommenen, im Unterschied zu Abraham, der durch lehrbare Tugend, u. Jakob, der durch Askese zur Vollendung gelangt (sacr. Abel. et Cain. 6f; congr. erud. gr. 34/6; mut. nom. 12. 88. 263; somn. 1, 160. 167f; vgl. Plat. Phaedr. 269D); deshalb ist I. auch nur einmal (mit der ὑπομονή) verheiratet (congr. erud. gr. 37f). In dieser Hinsicht steht I. höher als Abraham u. Jakob (quod det. pot. insid. 46; vgl. aber auch bSanhedrin 89b). I. ist von Natur aus weise (sacr. Abel. et Cain. 6f. 43; somn. 1, 171), er ist αὐτομαθής u. αὐτοδίδακτος (quod det. pot. insid. 30; plant. 169; ebr. 60. 94; conf. ling. 74; somn. 1, 68. 160; fug. et inv. 166. 168; quod deus s. imm. 4; mut. nom. 88. 55. 263; sobr. 65; migr. Abr. 101). – Die philonische Allegorese kreist um Namen u. Geburt I.s: ‚Die Gottheit schafft dem Guten Lachen u. Freude, so daß I. nicht aufzufassen ist als Gebilde eines Geburtsaktes, sondern als Werk des Ungeborenen‘ (quod det. pot. insid. 124). Die Tugend (Sara) bringt Glückseligkeit (I.) hervor (leg. all. 2, 82), u. zwar nach dem Ende der Regel (ebd. 3, 218f; Cherub. 8). Sofern Sara mit I. schwanger geht, bleibt sie Jungfrau (post. Cain. 134). Als Freude u. Lachen ist I. stets nackt u. körperlos (leg. all. 2, 59) u. insofern Gottes Sohn (mut. nom. 130/2). Nur eine aus dem *Gefängnis des Körpers befreite Seele kann bei Gott sein (leg. all. 3, 43). I. ist das einzige leidenschaftslose Wesen der Schöpfung (quod det. pot. insid. 46). Er war nicht in Ägypten (leg. all. 2, 59; migr. Abr. 30), sein Name wurde nicht geändert (mut. nom. 88). ‚Das Lachen ist die Freude ...; den I. hat der Herr erzeugt; er ist Vater der vollkommenen Wesensart, der in den Seelen Glückseligkeit sät u. erzeugt‘; dies ist das heiligste Geheimnis (leg. all. 3, 219), das als Geheimlehre nur Eingeweihten anvertraut werden darf (Cherub. 47). – In dieser allegorischen Interpretation erscheint I. als ein Wesenszug des Menschen; er ist die Seelenfreude (leg. all. 3, 43), der Geist, der aus sich heraustritt u. sich freudig Gott darbringt (ebd. 1, 82). I. ist zeitlos geboren (migr. Abr. 126; fug. et inv. 166)

als vollkommen reine Gesinnung, die von Natur aus schön ist, die, von dem unvermischten Trank der Weisheit bewirtet, in einem Zustand nüchterner Trunkenheit verharrt (ebd. 166f). Insofern ist I. Typus einer Menschengattung (somn. 1, 68), eine hypostasierte Tugend- u. Weisheitslehre.

III. Bildende Kunst. Die einzigen gesicherten I.darstellungen antiker jüdischer Kunst stammen aus den Synagogen von *Dura-Europos u. Beth Alpha (o. Bd. 8, 797 [Karte]. 811). Beide zeigen die Opferung I.s durch *Abraham. – Die Malerei in Dura-Europos (Mitte 3. Jh.) ist die älteste bekannte I.darstellung überhaupt. Sie befindet sich an hervorgehobener Stelle, rechts oberhalb der Thoranische (Kraeling 56/9. 354f Taf. 51; Sed-Rajna 118f. 143. 565 Abb. 67. 688). Blickfang ist im oberen Teil der Szene ein großer, kunstvoll gestalteter Altar. Auf ihm ausgestreckt liegt I., eine Haltung, die, obwohl sie Gen. 22, 9 genau illustriert, in der spätantiken Kunst keine Parallele hat (s. u. Sp. 926). I. ist deutlich kleiner als der Vater u. damit als Kind dargestellt (zum Alter o. Sp. 913). Ob er gefesselt ist, entsprechend Gen. 22, 9 u. der jüd. Bezeichung der Episode als ʿăqēdāt Yiṣḥāq (s. o. Sp. 911), kann der Darstellung nicht entnommen werden. Rechts oberhalb des Altars ist ein Zelt mit einer kleinen Figur in Rückenansicht zu sehen. Sie wird meist als einer der zwei Diener, die Vater u. Sohn begleiten, oder als Ismael gedeutet (so Prigent 113/5 mit entsprechender Diskussion); der Vorschlag, es sei ein weiteres Mal I. gemeint (Kraeling 58), wurde von der Forschung nicht angenommen. Abraham, ebenfalls in Rückenansicht, steht nicht auf gleicher Höhe mit dem Altar, sondern im Bildfeld leicht nach unten versetzt. In der angewinkelten Rechten hält er, mit der Spitze senkrecht nach oben, ein langes Messer. Seine Linke ist nicht zu sehen; er berührt also I. nicht. Am unteren Rand des Bildfeldes steht ein großer Widder ruhig an einem Baum (daß er nicht gemäß Gen. 22, 13 im Gestrüpp verfangen dargestellt ist, wird auf den Einfluß jüdischer Interpretationen zurückgeführt; zB. Targ. PsJonat. Gen. 22, 13; weitere Belege: Gutmann 118_8; Prigent 115). Insgesamt ist in Dura-Europos eine Komposition gewählt, die die verschiedenen Bildelemente unverbunden nebeneinanderstellt u. so weniger den Ablauf eines Vorganges schildert. Auch hierdurch fällt der Altar auf u. ist speziell die Opferstätte betont. Daß die Opferung I.s zusammen mit Kultgegenständen u. dem Tempel oberhalb der Thoranische wiedergegeben wird, läßt den hohen Stellenwert erkennen, den die ʿăqēdā im jüd. Gottesdienst einnimmt, besonders deutlich beim jüd. Neujahrsfest, wenn das Schofar, das an das Widderopfer erinnern soll, geblasen wird (s. o. Sp. 913; A. St. Clair, The Thorah shrine at Dura-Europos: JbAC 29 [1986] 108/17 dagegen bezieht die Darstellungen oberhalb der Thoranische auf das *Laubhüttenfest). – Das Fußbodenmosaik mit der Opferung I.s in Beth Alpha befindet sich im Mittelschiff der Synagoge u. damit ebenfalls an betonter Stelle (N. Avigad, Art. Beth Alpha: NewEncArchExcavHolyLand 1 [1993] 190/2; Sed-Rajna 156. 416 Abb. 78. 316; datiert meist in die Zeit des Kaisers *Iustinus I [518/27]: ebd. 548; Avigad aO. 191f; aus stilistischen Gründen datiert es u. a. J. Gutmann, Revisiting the ‚binding of I.‘ mosaic in the Beth-Alpha synagogue: Bull. of the Asia Inst. 6 [1992] 82 [mit Lit.] in die Zeit *Iustinus' II [565/78]). Die vielfigurige, breit erzählte Darstellung ist in Komposition u. Stil ungewöhnlich (H.-P. Stähli: Judaica 41 [1985] 91 sieht einen ‚orientalisierende[n] Zug‘). Auf gleicher Standlinie befinden sich links im Bild die beiden Diener mit Esel, in der Mitte an einem Baum festgebunden der Widder, rechts von ihm, als größte Gestalt, Abraham u. am rechten Bildrand ein sehr großer Altar mit Feuer. I., wiederum als Kind gezeigt, ist links oberhalb des Altars, zwischen diesem u. Abraham zu sehen; seine Hände sind vor dem Körper gefesselt. Hebräische Inschriften erklären die Hauptelemente (Avigad aO. 192). Mit der Figur I.s verbinden sich die meisten ikonographischen Ungewöhnlichkeiten dieses Bildes; sie sind wohl hauptsächlich auf den eigenwilligen, teils naiven Stil der Mosaizisten zurückzuführen, weniger auf eine bestimmte Aussageabsicht: I. erscheint wie freischwebend auf der Höhe von Abrahams Kopf, was sicher nicht als realistische Position I.s, sondern als ungekonnte perspektivische Wiedergabe zu erklären ist. Ebenso hat I.s großer Schritt Richtung Altar vermutlich keine tiefere Bedeutung, sondern entstammt dem Wunsch nach lebendiger Darstellungsweise; eine Bewegung von Abraham weg kann bei der immer wieder betonten Bereitschaft I.s (s. o. Sp. 912f) nicht gemeint sein. Ob die Geste der vorgestreck-

ten Hände I.s, die Abraham mit seiner Linken berührt, eine eigene Aussage besitzt, ist ungeklärt. Auch in Beth Alpha erscheint die Opferungsszene zusammen mit weiteren bedeutungsreichen Bildern (Zodiacus im mittleren der insgesamt drei Bildfelder des Mosaiks, Kultgegenstände u. -nische im Bildfeld vor der Thoranische); wie in Dura ist dieser optischen Verbindung die große Aussagekraft der ‚Bindung I.s' für das Judentum zu entnehmen. – Beide Darstellungen weichen in zwei Punkten vom Genesistext ab: 1) Nicht ein Engel gebietet Einhalt, sondern die Hand Gottes aus den Wolken; 2) der Widder verfängt sich nicht im Gestrüpp, sondern steht an einem Baum. Diese Abweichungen können durch den Einfluß jüdischer Erzählungen erklärt werden (Sp. 915), doch ist die Darstellung der Hand Gottes ebenso auf den Einfluß der spätantiken Ikonographie zurückzuführen; L. Kötzsche, Art. Hand II: o. Bd. 13, 418/20. – Bei einigen Gemmen, die auf der Vorderseite die Opferung I.s zeigen, wurde jüdische Herkunft vermutet (E. R. Goodenough, Jewish symbols [New York 1958] 2, 224f; 3, 1039/41). Den Ausschlag für diese Zuordnung gab eine der Gemmen (ebd. 3, 1039; Geischer 143_{122}), die auf der Rückseite vermeintlich hebräische Schriftzüge trägt. Tatsächlich ist diese Inschrift jedoch nicht zu entziffern (P. Corby Finney, Abraham and Isaac iconography on late-antique amulets and seals: JbAC 38 [1995] 145 Taf. 3d. e: ‚pseudo-Semitic script'); auch ist möglich, daß sie sekundär eingraviert wurde (J. Engemann, Art. Glyptik: o. Bd. 11, 282. 288f). Da alle vier Gemmen nicht sicher dem jüd. Kontext zuzuweisen sind, werden sie hier nicht weiter berücksichtigt.

B. Christlich. I. Neues Testament. In den ntl. Schriften hat I. kein Profil, das ihn von den anderen Patriarchen abheben würde (Mt. 1, 2; 8, 11; 22, 32; Act. 7, 32). Besondere Bedeutung kommt ihm als Sohn Abrahams zu (ebd. 7, 28; Rom. 4, 19; 9, 7. 10; Gal. 4, 28; Hebr. 11, 9. 17f; Jac. 2, 21). Als Träger der an letzteren ergangenen Verheißungen ist er Typus Christi (Gal. 3, 16), als Sohn Saras im Gegensatz zu Ismael, dem Sohn *Hagars, Typus der Christen (ebd. 4, 28). Die Erwählung der Christen als Nachkommen von Sara u. Rebekka wird auch Rom. 9, 7/10 herausgestellt. Das Opfer des einzigen Sohnes (ebd. 8, 32), mit dem die göttliche Zusage der Nachkommenschaft verbunden ist, bezeugt Abrahams Glauben an die Auferstehung (Hebr. 11, 17/9). Ebd. 11, 20 wird zum Thema *Glauben als I.s eigene Tat der Segen, den er seinen Söhnen erteilt, erwähnt. Trotz aller Anspielungen, die man in den ntl. Texten entdecken mag, spricht die geringe Rolle I.s im Vergleich zu Abraham u. die zu dieser Zeit im Judentum noch fehlende Verknüpfung der ʿăqēdā mit den sündenvergebenden (Sühn-) Opfern doch eher gegen die These, Paulus habe eine an der Gestalt des I. entwickelte jüd. Erlösungslehre übernommen (Daniélou 369f; Einfluß von Gen. 22 auf das Mc.- u. das Lc.-Ev. vermutet Kundert).

II. Alte Kirche. a. Methodisches. Die patristische I.-Rezeption ist nicht in dem Sinne typologisch, daß ein I.-Bild in eine bestimmte Richtung entfaltet wird. Es sind aber Rezeptionsschwerpunkte festzustellen, an denen in der Geschichte I.s christologische u. ekklesiologische Antitypen gesehen werden. Gal. 4, 24 demonstriert die Möglichkeit allegorischer Interpretation. Der geistige Sinn einer Schriftstelle muß nicht in einer Weiterführung ihres historischen Sinnes bestehen, wie zB. der Hinweis des Origenes zeigt, daß das AT im Gegensatz zu Gal. 4, 29 nicht von Verfolgungen Ismaels spricht (in Gen. hom. 7, 3 [GCS Orig. 6, 73]). In der Bibel werden Typen entdeckt, sobald ein Aspekt der aktuellen Heilsgeschichte darin gespiegelt werden kann. Diese Deutungen schließen sich nicht gegenseitig aus; dieselbe atl. Gestalt kann auf verschiedene Personen bezogen, durch Stichwortassoziationen usw. können unterschiedliche Zusammenhänge hergestellt werden. Vom eigentlichen Sinn des Textes her berechtigte Typen von willkürlich erfundenen zu unterscheiden ist problematisch, wie zB. die Deutung der Hochzeit I.s zeigt (s. Sp. 920/4). Wenn sie im NT nicht direkt als Typus erwähnt wird, bedeutet das keineswegs, daß sie nur von der philonischen Interpretation her einsichtig werden kann. Daniélou 365 hat bei seinem oft übernommenen Interpretationsschema nicht zuletzt Philo falsch verstanden: Diese Hochzeit bedeutet gerade nicht die Vereinigung von Tugend u. Weisheit, sondern zeigt, daß I. bewahren will, was er von Natur aus besitzt (Philo congr. erud. gr. 34/6; fug. et inv. 29). Zu einer mysterienhaften Vorausdarstellung des geistigen Fortschritts (Daniélou 380) wird diese Heirat erst bei christlichen Autoren. Eine literarhistorische Aufschlüsselung der Quellentexte

ist also nicht sinnvoll. Als Ordnungsprinzip erscheint eine chronologische Einteilung ebensowenig geeignet. In der Hauptlinie der I.-Deutung sind vom 3. Jh. an nur noch geringe Unterschiede festzustellen; so ist die altkirchliche Interpretation von Gen. 22 nach Lerch 46f. 113 ‚bis in die Formulierung hinein' in den Genesishomilien des Origenes vorhanden (bes. in Gen. hom. 8 [GCS Orig. 6, 77/86]). Eine polemische Auseinandersetzung mit der jüd. Deutung der ʿăqēdā ist nur selten festzustellen (zu Melito u. Athanasius Wilken 64/6) u. kann daher ebenfalls nicht als ein hermeneutisches Prinzip der interpretatio Christiana gelten. – Die Geburt u. Einsetzung I.s zum alleinigen Erben sowie seine Darbringung zum Opfer bleiben auch in der alten Kirche Typen von zentraler Bedeutung (für die kultisch-liturgische Rezeption des I.opfers in der alten Kirche als Tat Abrahams s. Klauser 22f). Die unzähligen Paraphrasierungen biblischer Interpretationen, die Wiederholungen traditioneller I.-Deutungen sowie die große Anzahl der Stellen, an denen I. genealogisch eingeordnet oder zusammen mit Abraham u. Jakob als Zeuge für die Auferstehung dargestellt wird (vgl. zB. die Rezeption von Ex. 3, 6), können hier keine Berücksichtigung finden. Die folgende Auswahl zeichnet daher kein repräsentatives I.-Bild der alten Kirche; sie will vielmehr die auch situationsbedingte Vielfalt der kirchlichen I.-Rezeption illustrieren.

b. Typologische Deutung. 1. Isaak als Typus Christi. I. ist Typus Christi, weil er αὐτομαθής ist (Clem. Alex. strom. 1, 31, 3). Die Geburt I.s aus dem unfruchtbaren, ‚abgestorbenen' Körper Saras (Gen. 18, 11) zeigt, daß Gott seinen Sohn vom Tod erwecken kann (Joh. Chrys. non desp. 4 [PG 51, 367]). I. ist gleichbedeutend mit der Freude darüber, daß Jesus uns durch sein Opfer gerettet hat (Clem. Alex. paed. 1, 23, 2; vgl. auch Orig. in Gen. hom. 8, 9 [GCS Orig. 6, 84f]). Die Auserwählung zum Opfer zeichnet I. unter den Patriarchen aus (Clem. Alex. strom. 2, 20, 2). Von der Bereitwilligkeit I.s, seinem Vertrauen u. seiner Freude aufgrund seines Wissens um die Zukunft (1 Clem. 31, 2/4) ist kaum die Rede. Hippolyt spricht im Hoheliedkommentar (2, 15 [CSCO 264/Iber. 16, 28]) davon, daß I. sich selbst darbrachte, u. Gregor v. Naz. stellt in einer panegyrischen Rede aus dieser Perspektive einen Vergleich zwischen Basilius u. I. an (or. 43, 71 [SC 384, 284]). Für Origenes ist I. hostia et sacerdos (in Gen. hom. 8, 9 [84f]); darin liegt ein Übergang zur verbreiteten Deutung von Gen. 22: Im allgemeinen wird in I. insofern ein Typus Christi gesehen, als er vom Vater dargebracht wird (1 Clem. 10, 7; Melito Sard. frg. 9 [SC 123, 234]; Tert. adv. Marc. 3, 18; Cypr. pat. 10 [CCL 3A, 123]; Orig. in Gen. hom. 8, 1 [83]; in Num. hom. 12, 3 [GCS Orig. 7, 102] usw.). Weitere Parallelen zu Christus bestehen darin, daß beide Holz tragen (Melito Sard. frg. 9 [aO.]; Tert. adv. Marc. 3, 18; adv. Iud. 10. 13; Clem. Alex. paed. 1, 23, 1; Orig. in Gen. hom. 8, 6 [81]) u. ihren Mund nicht öffneten (Jes. 53, 7; Melito Sard. frg. 11 [236]). I. wurde gebunden wie Christus, der darüber hinaus zum Opfer dargebracht wurde (ebd. 9/11 [234/6]). – Besonders betont wird die Tatsache, daß das Opfer I.s nicht durchgeführt worden ist (I. μόνον ἐβάστασε τὰ ξύλα ... οὐκ ἔπαθεν δὲ ... ἱερουργίας ἀφειμένος [Clem. Alex. paed. 1, 23, 1f]). Was in I. zur Darstellung kam, ist in Christus erfüllt worden (Ep. Barn. 7, 3). Aus dieser Perspektive ist die Rettung I.s folgerichtig: Kein Mensch kann die Sünden der Welt abwaschen (Ambr. in Lc. 6, 109 [CCL 14, 214]). I.s Verdienst besteht also darin, daß er sich nicht der Substitution widersetzt (ebd. 3, 23 [87]). Wie in I. das eine dargebracht u. etwas anderes geopfert wurde, wird im Leiden Christi das von Adam Stammende durch Christus erlöst (Zeno 1, 59, 4, 9 [ebd. 22, 136]). – Die Auslösung I.s, die ja schon jüdische Interpretationen gegen den Wortlaut von Gen. 22 provoziert hatte, läßt die moderne Vorstellung von einem ‚typologischen' Sinn der Bibel fraglich erscheinen. Kann der konstitutive Unterschied zwischen Typus u. Erfüllung (Daniélou 368) auch die ‚Hauptsache' betreffen (Lerch 30 mit Anm. 2)? – Insofern I. in der Einsamkeit meditiert (Gen. 24, 63), ist er ein Typus Christi, der allein auf dem Berg betet (Mc. 6, 46): Hieron. quaest. hebr. in Gen. 24, 62f (CCL 72, 30). Die Hochzeit mit Rebekka verweist auf die Vermählung Christi mit der Kirche (Clem. Alex. strom. 1, 31, 3; Orig. in Gen. hom. 10, 5 [100]), die Herkunft Rebekkas aus Mesopotamien auf die Kirche ex gentibus, u. wie I. über den Tod Saras muß Christus über den Verlust der Synagoge getröstet werden (Cyrill. Alex. glaph. Gen. 3, 2 [PG 69, 149C. 152D]). – I.s Aufenthalt in Gerar (Gen. 26) steht nach der Etymologie dieses Namens für das Ende der

Sünde zwischen den Menschen u. Gott in Christi Fleisch (Eph. 2, 14): Orig. in Gen. hom. 13, 2 (114; vgl. Ambr. Isaac 4, 22). Daß auf I.s Geheiß die Brunnen Abrahams wieder geöffnet wurden, zeigt, daß der tiefere Sinn des AT nur von Christus erschlossen werden kann; die Knechte I.s bedeuten die Evangelisten u. Apostel (Orig. in Gen. hom. 13, 2f [115f]). – Die Gnaden des Segens I.s (Gen. 27, 28f) fanden im Leben Jakobs keine Erfüllung; dies zeigt, daß sie auf Christus u. seine Nachkommen zu beziehen sind (Hippol. ben. Is. 7 [PO 27, 24/31]). Der Erstgeborene (Gen. 27, 19) verweist auf den Sohn der Jungfrau (ben. Is. 7 [24]). I. gibt dem Jüngeren den Vorzug, weil aus seinem Geschlecht dem Fleisch nach Christus geboren werden soll (ebd. 3 [10]). Die Erschütterung I.s (Gen. 27, 33) ist vor dem Hintergrund des Erbarmens Jesu angesichts der Sünden des Volkes (Lc. 23, 34) zu verstehen (ben. Is. 9 [38]).

2. Isaak als Typus der Christen bzw. der Kirche. I. ist Typus des Erlösten, weil er durch den Widder erlöst wurde wie die Kirche durch Christi Leiden (Melito Sard. frg. 10f [234/6]; Clem. Alex. paed. 1, 22, 2). Insofern sind die Christen filiis arietum (Hieron. tract.: CCL 78, 532, 60). Der Name I.s bringt die Freude über die Erlösung zum Ausdruck (Clem. Alex. aO.). Wir tragen unser Kreuz, wie I. das Holz auf sich nahm (Iren. haer. 4, 5, 4). – Origenes ruft in Gen. hom. 8, 10 (85) dazu auf, I. spirituell zu zeugen (ut … in spiritu generes etiam tu filium I.); dies sei der fructus spiritus, gaudium et pax (vgl. Gal. 5, 22). Wie bei Sara die muliebria aufgehört hätten (defecerunt Sarrae muliebria: Orig. aO.; vgl. Gen. 18, 11) u. sie danach I. geboren habe, so sollten in der Seele die muliebria weichen. Aus der Vereinigung mit der Gemahlin virtus u. sapientia gehe schließlich der Sohn gaudium u. laetitia hervor. Sara lacht, weil sie durch die Empfängnis I.s von der Unfruchtbarkeit befreit wurde, ‚ich, weil ich die Sünden ablege' (Max. Taur. serm. 21, 2 [CCL 23, 80]). Origenes verbindet außerdem Gen. 21, 8 u. 1 Cor. 3, 2: Das festliche Mahl anläßlich der ablactatio I.s bringt die Freude über diejenigen zum Ausdruck, die bei der Auslegung der Schriften die feste Speise ertragen (in Mt. comm. 12, 31 [GCS Orig. 10, 137]; vgl. Ambr. Abr. 1, 7, 64). – Die Hochzeit mit Rebekka gewinnt vor dem Hintergrund der sakramentalen *Initiation eine besondere Bedeutung: Die Anforderungen, die an die Braut I.s gestellt werden, u. ihr Verhalten am Brunnen (Orig. in Gen. hom. 10, 4f [98f]) ergeben als darauf anspielende Rede einen Sinn. Das ist zu beachten, wenn diese Hochzeit (mit Bezug auf Greg. Naz. or. 43, 71 [SC 384, 284/6]) als eines der drei großen sacramenta in alexandrinischer Tradition gewertet wird (Daniélou 375). Ambrosius stellt I. als Typus des Weisen dar, der sich auf die Begegnung mit Rebekka vorbereitet (Gen. 24, 63f), nach einem Idealbild des Täuflings (Ambr. Isaac 1, 2; 3, 6f). Auch Athanasius unterstreicht, daß der tugendhafte I. die Menge verlassen hat, damit seine Seele ruhig werden, sich auf sich selbst besinnen u. somit Gott gefallen könne (ep. fest. 24 [CSCO 150/Copt. 19, 38, 6/11]). – I. segnet den jüngeren Sohn (Gen. 27, 27/9) aufgrund seiner Verdienste; bei der Auslegung von Cant. 2, 7 spricht Origenes von dem Acker in jeder Seele, der durch den Lebenswandel des einzelnen schön u. wohlriechend sein kann (in Cant. comm. 3 [GCS Orig. 8, 197f]; vgl. auch in Gen. hom. 1, 3 [5f]). Der Wohlgeruch aus Gen. 27, 27 wird christologisch gedeutet u. mittels 2 Cor. 2, 15f auf die an ihn Glaubenden bezogen (Hippol. ben. Is. 7 [PO 27, 26]).

c. Aus den Lehren u. Homilien einzelner Theologen. In dem Bericht über das Polykarpmartyrium ist auch Gen. 22 Modell für die literarische Gestaltung; als Parallelen fallen das Binden des Märtyrers u. der Vergleich mit dem Widder ins Auge (Mart. Polyc. 14, 1; G. Buschmann, Das Martyrium des Polykarp [1998] 269/72). – In dem Pakt zwischen I. u. Abimelech (Gen. 26, 26/9) sieht Origenes das Verhältnis zwischen Christus u. der Philosophie im voraus dargestellt; es kann nie konfliktfrei sein, u. dennoch: moralis uero et physica quae dicitur philosophia paene omnis quae nostra sunt sentit (in Gen. hom. 14, 3 [124]). – Für Aphrahat ist I. nicht nur im Unterschied zu Jakob Sohn der Verheißung (vgl. zB. demonstr. 13, 8 [PSyr 1, 1, 557]), sondern auch mit ihm (ebd. 18, 3; 20, 17 [824. 924]). In den früheren Zeugnissen wird I. gemäß der Peschitta als kleines Kind (Gen. 22, 1) betrachtet. Ephraem bewahrt das Interesse an der ʿăqēdā: Christologisch weist sie auf die Nägel am Kreuz (nativ. 8, 13 [CSCO 186/Syr. 61]), ekklesiologisch auf das Gefangensein der Welt vor der Erlösung durch Christus (in ev. conc. 18, 1; 20, 36 [SC 121, 315. 369]). Spätere Tradition stellt dem

im Beischlaf gezeugten I. den wundersam geborenen Widder gegenüber (vgl. Jakob v. Sarug: Brock 16). In dem Kontakion des Romanos über den Segen I.s wird er, der als blindes Werkzeug der Vorsehung gehandelt hatte, nachträglich mit Freude erfüllt (Rom. Mel. hymn. 4, 12 [SC 99, 184]). – Vit. Pachom. Bo 194 wird im Anschluß an Gen. 26, 2/5 als Parallele zu I. herausgestrichen, daß er seinen Vorgänger Abraham geehrt u. daher andere in der Erkenntnis Gottes unterrichtet habe (L.-Th. Lefort, Les vies coptes de s. Pachôme et de ses premiers successeurs [Louvain 1943] 214). Hier wird das Interesse, die Sukzession in der Ordenshierarchie zu legitimieren, sichtbar. – Die Geburt I.s zeigt, daß Gott die Naturgesetze außer Kraft setzen kann (Iustin. dial. 84, 4), bzw. wird direkt als ein atl. Zeichen für die Jungfrauengeburt gewertet (Ambr. Isaac 1, 1). Es zeugt von einer Verschärfung der Gegenüberstellung Leib - Geist, wenn in bezug auf die Empfängnis I.s das Versprechen Gottes der Fruchtbarkeit Saras direkt gegenübergestellt wird (Ambr. Abr. 1, 8, 67). Nach Augustinus erhielt Sara lediglich die Fruchtbarkeit, nicht aber die libido zurück (c. Iul. 3, 11, 23 [PL 44, 714]). Vor dem Hintergrund seiner Lehre von der ursprünglichen Sündhaftigkeit des Menschen verteidigt er sich aber ebd. gegen den Vorwurf des Julian v. Aeclanum, er habe für die Zeugung I.s die Konkupiszenz des Fleisches u. den männlichen Samen ausgeschlossen. In diesem Zusammenhang wird die *Beschneidung I.s (Gen. 18, 14) als Taufe gedeutet (c. Iul. 3, 17, 32 [720]). – Da I. aufgrund eines Beischlafes (Rom. 9, 10) Söhne geboren wurden, von denen nur der eine von Gott geliebt wurde (Mal. 1, 2), sieht Augustinus hier eine Bestätigung seiner Prädestinationslehre (ep. 194, 8). – Bei der Darbringung zum Opfer, der langen *Kinderlosigkeit oder dem Betrug Rebekkas beim Erstgeburtssegen hat I. sich als ein Typus gelebter Tugenden wie Geduld, Bescheidenheit u. Demut erwiesen (Tert. adv. Marc. 3, 24; Cypr. pat. 10 [CCL 3A, 123]; Clem. Alex. strom. 1, 5, 31; Aphrahat. demonstr. 9, 13 [PSyr 1, 1, 437]; Joh. Chrys. in Gen. hom. 49, 1 [PG 54, 444]; mut. nom. 2, 4 [PG 51, 132]). Genauso direkt wird die Monogamie I.s als Vorbild dargestellt (Tert. monog. 6. 11. 17) oder die Begegnung von I. u. Rebekka als Modell für Hochzeitsfeierlichkeiten der Gegenwart betrachtet (Joh. Chrys. in Gen. hom. 48, 6 [443]; in 1 Cor. 7, 2 hom. 2 [PG 51, 210]). Ein ähnlich konkreter Gegenwartsbezug dürfte vorliegen, wenn Gregor v. Nyssa in denen, die die Brunnen I.s zuschütten, diejenigen sieht, die die christl. Taufe verbieten oder behindern (in d. lum.: GregNyssOp 9, 231). Auch das Spiel I.s mit Ismael (Gen. 21, 10) wird aktualisierend interpretiert; Augustinus setzt den Zwang zur Wiederholung der Taufe bei den Donatisten letztlich mit der Gal. 4, 29 genannten Verfolgung gleich (in Joh. tract. 11, 12f [CCL 36, 117f]). – I. wird in der alten Kirche also sehr unterschiedlich gedeutet bzw. von der Rezeptionssituation her beleuchtet. Ein letztes Beispiel sei noch angeführt, weniger wegen der dortigen Interpretation (sie ist oft zu finden) als wegen der hier vertretenen Überzeugung vom ‚historischen' Sinn der Schrift. Es ist nicht neu, wenn Augustinus bei der Erblindung I.s das körperliche von dem geistigen Sehen unterscheidet; von Bedeutung ist jedoch, daß er hier voraussetzt, I. habe in seinem prophetischen Geist um den wahren Sinn dieses Geschehens gewußt: figurate agebat (serm. 4, 11 [ebd. 41, 298f]). Der wahre Sinn des atl. Geschehens wird also darin gesehen, daß es in der christl. Interpretation als Typus wahrgenommen werden kann.

III. Bildende Kunst. Mit der Szene der Opferung I.s ist eine kaum zu überblickende Anzahl an I.darstellungen erhalten. Dagegen sind nur wenige andere Episoden der Geneseserzählung, die I.s Leben schildern, zu fassen. Offenbar richtete sich die Aufmerksamkeit weniger auf die Person I.s als auf die dramatische Opfer- u. Errettungsgeschichte Gen. 22, 9/13. Weit über 200 Darstellungen der Opferung I.s quer durch alle Gattungen (schon Speyart v. Woerden 243/8 nennt 195 Beispiele) stehen etwa 25/30 Denkmälern mit anderen I.szenen gegenüber. Dieser Befund ähnelt dem Stellenwert I.s in der atl. Überlieferung u. der exegetischen Literatur: Außerhalb der Opfergeschichte findet I. deutlich weniger Beachtung; durchgängig spielt Abraham die bedeutendere Rolle.

a. Darstellungen Isaaks. 1. Außerhalb der Opfergeschichte. Der Segnung *Jakobs (Gen. 27, 27/9) galt nach Auskunft der Denkmäler das breiteste Interesse. Die bisher früheste Darstellung läßt sich im 4. Jh. in der Katakombenmalerei als Einzelbild, d. h. ohne Einbettung in einen I.zyklus, nachweisen (Via-Latina-Katakombe, Kammer A; L. Kötzsche-

Breitenbruch, Die neue Katakombe an der via Latina in Rom[2] = JbAC ErgBd. 4 [1979] 65f Taf. 11a). Im 5. Jh. erscheint die Szene auch in der Monumentalmalerei (S. Paolo f. l. m., Rom, erschließbar aus einer Barockkopie; S. Waetzoldt, Die Kopien des 17. Jh. nach Mosaiken u. Wandmalereien in Rom [Wien 1964] 58 Abb. 344; S. Maria Maggiore, s. unten). – Vom 5. Jh. an gibt es I.zyklen: Die Obergadenmosaiken von S. Maria Maggiore in Rom (432/40) zeigen einen kurzen I.zyklus mit jetzt noch drei Szenen: Abraham u. Sara, wahrscheinlich mit I., bei der Trennung von Lot (Gen. 13, 8f; s. u. Sp. 929); I. segnet Jakob; I. bemerkt den Betrug (Gen. 27, 30/40; H. Karpp, Die frühchristl. u. mittelalterl. Mosaiken in S. Maria Maggiore zu Rom [1966] Taf. 37. 42; J. Deckers, Der atl. Zyklus von S. Maria Maggiore in Rom [1976] 31/4. 58/69). Zumindest zT. enthielten ursprünglich wohl auch drei weitere Felder mit heute zerstörten Mosaiken I.szenen (ebd. 57). Der Zyklus steht im Zusammenhang mit einer ausführlichen Schilderung der Leben von Abraham, Jakob, Moses u. *Josua u. hat im Vergleich dazu den geringsten Umfang. Auch die übrigen nachweisbaren I.zyklen erscheinen in Verbindung mit umfangreichen Illustrationen des Buches Genesis oder des Pentateuch u. sind nicht alleinige Themen der Kunstwerke. Der ausführlichste Zyklus ist für die ‚Cotton-Genesis' (6. Jh.) zu erschließen (zwischen fol. 81r u. 112v ursprünglich mindestens 14 Szenen; R. Sörries, Christl.-antike Buchmalerei im Überblick [1993] 59f; zur Rekonstruktion ebd. 55f; B. Zimmermann, Art. Illustration: o. Bd. 17, 985f). Die ‚Wiener Genesis' (6. Jh.) enthält nur noch zwei I.bilder: I. u. Rebekka bei Abimelech; Tod I.s u. Aushebung seines Grabes (Gen. 26, 6/11; 35, 29; fol. 8v. 14r; Sörries aO. 48. 50 Taf. 21. 24). Auch der ‚Ashburnham-Pentateuch' (7. Jh.) wies eine Reihe von I.darstellungen auf; von ihnen existieren nur noch die Szene, in der Rebekka zu I. geführt wird, u. einige Szenen zu I. mit Esau u. Jakob (Gen. 24, 63; 27, 6/40; fol. 21r. 25r; Sörries aO. 28f Taf. 6f). Überall wird I. als würdiger, älterer Mann charakterisiert, in langer Tunika, teils auch mit Pallium. – Die byz. Oktateuchillustrationen können nach J. Lowden, The octateuchs (Pennsylvania 1992) kaum noch für Rekonstruktionen spätantiker Bilderzyklen herangezogen werden.

2. Die Opferung Isaaks. Die Szene zählt zu den frühesten u. häufigsten Darstellungen biblischer Episoden (ältestes erhaltenes Beispiel: Katakombenmalerei S. Callisto, sog. Sakramentskapelle, cubiculum A, kurz vor Mitte des 3. Jh.; Th. Klauser, Studien zur Entstehungsgeschichte der christl. Kunst 4: JbAC 4 [1961] 136 Taf. 8a; A. Effenberger, Frühchristl. Kunst u. Kultur [1986] 59/61). In der Regel wird der Höhepunkt der Erzählung wiedergegeben: I. steht oder kniet neben oder auf dem Altar, Abraham hat die Linke auf seinen Kopf gelegt u. die Rechte, in der er ein langes Messer oder ein Schwert führt (dazu u. a. Geischer 134), erhoben, um I. zu töten. Gleichzeitig erscheinen die *Hand Gottes aus den Wolken als Einhalt gebietende Stimme u. der Widder als Ersatzopfer. Anordnung u. Haltung der Figuren variieren (zusammenfassend: Speyart v. Woerden; Klauser), ebenso die Form des Altars (zT. mit Treppenanlage u. Räuchergefäßen: Volbach, Elfenbeinarbeiten[3] nr. 161/4; A. St. Clair, The iconography of the great Berlin pyxis: JbBerlMus 20 [1978] 22/6; E. Dassmann, Die Anfänge der Kirche in Deutschland [1993] 196/9). – Auch für die meisten dieser frühchristl. Darstellungen gelten die für die Ikonographie der beiden jüd. Denkmäler genannten Abweichungen vom Genesistext (s. o. Sp. 917). Direkter Einfluß der jüd. Bilder (oder Erzählungen) auf die frühchristl. Kunst läßt sich dadurch aber nicht aufzeigen (zu dieser Problematik zB. U. Koenen, Art. Joseph I: o. Sp. 733/5). Weitere Abweichungen vom Bibeltext, gleich welcher Fassung (I. kann ungefesselt wiedergegeben werden; er liegt nicht auf dem Altar; das Instrument zum Töten ist ein Schwert, kein Messer), verweisen demgegenüber auf Verwandtschaft mit mythischen Menschenopfer- u. paganen Hinrichtungsszenen (Geischer, bes. 134). Eine Orientierung der Künstler an diesen Denkmälern ist anzunehmen. Vollständige Übereinstimmung besteht jedoch nicht, daher kann keine konkrete pagane Vorlage ermittelt werden. Eine erneute Durchsicht der Denkmäler mit I.darstellungen ergibt außerdem bezeichnende Unterschiede zu paganen Bildern: Nicht Interaktion ist zwischen Opfer u. Tötendem wiedergegeben, sondern meist kehrt I. Abraham den Rücken zu u. kniet, ohne erkennbar dazu gezwungen zu werden, mit gesenktem Kopf am Altar. Auch zieht Abraham seltener I. den Kopf an den Haaren zurück, sondern meistens hat er die Hand mit ausgestreckten

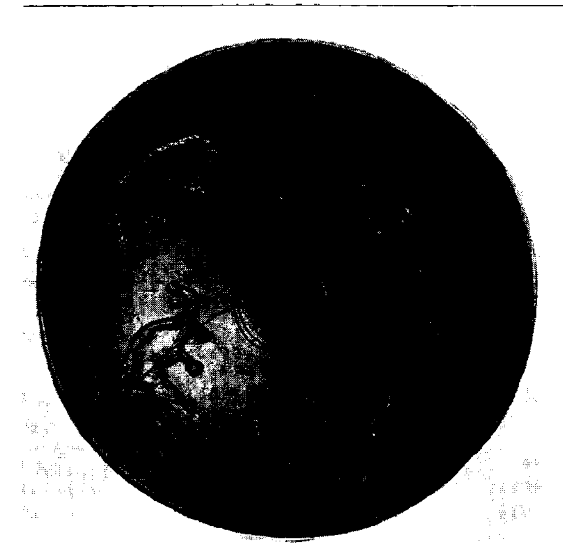


Abb. 1. New York, Sammlung L. Malcove, Tonschale. Nach: Age of spirituality, Ausst.-Kat. New York (1979) 422 nr. 379.

Fingern locker auf I.s Kopf gelegt (zB. RepertChristlAntSark 1 nr. 45). In Anbetracht der einmütigen Beschreibung in der christl. Literatur von I.s Opferbereitschaft ist es wahrscheinlich, daß die paganen Vorbilder bewußt abgewandelt wurden, um das Besondere der biblischen Erzählung auszudrücken. – Eine deutlich brutalere Fassung des Herganges zeigt eine kleine Gruppe von Denkmälern, etwa 15 Terra-Sigillata-Gefäße aus dem späten 4., frühen 5. Jh. (zB. eine Schale in New York, Slg. L. Malcove, hier Abb. 1; J. W. Salomonson, Spätröm. rote Tonwaren mit Reliefverzierung aus Nordafrikan. Werkstätten: BullAntBesch 44 [1969] 4/109; ders., Voluptatem spectandi non perdat sed mutet [Amsterdam 1979]; Gutmann 119; F. Bejaoui, L'intervention divine et le sacrifice d'Abraham sur la sigillée africaine: RivAC 67 [1991] 325/36). I. ist nicht als Kind, sondern als junger Mann wiedergegeben. Er kniet vor dem Altar, mit dem Oberkörper weit über ihn gebeugt, da er von Abraham, in kurzer Tunika u. auf der anderen Seite des Altars stehend, im Genick heruntergedrückt wird. Die drastischste Fassung, mit leicht abweichender Ikonographie, ist auf einem Bronzebeschlag in Karlsruhe erhalten, der zeigt, wie Abraham dem knieenden I. von hinten auf die Ferse tritt (J. Deckers: Frühchristl. Kunst in Rom u. Kpel, Ausst.-Kat. Paderborn [1996] 154f). Der Zusammenhang mit paganen Tötungsszenen ist bei diesen Denkmälern besonders eng; sie bilden ikonographisch jedoch die Ausnahme. – In den Umkreis der Opfergeschichte gehört die Darstellung des holztragenden I. Ihr verhältnismäßig häufiges Auftreten erklärt sich durch die inhaltliche Verbindung mit der Opferung. (Zur Überlegung, ob die Szenen des I. mit geschultertem Holz u. der begleitenden Diener mit Esel als eigenständige Bilder statt als ausschmückende Details der Opferdarstellung zu werten sind, die evtl. auf einen größeren Zyklus hinweisen, s. U. Koenen, Genesis 19, 4/11 u. 22, 3/13 u. der bethlehemitische Kindermord auf dem ‚Lotsarkophag' von S. Sebastiano in Rom: JbAC 29 [1986] 127/32. Ob sie dann zu einem I.- oder eher einem Abrahamszyklus gehörten, kann allerdings nicht mehr entschieden werden.)

b. Bedeutungen der Isaakszenen. Eine Bedeutung, die über die Absicht, Gen. 18/35 zu illustrieren, hinausgeht, ist gerade bei I.szenen oft postuliert worden, da in der theologischen Literatur I.s Deutung als Typus Christi weit verbreitet ist (s. o. Sp. 919/22). Typologische Auslegung ist aber insgesamt nur auf wenigen Denkmälern der Spätantike nachzuweisen u. so auch bei I.darstellungen nicht die Regel. Die Verheißung der Geburt I.s durch die drei Männer in Mamre, zB. in einem südl. Obergadenmosaik von S. Maria Maggiore oder im nördl. Lünettenmosaik in S. Vitale, ist nicht zwingend als typologische Darstellung der Verkündigung der Geburt Jesu zu deuten (Schrenk 55/60). Auch die typologische Interpretation des gesamten Mosaikzyklus in S. Maria Maggiore u. damit des dortigen I.zyklus ist nicht haltbar. – Auf einigen Denkmälern läßt sich jedoch anhand einer ungewöhnlichen Ikonographie ein typologisches Verständnis der Opferung I.s nachweisen. Die Details, mit denen dieses verbildlicht ist, betreffen in den Szenen allerdings bis auf eine Ausnahme (s. unten) nicht speziell I. (auch das Motiv des auf dem Altar knieenden I. ist kein Indiz für typologische Bedeutung; ebd. 83/6), sondern entweder die Gesamtkomposition des Bildes (nördl. Lünette in S. Vitale; ebd. 59f) oder den Altar (ein Kreuz auf dem Altartuch: Gemälde im Katharinenkloster; K. Weitzmann, The monastery of St. Catherine at Mount Sinai. The icons [Princeton 1976] 52/4 Taf. 77f). Nur in einem Falle veränderten die Künstler in der

Absicht, typologisches Gedankengut sichtbar zu machen, auch die Figur I.s. Im südl. Gewändemosaik von S. Apollinare in Classe stehen Abel, Melchisedech u. Abraham mit I. gemeinsam am selben Altar, wo sie entsprechend dem Gebet ‚supra quae' des *Canon missae das kirchliche Opfer vorabbilden sollen (F. W. Deichmann, Ravenna 1 [1969] 276f; 2, 2 [1976] 246. 273). Abraham geleitet bzw. schiebt I. an den Schultern leicht nach vorne zum Altar (bisher singulär). Diese Abweichung in der Ikonographie ist wohl nur durch die christl.-typologische Sinngebung der drei atl. Geschichten, die sie zu einem Bild zusammenwachsen läßt, zu erklären. Denn in dem auf diese Weise neu geschaffenen Bild mit Abel u. Melchisedech wäre I. auf der Mensa knieend nicht vorstellbar u. ein messer- oder schwertschwingender Abraham wohl auch zu abweichend von der nun beabsichtigten Aussage. I. ist hier, im Vergleich zu anderen I.darstellungen, als Opfergabe u. als Typus Christi im Bild betont (Schrenk 66/74). – In einem Fall läßt sich auch für eine der Opferung unmittelbar vorausgehende Szene typologische Bedeutung annehmen: Beda berichtet von vier Bildern, die in St. Paul in Jarrow angebracht wurden (hist. abb. 9 [1, 373 Plummer], etwa Anfang 7. Jh.; Schrenk 107/11). Von ihnen zeigte eines I., der sein Holz zum Opfer trägt, ein weiteres, in typologischer Gegenüberstellung, den kreuztragenden Jesus. In einer solchen Komposition oder Anordnung (genauer nicht zu beschreiben, da nicht mehr erhalten) erfuhr die Person I.s ebenfalls eine sehr präzise u. starke Betonung als Typus Christi. – Bei den meisten Darstellungen der Opferung I.s muß jedoch davon ausgegangen werden, daß I. nicht gesondert betont war u. daß die Geschichte, vor allem im sepulkralen Bereich, als Rettungsparadigma diente; eine Parallele dazu bildet ihre Nennung in den sog. Paradigmengebeten. Selbst im Mosaik von S. Maria Maggiore, das die Trennung von Abraham u. Lot anachronistisch mit I. zeigt, hat I. keine herausragende Bedeutung, denn hier kommt allen dargestellten Kindern die Funktion zu, den Gedanken der Nachkommenschaft zu verbildlichen.

E. Blum, Die Komposition der Vätergeschichte = WissMonogrATNT 57 (1984). – S. Brock, Gen. 22 in Syriac tradition: Mélanges D. Barthélemy = Orbis Bibl. et Orient. 38 (1981) 2/30. – J. Daniélou, La typologie d'I. dans le christianisme primitif: Biblica 28 (1947) 363/93. – I. Fischer, Möglichkeiten u. Grenzen historisch-kritischer Exegese. Die ‚Opferung' der beiden Söhne Abrahams. Gen. 21f im Kontext: A. Franz (Hrsg.), Streit am Tisch des Wortes? Zur Deutung u. Bedeutung des AT u. seiner Verwendung in der Liturgie = Pietas liturgica 8 (1997) 17/36. – H.-J. Geischer, Heidnische Parallelen zum frühchristl. Bild des I.-Opfers: JbAC 10 (1967) 127/44. – J. Gutmann, The sacrifice of I. Variations on a theme in early Jewish and Christian art: ΘΙΑΣΟΣ ΤΩΝ ΜΟΥΣΩΝ, Festschr. J. Fink (1984) 115/22. – R. Hayward, The present state of research into the targumic account of the sacrifice of I.: JournJewStud 32 (1981) 127/50. – Ch. Jacob, Möglichkeiten u. Grenzen allegorischer Exegese veranschaulicht am Bsp. Gen. 22: Franz aO. 59/73. – Th. Klauser, Art. Abraham: o. Bd. 1, 18/27. – C. H. Kraeling, The synagogue = The excavations at Dura-Europos. Final report 8, 1 (New Haven 1979). – L. Kundert, Die Opferung, Bindung I.s 1/2 = WissMonogrATNT 78 (1998). – D. Lerch, I.s Opfer christlich gedeutet. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung = BeitrHistTheol 12 (1950). – F. Manns (Hrsg.), The sacrifice of I. in the three monotheistic religions = AnalStudBiblFranc 41 (Jerusalem 1995). – M. Mees, I.s Opferung aus frühchristlicher Sicht: Augustinianum 28 (1988) 259/72. – P. Prigent, Le Judaïsme et l'image = TextStudAntJud 24 (Tübingen 1990). – H. Schmid, Die Gestalt des I. Ihr Verhältnis zur Abraham- u. Jakobtradition = ErtrForsch 274 (1991). – R.-P. Schmitz, Aqedat Jiṣḥaq = JudaistTextStud 4 (1979) 7/16; Typen u. Traditionen jüdischer Exegese veranschaulicht am Bsp. Gen. 22: Franz aO. 37/58. – S. Schrenk, Typos u. Antitypos in der frühchristl. Kunst = JbAC ErgBd. 21 (1995). – G. Sed-Rajna, L'art juif (Paris 1995). – A. M. Smith, The iconography of the sacrifice of I. in early Christian art: AmJournArch 26 (1922) 159/74. – I. Speyart v. Woerden, The iconography of the sacrifice of Abraham: VigChr 15 (1961) 214/55. – S. Spiegel, The last trial. On the legends and the lore of the command to offer I. as a sacrifice[2] (New York 1979). – G. Stemberger, Die Patriarchenbilder der Katakombe in der Via Latina im Lichte der jüd. Tradition: Kairos 16 (1974) 19/78. – J. Swetnam, Jesus and I. A study of the Epistle to the Hebrews in the light of the aqedah = AnalBibl 94 (Rom 1981). – G. Vermès, Scripture and tradition in Judaism[2] (Leiden 1973). – R. L. Wilken, Melito, the Jewish community at Sardis, and the sacrifice of I.: TheolStudies 37 (1976) 53/69.

Christoph Jacob † (AI/II. BI/II) / Sabine Schrenk (AIII. BIII).

Isaak II (jüd. Konvertit) s. Ambrosiaster: RAC Suppl. 1, 302; Italia II (literaturgeschichtlich) E III a 2 nr. 13.

Isaak III (von Antiochien).

A. Literarische Überlieferung. Unter dem Namen I.s ist eine Vielzahl von Homilien (mēmrē) erbaulichen Inhalts überliefert (Verzeichnisse: J. S. Assemani, Bibliotheca orientalis 1 [Roma 1719] 214/34 nr. 1/168; G. Bickell, S. Isaaci Antiocheni Doctoris Syrorum opera omnia [1873/77] 1, IV/VII nr. 1/191). Von ihnen sind bisher erst etwa 70 vollständig ediert, noch weniger in westl. Sprachen übersetzt (ebd. Bd. 1/2: 37 Stücke [syr.-lat.]; P. Bedjan, Homiliae S. Isaaci Syri Antiocheni 1 [Paris 1903]: 67 [davon 43 erstmals ed.] Stücke [syr.]; Bd. 2 nicht erschienen; c. Iud. hom. 2: S. Kazan, Isaac of Antioch's homily against the Jews: OrChrist 45 [1961] 30/53 [syr.-engl.]; in reg. civ.: C. Moss, Isaac of Antioch. Homily on the Royal City 1/2: ZsSemit 7 [1929] 295/306 [syr.]; ebd. 8 [1930] 61/72 [engl.]; PsEphr. Syr. [= Isaac Ant.] de magis: Th. Lamy, Sancti Ephraem Syri hymni et sermones 2 [Mechliniae 1886] 393/426 [zur Autorschaft I.s s. Kazan [1963] 93 mit Anm. 8; Klugkist, Bräuche 354_3]; für Einzelheiten s. Brock, Verse homilies; zu hom. 6 Bedj. s. E. G. Mathews Jr., ‚On solitaries', Ephrem or Isaac: Muséon 103 [1990] 91/110). – Nach Auskunft Jakobs v. Edessa (gest. 708) verbergen sich hinter dem Homonym I. mindestens zwei, wenn nicht drei Autoren gleichen Namens (ep. ad Joh. Esṭonaja: Bedjan aO. IVf): 1) Isaak d. J. v. Amida hat in jungen Jahren Rom besucht u. ist dort Augenzeuge der Säkularspiele vJ. 404 geworden, die er in einer Reihe Dichtungen verherrlichte. Von ihnen ist außer einer Notiz bei PsDionysius v. Tellmaḥre (chron. zJ. 1565 Abr. [CSCO 121/Syr. 66, 32]) nichts überkommen (verloren sind auch die ebd. zJ. 729 Gr. [143f] aufgeführten Gedichte über die Eroberung Roms iJ. 410). Jakob v. Edessa bringt ihn ferner in ein chronologisch völlig unmögliches Schülerverhältnis zu Ephraem Syrus (gest. 373); eher ist dabei an Ephräms Schüler Zenobius zu denken (Assemani aO. 214f). – 2) Isaak aus Edessa wird von Jakob (Bedjan aO. IVf) unter den antiochen. Bischöfen Paulus (512) u. Asklepios (522) angesetzt u. gilt Jakob als ‚chalzedonischer Häretiker'. Von ihm stammen wohl zwei vollständige, unter dem Namen ‚I. v. Ant.' überlieferte Homilien sowie zwei Homilien-Frg., die allesamt eine antiochenisch gefärbte Zweinaturenlehre vertreten (Ausgabe: hom. 1. 3f [1, 3/25. 33/53 Bickell]). – 3) I. v. Ant. ist von den dreien der fruchtbarste u. bedeutendste Autor. Er stammte ursprünglich aus *Edessa, wirkte unter Kaiser Zeno u. Petrus Fullo (468/88) in *Antiochia u. griff auf monophysitischer Seite aktiv in den dogmatischen Streit seiner Tage ein (Baumstark 63/6). Wegen seiner zahlreichen Homilien erhielt er den Beinamen ‚der Große' (Bedjan aO. III/XXII). I.s Homilien (hier gezählt nach Bickell aO.) bieten das siebensilbige Metrum, sind inhaltlich oft uneinheitlich u. befassen sich ausgiebig mit asketisch-praktischen Fragen.

B. Beziehungen zum Judentum. I. Isaak u. die syr. antijüd. Polemik. Innerhalb der frühsyr. Literatur nehmen die Adv.-Iudaeos-Traktate einen breiten Raum ein (Brock, Traditions 212/32). Direktes literarisches Vorbild für I. ist **Aphrahat, der Pers. Weise; aber auch *Ephraem Syrus spielt eine bedeutende Rolle (Kazan [1962] 95/8; [1963] 89/92) als Dichter u. Polemiker. Das Judentum war in der antiochen. Bevölkerung stark vertreten (W. A. Meeks, Jews and Christians in Antioch in the first four cent.: SocBiblLit Sem. Pap. Ser. 10 [1976] 33/65) u. hat *Joh. Chrysostomus zu scharfen Invektiven veranlaßt (Kazan [1965] 57/60; R. Brändle: o. Sp. 461/3; *Iudaizantes). Anders als andere Ortskirchen hat sich das syr. Christentum nur sehr langsam vom jüd. Mutterboden zu lösen vermocht (F. C. Burkitt, Urchristentum im Orient [1907] 1/24). Dies hängt vor allem mit der syr. Kirchensprache zusammen, die dem zeitgenössischen jüd. Aramäisch eng verwandt ist. Die jüd.-christl. Debatte wird da-

her auf beiden Seiten innerhalb eines sprachlich-kulturellen Milieus geführt, das seinen atl.-semit. Hintergrund nicht verleugnen kann.

II. Isaaks Haltung zum Zeremonialgesetz. I.s ‚Homilie gegen die Juden' zeigt die zeitgeschichtlichen Spannungen mit dem Judentum seiner Umgebung auf u. ist zugleich als eindringliche Warnung an die Adresse judaisierender Kreise der eigenen Gemeinde gedacht. Namentlich Konvertiten aus dem Judentum konnten sich nur schwer vom überkommenen Zeremonialgesetz freimachen (Kazan [1963] 94). Ähnlich wie Aphrahat (demonstr. 11: ‚Von der Beschneidung'; 13: ‚Vom Sabbat') argumentiert auch I., daß die Gerechten des Alten Bundes des Sabbats u. der *Beschneidung nicht bedurften (c. Iud. hom. 2, 34/69 [Kazan aO. (o. Sp. 931) 32/4]). Das Gesetz trägt in sich den Keim zur Selbstauflösung: ‚Aus diesem Gesetz mußt du seine Auflösung erkennen' (ebd. 46f [33]). Ihm kommt wohl pädagogische Funktion zu, wenn I. in der Sabbatruhe ein Vorbild für den *Sonntag als Tag geistlicher Muße sieht (hom. 34, 708/10 [2, 197 Bickell]). Die jüd. Feste waren schon in prophetischer Zeit ohne religiösen Wert (ebd. 760/6 [199]), noch viel weniger zur Zeit der Kirche, die die stille Gottesverehrung bevorzugt (ebd. 850/74 [203f]). – Die typologische Sicht des AT (*Hermeneutik) bringt es mit sich, daß I. das Judentum nicht als rein negative Größe betrachtet, von der das Christentum sich abzusetzen hätte. Das Schema Verheißung - Erfüllung gestattet es dem Dichter, alttestamentliche Einrichtungen in einem positiven Licht zu sehen u. auf das liturgische Leben der Kirche hin zu deuten. So wird die Jerusalemer Kultzentralisation positiv als Vorgriff auf den Exklusivitätsanspruch der Kirche gewürdigt (hom. 33, 250/60 [2, 153/5 Bi.]). *Hesekiels Tempelvision ist eine schattenhafte Vorausdeutung des Mysteriums Christi u. seiner Kirche (hom. 8, 1650/60 [1, 155]). I. unterstellt dem Judentum eine äußerliche u. fleischliche Gesinnung u. unterstreicht den geistigen Charakter des Christentums (hom. 34, 608/60 [2, 191/3]). Ethisierung u. Spiritualisierung des atl. Stoffes sind eine Aufgabe seiner *Exegese. Mit Vorliebe greift I. die prophetische Kultkritik auf, um gegenwärtige Mißstände in der Kirche zu tadeln (ebd. 106/10 [169]). Der Prediger zieht zwischen dem atl., durch Pseudopropheten hervorgerufenen Glaubensabfall u. den neueren Häresien in der Kirche frappante Parallelen (ebd. 468/74 [185]).

III. Jüdische Ethik u. christliche Askese. Ein weiteres Diskussionsfeld der jüd.-christl. Kontroverse stellt das Thema *Askese dar, das von I. unter dem syr. Begriff ṣawmā (‚Fasten', ‚Enthaltsamkeit' im weitesten Sinne) abgehandelt wird. Die Askese gehört in der frühsyr. Kirche traditionell zu den tragenden Säulen des geistlichen Lebens, wie aus Aphrahats Demonstratio 3 ‚Vom Fasten' hervorgeht, die I. eifrig benutzt. I. grenzt das christl. Fasten gegen die jüd. Praxis ab: ‚Laßt uns nicht fasten wie die Kreuziger, die sich an einem Tag des Brotes enthalten, aber an all den übrigen Tagen Schändliches tun' (hom. 13, 110/4 [1, 256 Bickell]). Das Fasten der Kirche bewahrt die Mitte zwischen jüdischer Weltlichkeit u. manichäischer Schöpfungsfeindlichkeit (ebd. 118/20 [256]). Es bewegt sich ganz auf der von Mose u. Elija, den Prototypen des mönchischen Gottesmannes, eingeschlagenen Linie (ebd. 128/52 [257]), deren Zeugnis immer wieder gegen das Judentum aufgeboten wird (ebd. 170/98 [259]). – Eine besondere Form des christl. Fastens stellt die Jungfräulichkeit dar, die von jüdischer Seite oft angegriffen wurde. Zur Verteidigung dieses hohen Ideals hatte Aphrahat eine Darlegung ‚Gegen die Juden über die Jungfräulichkeit u. Heiligkeit' verfaßt (demonstr. 18), aus der zahlreiche Argumente in I.s hom. 13 eingeflossen sind (1, 251/75 Bi.). Der jüd. Einwand gegen die Jungfräulichkeit Mariens hat nicht nur einen theologischen Hintergrund wegen der Ablehnung der darin enthaltenen christologischen Implikationen, sondern entspringt vor allem einem grundsätzlichen Mißtrauen gegen das christl. Keuschheitsideal (hom. 7, 1/118 [1, 78/84]). – Ein weiterer Aspekt des christl. Fastens ist seine soziale Dimension, die I. besonders hervorhebt. Der religiöse Konflikt zwischen Judentum u. Christentum wird durch soziale Spannungen angeheizt: ‚Laßt uns uns nicht an die Hebräer angleichen, die durch ihr Fasten Mörder wurden. ... Wie sehr sind ihr Fasten u. ihre Gebete vor Gott verworfen! Sie fasten u. verzehren den Zins, sie beten u. schlürfen den Gewinn. Von einem Abend bis zum anderen fasten sie u. verzehren das Fleisch der Armen' (hom. 14, 44/53 [1, 276]) Das Thema ‚Zinswucher' ist für den Prediger sehr ergiebig, zumal

wenn der Kaufmann Jude ist; doch verwendet I. den dargebotenen Stoff recht allgemein, um ein stark vergröbertes Sittengemälde des geschäftstüchtigen Antiochien zu entwerfen (ebd. [275/83]). Seine Kritik wird dadurch ein wenig relativiert, daß sie auch auf die christl. Gläubiger ausgedehnt (hom. 13, 250/54 [1, 263]) u. jeder Reiche in die soziale Verantwortung gerufen wird (hom. 30, 98/101 [2, 98]). – Das AT hat für den Sittenprediger vorwiegend pädagogischen Charakter. Es gibt keine größere Homilie, die nicht ein atl. Thema variieren würde. So rühmt I. im Anschluß an Aphrahat die atl. Gestalten des Glaubens (hom. 8, 1275/858 [1, 139/63]) u. entnimmt sämtliche Beispiele für die christl. Askese dem AT, um mögliche jüd. Einwände zu entkräften (hom. 32, 152/82 [2, 117]). Damit erfüllt die typologische Exegese des AT, die I. bisweilen zur kunstvollen *Allegorie steigern kann (ebd. 374/88 [127]), nicht nur einen pädagogischen Zweck, sondern ist vor allem *Apologie, die die vollkommene Einheit zwischen den Testamenten aufweisen soll.

IV. Die Messiasfrage. I.s Auslegung des AT führt unmittelbar zur christologischen Frage. Exemplarisch kann dies an der Psalmeninterpretation (Ps. 73, 19f) abgelesen werden: ‚Und die Erlösung verschaffte in Gestalt der Morgenröte den Gefangenen Erquickung. Auch das (jüd.) Volk tadelte er, indem er es ins Bild des nächtlichen Traumes faßte: Die Morgenröte Christi, unseres Herrn, schafft es ab wie einen Traum‘ (hom. 36, 256/61 [2, 234 Bickell]). Alles, was im AT vorhanden ist, existiert schattenhaft auf den Kommenden hin, im Glanz des Gekommenen erlischt es jedoch wie ein Traum. Die Kontinuität der beiden Testamente ist durch die messianische Identität Jesu gesichert. Der Messias stammt aus *Juda (c. Iud. hom. 2, 13f [Kazan aO. (o. Sp. 931] 38]), ist selbst Herr der atl. Patriarchen (ebd. 281 [43]) u. ist mit dem das AT durchlaufenden jüd. Segenserbe identisch (ebd. 309/26 [44f]). Es gilt, diesen jüd. Schatz ins Christentum heimzuholen: ‚Wie ein Drache auf dem Schatz, so saßest du auf dem Gesetz. … Doch dein Versteck wurde entdeckt u. deine Weisung geöffnet. Wir schauten darin die Geheimnisse des Sohnes, auch seine Feste u. Zeiten allesamt‘ (ebd. 397/404 [49]). I. überführt das Judentum als blind gegenüber den eigenen Schriften mit Hilfe einer messianischen Deutung des Ps. 110 (ebd. 443/60 [51/3]), der die Sohnschaft u. das Priestertum des Messias gleichermaßen ankündigt. Alle Details aus dem Leben Jesu haben ihr atl. Pendant, vor allem der Name Jesu selbst, der im Syr. mit *Josua zusammenfällt: ‚Mit Glauben gekrönt wurde auch Josua bar Josedek. Er zeichnete das Priestertum Jesu vorweg, wie Serubabel sein Königtum‘ (hom. 8, 1686/9 [1, 156 Bi.]). Neben solchen, auf Kontinuität bedachten Wendungen finden sich freilich auch stark polemische Aussagen. Wie bei Ephraem Syrus ist auch bei I. das Wort ‚Kreuziger‘ (R. Payne Smith, Thes. Syr. [Oxford 1879] 3404) zu einem stehenden Begriff für ‚Jude‘ geworden (hom. 6, 220/39; 37, 232/8 [1, 63; 2, 249]). Im übertragenen Sinne können auch neuere Häresien (Nestorianer) ‚Judaisierungen‘ des christl. Glaubens sein (hom. 6, 220/9 [1, 62/5]). Juden u. Nestorianer leugnen die Gottesmutterschaft Mariens u. sehen in Christus einen ‚bloßen Menschen‘ (ebd. 120/3 [58f]). Gerade die Ausführungen zum letzten Thema lassen erkennen, wie sehr I.s Christologie im Schnittpunkt von griechischem u. semitischem Denken steht. Einerseits klingen bei ihm sehr archaische, schon bei Aphrahat verwandte Motive an, andererseits zeigt sich I. auch in den christologischen Diskussionen seiner Zeit durchaus bewandert u. versteht es, altbekannte Muster aus der jüd.-christl. Kontroverse in sie einzuflechten. Doch im wesentlichen ist die Debatte schon zugunsten der Kirche entschieden, da sie Rechtsnachfolgerin der Synagoge geworden ist: ‚Der Jude verstummte vor dem Gekreuzigten u. wurde vor lauter Staunen vom Forschen abgeschreckt; er konnte nur voller Scham der Kirche, die ihn entwurzelte, entgegentreten‘ (hom. 33, 352/5 [2, 158]).

C. Beziehungen zum Heidentum. I. Isaaks Polemik gegen das Heidentum. Die Ankunft Christi bringt nicht nur das Judentum, sondern auch das Heidentum zum Verstummen: ‚Auch der Heide hat seine Hand auf seinen Mund gelegt u. hält stille, er staunt über die Kraft, die die Erhabenheit aller Lehren unterwarf‘ (hom. 33, 356/9 [2, 158 Bickell]). Das Heidentum muß zusammen mit dem Judentum seine Existenz einstellen, nachdem das Christentum als dritte u. wahre Religion erschienen ist. I. weiß, wenn er gegen das Heidentum seiner Zeit zu Felde zieht, bereits die ganze Masse des zum Christentum kon-

vertierten Volkes in seinem Rücken: ‚Als wie ein ganzes Meer das Heidentum die ganze Welt erfüllte, bezwang ein einziger Tropfen des Glaubens seine Bitternis. Heute, da es einem Tropfen gleicht, voller Bitternis im Meer der Süße, siehe, da erhebt es allenthalben sein Haupt, um in seiner Schwachheit verspottet zu werden. ... Tropfen des Irrtums, sag mir doch: Mit den Wogen des Glaubens, die dich umbranden, vermischst du dich nicht. Mag auch der Tropfen im Meer sich erkühnen, sich mit der Fülle nicht zu vermischen, so gib du doch auf! Siehe, die Süße des Meeres hat dich aufgelöst u. dir Wohlgeruch verliehen‘ (hom. 35, 178/201 [2, 212]). In kraftvoller, bilderreicher Sprache beschreibt I. das Verhältnis von aufstrebendem Christentum u. niedergehendem Heidentum. Bewunderung u. Zorn über ein heidn. Residuum, das keinesfalls kampflos vor der geistigen Übermacht des Glaubens kapitulieren will, sprechen hier aus den Worten des Dichters. Der Wermutstropfen des Heidentums verbittert das christl. Meer, u. dies nicht nur äußerlich, sondern vor allem innerlich in den vielen Formen des heidn. Volksglaubens, dem noch weite christl. Kreise anhangen (hom. 33, 300/68 [2, 157/9]).

II. Christentum u. heidnischer Volksglaube. I. klagt in den Homilien über die vielen heidn. Residuen im christl. Volk. Reichliches Material hierzu bieten seine Gedichte ‚Über die Eroberung von Beṯ-Ḥūr‘ (hom. 11f Bickell bzw. 48f Bedjan; dazu Klugkist, Homilien) u. ‚Gegen die Wahrsager‘ (hom. 35f Bickell bzw. 66f Bedjan + PsEphr. Syr. de magis [2, 393/426 Lamy]; dazu Klugkist, Bräuche). Diese mēmrē sind nicht nur für die Geschichte des syr. Christentums aufschlußreich, sondern erweitern auch die Kenntnisse über das ausgehende Heidentum im röm.-pers. Grenzgebiet des 5. Jh. Da sonst direkte Quellen nur als Inschriften u. archäologischen Daten in Frage kommen, ist I.s Zeugnis für das Fortleben heidnischer Kulte sehr bedeutsam (ebd. 354f). I. polemisiert besonders gegen die Verehrung eines heidn. Dreigestirns: ‚Siehe, man beweint in unserem Land Tammuz u. verehrt in ihm den Stern. Einen Tisch für die Glücksgötter dekken wir auf den Dächern in unseren Tagen, auf den Quellen stehen Lampen u. Fackeln auf den Brunnen‘ (hom. 35, 126/31 [2, 210 Bi.]). Tammuz wird im westsemit. Kulturkreis unter dem Namen *Adonis verehrt u. hat sich mit dem Mythos vom sterbenden u. auferstehenden Vegetationsgott vermischt (Payne Smith aO. 523. 4458). Daß I. als weibliche Begleiterin des Tammuz die kawkabtā (Venusstern) erwähnt, steht ebenfalls in völliger Übereinstimmung mit den religiösen Traditionen der östl. Mittelmeerwelt. Der mesopotamische Tammuz war stets mit Ištar (*Astarte) verbunden, bzw. westsemitisch lautete die Verbindung Adonis / Astarte oder auch Tammuz / Balti (Klugkist, Bräuche 358). Ištar / Balti wurde durch den Venusstern symbolisiert u. konnte so mit der Aphrodite (*Venus) gleichgesetzt werden (ebd. 359). Die Glücksgötter (gaddē), von denen I. spricht, sind mit Tyche / *Fortuna zu identifizieren, deren Volkstümlichkeit für den Vorderen Orient bezeugt ist, zumal in der Verbindung mit anderen Quellgöttern (ebd. 359f). I.s Informationen sind also von hohem religionsgeschichtlichen Wert. Die Mähler auf den Hausdächern zu Ehren der Göttern gelten dem Prediger als Profanierung der Eucharistie, da auch Christen an ihnen teilnehmen: ‚Zu diesem Betrug lassen sich die Schamlosen verleiten mit Hilfe des Venussterns. Sie haben sich vom Lobpreis des Schöpfertums Gottes entfernt. Mit denselben Händen, die sie ausstrecken, den hl. Leib Christi zu empfangen, spenden sie Trankopfer zum Gedenken an den Verleumder (Teufel)‘ (hom. 12, 432/9 [1, 244 Bi.]). – Der leidenschaftliche Eifer I.s wendet sich gegen einen Synkretismus, der meint, *Astrologie u. Chaldäismus (*Chaldäer; *Horoskop) mit dem Christentum vereinbaren zu können: ‚Verwirf deine Frucht nicht durch Orakel u. erwirb dir nicht viele Herren durch Orakel u. Wahrsagerei. ... Du hast dir den Chaldäer zum Herrn gemacht u. einem Wahrsager Sklavendienst geleistet. Du hast einen Astrologen verehrt u. außerdem noch Christus‘ (hom. 36, 65/73 [2, 224]). I. zählt weitere heidn. Bräuche aus dem magischen u. divinatorischen Bereich auf, wie sie in der Antike verbreitet waren (Cumont, Or. Rel.[3] 148/77). Wegen der Allgemeinheit u. des formalen Charakters seiner Bemerkungen ist es jedoch unmöglich, ein klares Bild von Inhalt u. Funktion dieser Bräuche im einzelnen zu bekommen. Magische u. divinatorische Praktiken besaßen jedenfalls eine so große Anziehungskraft, daß selbst Kleriker sich ihnen nicht entziehen konnten (hom. 34, 373/4 [2, 180]). Magie u. Divination sind auch in christ-

licher Zeit die ‚Bastardtöchter des Orients u. seiner priesterlichen Kultur geblieben‘ (Cumont, Or. Rel.³ 176). Dies läßt sich aus dem Umstand ablesen, daß die syr. Literatur christliche ‚Zauberbücher‘ (Amulett-Texte) in beträchtlichem Umfang hervorgebracht hat (H. Gollancz, The Book of protection, being a collection of charms [London 1912]; P. Gignoux, Incantations magiques syriaques [Louvain 1987]; vgl. K. Krämer, Textstudien zu ostsyr. Beschwörungsgebeten, Diss. Berlin [1924]), deren teilweise Herkunft aus dem Judentum der ersten Jhh. außer Frage steht (Simon 394/416). I. tadelt besondes das Befragen der Orakel (qeṣmē), vor allem durch abergläubische Frauen (hom. 10. 34/6 [1, 189; 2, 181. 189. 215/7. 223/5 Bi.]). Kinder verlieren nach Meinung des Kirchenvaters die Gnade des Hl. Geistes, wenn sie zu den Wahrsagern gebracht werden (hom. 35f [2, 219. 225]). Die Weissagung suggeriert falsche Sicherheit u. zeugt von Mißtrauen gegen die göttliche Vorsehung (ebd.). Astrologie u. Chaldäismus ignorieren die alleinige Herrschaft Gottes (hom. 12, 393/540 [1, 242/8]), stellen die Kreatur über das Walten des Schöpfers u. implizieren einen geistigen Ehebruch (hom. 36, 48/88 [2, 225]). Sich in die Hand des Astrologen begeben bedeutet die Preisgabe der spirituellen Güter des Christentums u. kommt einer Tempelschändung gleich, die Gott niemals ungestraft läßt (ebd. 92/118 [227]). Ursprungsland des Chaldäismus ist nach I. Assur; Ägypten gilt ihm als Wiege der Zauberei (ebd. 178/266 [231/5]). I. greift auf die traditionelle Prophetenkritik am Heidentum zurück, wenn er den zeitgenössischen Aberglauben bekämpft (hom. 35, 198/344 [2, 215/21]). Mustergültiges Beispiel ist dem Prediger König Hiskija, der den Götzendienst in Israel beseitigte u. den Jahweglauben festigte (hom. 8, 1498/518 [1, 149]). – Eine unter Ephraems Namen überlieferte Homilie I.s (s. o. Sp. 931. 937) spricht von rituellen Waschungen in Konkurrenz zur christl. Taufe: ‚Wer sich in Quellen u. Brunnen wäscht, nachdem er getauft worden ist, der wird unter die Heiden gerechnet u. von den Juden nicht geschieden. … Der eine geht hin zur Taufe, um den Hl. Geist anzuziehen, der andere schreitet hin zu Waschungen, um auszuziehen, worin er gekleidet ist‘ (de magis 5 [2, 395 Lamy]). Die Taufgnade, die den Täufling wie ein schützendes Gewand umgibt, geht durch derartige Riten verloren. Der religiöse Hintergrund für diese Waschungen mag im syr. Heidentum liegen (Cumont, Or. Rel.³ 110f), kann aber auch speziell auf den Einfluß mazdaistisch-persischer Täufersekten zurückgehen (ebd. 143; *Baptistes). Als religiöses Ziel gilt bei beiden eine sakramental-sittliche Reinheit, u. I. ist hellsichtig genug, die Gefahr dieser rivalisierenden Gruppen für das Christentum zu erkennen. Analog zur Taufe scheint auch die *Krankensalbung durch magische Praktiken Konkurrenz erhalten zu haben. Vor allem charismatische Wandermönche taten sich als Wunderheiler unrühmlich hervor; als Priester mahnt I. den Klerus dringend an die Einhaltung der kirchlichen Bestimmungen hinsichtlich der hl. Ölung. Sie wird ausschließlich von geweihten Priestern gespendet u. hat als Materie das hl. Öl der Märtyrergräber (hom. 10, 210/6 [1, 189 Bi.]; W. Gessel, Das Öl der Märtyrer: OrChrist 72 [1988] 183/91). – Auch der Amulettenzauber erfreute sich in christlichen Kreisen größter Beliebtheit: ‚Man läßt es am Halse baumeln wie eine königliche Halskette. Der eine trägt es auf seinem Haupt, der andere wiederum an seinem Hals. Ein unwissendes Kind trägt die Namen der Dämonen u. geht umher. Das Böse hängt am Hals, u. man bittet um Erlösung. … Jeder, der ein Täfelchen unreiner Dämonen am Halse hängen hat, steht drüben belastet (vor Gericht), damit es ihm zur Anklage gereicht‘ (PsEphr. Syr. de magis 1. 5 [2, 395. 411 Lamy]; zu syr. Amulett-Texten s. o. Sp. 939 u. E. C. D. Hunter: JournSemStud 32 [1987] 83/104; dies.: V Symposium Syriacum 1988 = OrChrAn 236 [Roma 1990] 355/68; L. Van Rompay: ebd. 369/81). Das Tragen von *Amuletten war in jüdischen wie in heidnischen Kreisen weitverbreitet (Simon 405/16). In die gleiche Richtung weist auch der Brauch, *Salz auf das Haupt zu streuen. Selbst christliche Kleriker vertrauten auf die apotropäische Kraft des Salzes: ‚Salz streut man auf sein Haupt, damit aufgenommen werde, was es enthält. Der Priester sitzt da u. schämt sich nicht, daß Salz auf sein Haupt gestreut ist‘ (PsEphr. Syr. de magis 2 [2, 398 L.]). – Eine eigenartige Rolle spielt auch die pers.-syr. Angelologie, doch sind nach I. die *Engel wie auch die Menschen eindeutig dem Bereich des Kreatürlichen zuzuordnen (hom. 34, 478/82 [2, 185 Bi.]), keinesfalls aber göttlichen Ursprungs. Noch schärfer fällt das Verdikt über Kleriker aus, die sich mit

ihrer abstrusen Angelologie des Götzendienstes schuldig gemacht haben: ‚Schmutzige u. abscheuliche Priester haben ihre Zuflucht zu den Namen der Dämonen genommen. Rufa'îl u. Rafufa'îl, Diener des Verleumders (Teufels), siehe, sie werden angerufen in den Schriften der Kirche, der Braut Christi. Verflucht sei Rufa'îl u. Rafufa'îl samt seinen Gefährten, u. Tertius mit seinem Anhang möge hinabsteigen zur äußersten Grenze der Erde' (PsEphr. Syr. de magis 2 [2, 399 L.]). Das syr. Rafufa'îl ist als Dublette für Rufa'îl zu werten; letzteres wiederum stellt eine mundartliche Verballhornung des jüd. Rafael dar (*Engel VIII [Raphael]). Die hier von I. bekämpfte Dämonologie läßt das ganze Ausmaß des jüd.-heidn. Synkretismus jener Zeit erkennen (Klugkist, Bräuche 365f). Der martialische Ton, den I. oft anschlägt (hom. 8, 1204/34 [1, 135f Bi.]), kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß das Christentum seinen heidn. Gegner zwar gedemütigt, aber nicht vollständig niedergerungen hat, sondern noch manchem vitalen Residuum gegenübersteht (hom. 34, 640/50; 35, 200/34 [2, 193. 215]).

III. Isaaks Haltung zum Römerreich. Innerhalb der frühsyr. Literatur ist es vor allem Aphrahat, der dem Röm. Reich eine positive Stellung im Verlauf der Heilsgeschichte einräumt (demonstr. 5). I. hat diese Sicht weitgehend übernommen (hom. 11, 284/90 [1, 219 Bickell]) u. in der Homilie ‚Von der königlichen Stadt' (in reg. civ.) literarisch vertieft. Er beschreibt die Bedrohung *Konstantinopels durch die Hunnen (441/43 nC.) u. preist in überschwenglich panegyrischem Stil seine wunderbare Errettung durch göttliche Vorsehung. Das belagerte Kpel wird mit dem irdischen *Jerusalem gleichgesetzt u. partizipiert an seinen göttlichen Segnungen. Die aktuelle politische Situation hat ihre bibl. Parallele in der Bedrohung Zions durch Assur (in reg. civ.: Moss aO. [o. Sp. 931] 2, 69f); in beiden Fällen wird die barbarische Invasion durch göttliches Eingreifen zurückgeworfen. Dahinter steht eine geschichtstheologische Konzeption, die nach der Verwerfung Israels das *Imperium Romanum an dessen Stelle treten läßt (hom. 16, 3 [2, 3 Bi.]). Folgerichtig setzt sich auch der größte Teil der Homilie mit der Meinung der Juden auseinander, noch immer Volk Gottes zu sein (in reg. civ.: Moss aO. 2, 62/6), u. bestätigt die bleibende Erwählung der Völker: ‚Diese Diskusssion der Gerechtigkeit hat der selige Paulus geführt, als er die Römer belehrte, indem er die Völker grüßte. Er öffnete das Tor Gottes, das Mose vor den Völkern verschlossen hatte. Er öffnete der Kirche, daß sie eintrat, wo ihr die Thora nicht geöffnet hatte' (ebd.: 73/6). I. denkt ganz im Tun-Ergehen-Zusammenhang, wenn er das gegenwärtige Geschick der Reichshauptstadt auf ihren weltlichen Lebenswandel u. ihren Glaubensabfall durch *Häresie zurückführt (ebd.: 66f. 70f). Dies gilt auch ganz analog von der Eroberung des Grenzortes Beṯ-Ḥūr (bei Amida) durch marodierende Araberstämme (hom. 11 [1, 207/25 Bi.]), die I. als Zorngericht für das erstarkte Heidentum in seinen Mauern wertet. Aufgrund seiner Herkunft aus dem edessenischen Grenzgebiet ist dem Prediger die ständige Persergefahr wohl vertraut (hom. 14, 106/10 [1, 281]). Die äußere Bedrohung führt jedoch nur zu einer noch stärkeren Identifizierung mit den Anliegen des Röm. Reiches. Von innen wirkt der pers. Erbfeind durch die Expansion des Manichäismus, der mit seiner leib- u. geburtenfeindlichen Haltung auch dem gesellschaftlichen Leben schweren Schaden zufügt (hom. 34, 230/302 [2, 175/7]), während das Christentum hier einen positiven welt- u. kulturerhaltenden Beitrag leistet (ebd. 303/13 [177/9]). I.s politische Theologie trifft eine konkrete Option für das Röm. Reich; er geht davon aus, daß von der Christlichkeit des Reiches u. seiner Bewohner die allgemeine Wohlfahrt u. auch die militärische Sicherheit abhängen. Momentane Schwächen liegen ganz in der Sündhaftigkeit u. dem Götzendienst der Reichsbewohner begründet. Als das vierte Tier der Danielvision hat das Römerreich die Aufgabe, Platzhalter des messianischen Reiches Christi zu sein, u. besitzt damit eine hervorragende heilsgeschichtliche Dignität (hom. 11, 286/9 [1, 219]).

IV. Christlicher Glaube u. heidnische Weltweisheit. I. ist wie andere frühsyr. Dichter auch in einer Denkwelt zuhause, die gänzlich semitisch ist u. keinerlei Berührungen mit der griech. Philosophie aufweist. Wo die Philosophie zur Kenntnis genommen wird, geschieht dies meist ablehnend u. in ausgesprochen feindseliger Haltung (Brock, Antagonism 17/20). Ephraem Syrus preist jenen glücklich, der das ‚Gift der Weisheit der Griechen nicht verkostet hat' (hymn. de fide 2, 24 [CSCO 155/Syr. 74, 7]), I. geht noch ei-

nen Schritt weiter, indem er ein drastischeres Bild gebraucht: ‚Der Staude des Jona gleicht die Lehre dieser Weltzeit: Mit einem Male blühte sie auf u. war verdorrt. Ihr Beginn ist zugleich ihr Ende' (hom. 37, 1556/9 [2, 334 Bickell]; *Jonas). Die Abneigung gegen die griech. Weltweisheit sitzt beim frühen Syrer tief, ganz besonders dort, wo gelehrte Theologie sich ihrer zur Glaubensinterpretation bedient. Von Ephraem übernimmt I. die grundsätzliche Ablehnung des theologischen ‚Forschens' u. rühmt die Schlichtheit kindlichen Glaubens (hom. 6, 534/7 [1, 77/83]). Glaubensgehorsam gegenüber der kirchlichen Lehre, nicht rationalistisches Herumdeuteln mit philosophischer Methode ist die Haltung eines guten Theologen (hom. 7, 1160/220 [1, 133/5]). Bestes Beispiel sind die *Jünglinge im Feuerofen, die mit ihrem Glaubenszeugnis die gesamte babyl. Weisheit ins Wanken gebracht haben (ebd. 1545/8 [151]). Grundlegende Geheimnisse der christl. Verkündigung, wie die wunderbare Geburt Christi, seine Inkarnation u. seine Gegenwart in der Eucharistie, dürfen nicht zum Gegenstand des theologischen Nachforschens gemacht werden (hom. 6, 1/310 [1, 55/67]). Gerade die Nestorianer, die bezüglich der Menschwerdung Christi logische Maßstäbe anwenden u. zu differenzieren wissen, werden besonders heftig attakkiert (hom. 8, 190/270 [1, 93/5]). Ihre spitzfindige Häresie u. Disputierlust stört den Frieden der Kirche u. gefährdet die Einheit des Reiches (in reg. civ.: Moss aO. [o. Sp. 931] 2, 70f). Überhaupt gibt es nach I. in der gelehrten Theologie zuviele Privatmeinungen (hom. 16 [2, 3/9]), weil man sich nicht nach der Schrift u. der Überlieferung richtet, sondern sich auf ‚entliehene Sophismen' stützt (hom. 17, 58/101 [2, 11]). Weltliche Weisheit u. Philosophie werden so als Urheberinnen der Häresie hingestellt (hom. 16, 68/103 [2, 5/7]). Das antigriech. Ressentiment der frühen Syrer lebt bei I. in der Polemik gegen die gelehrte Theologie gewandelt weiter u. prägt die Stimmung im syr. Mönchtum noch während des ganzen 5. Jh. (Brock, Antagonism 17/9).

V. Christliche Askese u. heidnisches Ethos. I.s Polemik gegen den Wissensstolz in der Theologie resultiert nicht nur aus seinem eigenen geistigen Hintergrund eines vom Hellenismus weitgehend unberührten Milieus, sondern auch aus seiner asketischen Grundhaltung. Die vorwiegend praktische Ausrichtung der Homilien bringt es mit sich, daß für spekulative Fragen wenig Raum bleibt. Selbst dort, wo der Prediger ein philosophisches Dictum eines Ungenannten aufgreift, geschieht dies ausschließlich zur Erbauung u. zur Verherrlichung des jungfräulich-asketischen Ideals (hom. 32, 1/299 [2, 109/23 Bickell]). Auch das traditionelle Bild vom Wagenlenker (Plat. Phaedr. 254B), der die Rosse zu lenken versteht, wird von I. auf die Seele u. ihre Wallungen übertragen (hom. 13, 23/9 [1, 251]); Fasten u. Askese sind die vorzüglichsten Instrumente zur sittlichen Läuterung der christl. Seele (ebd. 1/152 [251/7]). Der stoisch-kynischen Sittenunterweisung entstammen die zahlreichen Bilder aus *Athletik u. Agonistik, die I. zur Illustration der asketischen Lebensform heranzieht (hom. 37, 610/58 [2, 269/71]). Der Asket weiß sich als Soldat im Sold eines himmlischen Königs, dessen Bild er trägt u. das ihn zu einem tugendhaften Leben unbedingt verpflichtet (ebd. [259. 281/3]). Ein weites Konfliktfeld öffnet sich in der großstädtischen Lebensweise, die der auf Kontemplation bedachten Askese zuwiderläuft (hom. 15, 1/54 [1, 295/7]). Mit ähnlichen Worten wie Theodor v. Mops. (hom. 13, 12 [Fontes Christ 17, 2, 352]) geißelt auch I. das mondäne Leben der Großstadt Antiochien mit all seinen Gefahren für die christl. Seele. So lassen I.s Homilien im 5. Jh. eine rege Auseinandersetzung des Christentums mit dem noch immer recht starken Heidentum auf allen Feldern des alltäglich-praktischen Lebens erkennen.

A. Baumstark, Geschichte der syr. Literatur (1922) 63/6. – S. Brock, From antagonism to assimilation. Syriac attitudes to Greek learning: N. G. Garsoïan (Hrsg.), East of Byzantium (Washington 1982) 17/34; Jewish tradition in Syriac sources: JournSemStud 30 (1979) 212/32; The published verse homilies of Isaac of Ant., Jacob of Serugh, and Narsai: ebd. 32 (1987) 279/313. – Cumont, Or. Rel.³ 94/123. 124/47. 148/77. – M. van Esbroeck, The memra on the parrot by Isaac of Ant.: JournTheolStud NS 47 (1996) 464/76. – J. M. Fiey, Juifs et Chrétiens dans l'Orient syrien: Hispania Sacra 40 (1988) 933/53. – I. A. Ghali, L'Orient chrétien et les juifs (Paris 1970). – S. Kazan, Isaac of Antioch's homily against the Jews (Part 2: The attitude towards the Jews in Syriac literature): OrChrist 46 (1962) 87/98; 47 (1963) 89/97; 49 (1965) 57/78. – A. C. Klugkist, Pagane Bräuche in den Homilien des I. v. Antiocheia gegen die Wahrsager:

Symposium Syriacum 1972 = OrChristAn 197 (Roma 1974) 353/69; Die beiden Homilien des I. v. Antiocheia über die Eroberung von Beṯ Ḥur durch die Araber: IV Symposium Syriacum 1984 = ebd. 229 (1987) 237/56. – M. Simon, Verus Israel² (Paris 1964) 394/416.

Peter Bruns.

Isagoge s. Eisagoge: o. Bd. 4, 862/905.

Isaias s. Jesaja: o. Bd. 17, 764/821.

Isaias von Sketis (oder Gaza) s. Aegypten II: RAC Suppl. 1, 76. 84.

Isangelie.

I. Bedeutung u. Voraussetzungen des Begriffs. Das ἰσάγγελος εἶναι (das Nomen ἰσαγγελία fehlt) wurde im frühen *Mönchtum zum Ideal eines spirituellen Lebens, das der Daseinsweise der *Engel weitgehend entsprechen sollte. Die bibl. Grundlage dafür war das Wort Jesu, die vom Tode Auferstandenen würden ‚wie Engel im Himmel sein' (ὡς ἄγγελοι ἐν τοῖς οὐρανοῖς: Mc. 12, 25; Mt. 22, 30). In der ausführlicheren Parallelstelle Lc. 20, 35f steht das Adjektiv ἰσάγγελος, das sprachlich analog zu ἰσόθεος gebildet ist (Aeschyl. Pers. 80. 856; Plat. Phaedr. 255A; resp. 2, 360C; Philo leg. all. 1, 49; vgl. Joh. 5, 18; Phil. 2, 6). In beiden Fällen meint ἴσος nicht völlige *Gleichheit; mit ἰσάγγελοι (Lc. 20, 36) ist die Ähnlichkeit der Auferstandenen mit den Engeln zum Ausdruck gebracht (vgl. ὡς ἄγγελοι = kĕmalʾăḵîm Mc. 12, 25 par.). Zeitlich etwas früher als das hellenisierende ἰσάγγελος Lc. 20, 36 ist die ebenfalls auf das jenseitige Dasein bezogene Aussage Philos, der Patriarch Abraham sei nach seinem Tode ἴσος ἀγγέλοις u. unvergänglich geworden (sacr. Abel. et Cain. 5); allerdings stellt sich Philo die Engel als ἀσώματοι καὶ εὐδαίμονες ψυχαί vor (ebd.). – Voraussetzung für eine Mc. 12, 25 par. erwartete I. ist der im AT bezeugte, im Frühjudentum verstärkte u. von den Christen übernommene Glaube an die Existenz von Engeln u. an eine leibliche *Auferstehung (II) der Toten, der so bei den Griechen u. Römern fehlt. Zum Frömmigkeitsideal wurde die I. in der Alten Kirche dadurch ausgebildet, daß die Erklärung Jesu Mc. 12, 25, vor allem in ihrer lukanischen Version (20, 35f), als Verheißung verstanden wurde, der man sich durch ein jungfräulich-spirituelles Leben im Diesseits als würdig erweisen konnte: Igitur cum sint velut angeli, decet angelis similem fieri eum, qui perfici velit (Lib. grad. 25, 8 [PSyr 1, 3, 751]). Vorbildlich für dessen Übernahme u. Ausgestaltung wurde nicht nur die von der Naherwartung des Weltgerichts bestimmte, enthaltsame Lebensweise jüdischer Sondergruppen wie der Essener u. Therapeuten, sondern auch die dualistisch-spiritualisierende Metaphysik Platos sowie leibfeindliche Neigungen in der Ethik der Stoa u. des Neuplatonismus. Von diesem Hintergrund her konnten Kirchenväter wie Clemens v. Alex. u. Origenes die I. als Leitbild lehren, dem der zum geistlichen Leben berufene wahre Gnostiker schon jetzt so weit wie möglich folgt, um seiner völligen Verwirklichung im Auferstehungsleben sicher zu sein. Das frühe christl. Mönchtum bot aufgrund seiner Abkehr von der Welt besonders günstige Be-

dingungen für die praktische Verwirklichung des ethischen Ideals der I.

II. Der Engelglaube im AT. a. Engelvorstellungen. In der hebr. Bibel wird zwar der Glaube an Engel bezeugt, jedoch erscheint die Hoffnung auf eine Auferstehung der Toten erst sehr spät (Dan. 12, 2; vgl. Jes. 26, 19). Für den Begriff ἰσάγγελος gibt es kein hebr. oder aram. Äquivalent. Engel u. Menschen sind nach ihrem Wesen u. Wohnort voneinander geschieden. Gelegentlich aber begegnen beide einander, u. zwar dann, wenn ein Engel als Gesandter Gottes einem Menschen erscheint. Dabei wird eine Ähnlichkeit im Aussehen u. Auftreten berichtet, die für die Ausrichtung des Auftrags erforderlich ist. Das hebr. Wort mal'āḵ, ‚Engel', bezeichnet wie das griech. ἄγγελος den Boten: Wie der Mensch von Gott gesandt werden u. dessen Wort überbringen kann (Ex. 3, 12f; Jes. 6, 8; 44, 26), so tritt bisweilen auch ein Engel auf Erden auf (Gen. 16, 7/12; 22, 11f; 48, 16; Ex. 3, 2f; Iudc. 6, 11/21; 13, 3/22; vgl. Philo somn. 1, 141). Er hat die (flügellose) Gestalt eines Menschen, redet wie dieser u. hält sich an das für menschliche Boten geltende Recht. Nur daran wird er als übermenschliches, geistiges Wesen erkannt, daß er Speise ablehnt (Iudc. 13, 15f) oder plötzlich verschwindet (ebd. 6, 21). Auch wo ein Engel theophan u. furchterregend auftritt (Dan. 10, 5f. 16), hat er doch das Aussehen eines Menschen (kĕ-mar'ē ādām: ebd. 10, 18). Man könnte deshalb von ‚Isanthropie', einer auftragsbedingten ‚Menschenähnlichkeit' des Engels als Gottesboten, sprechen. Umgekehrt wird von Männern, die als Mittler zwischen Gott u. Menschen agieren, eine freilich nicht wörtlich zu nehmende I. ausgesagt: Der Prophet (Hag. 1, 13) oder der Priester (Mal. 2, 7; 3, 1) kann als mal'āḵ bezeichnet, der König übertreibend einem Engel verglichen werden (1 Sam. 29, 9; 2 Sam. 14, 17. 20); fraglich ist es aber, ob in Apc. 1, 20 mit ἄγγελος der Bischof einer Kirche gemeint ist. – Neben der Vorstellung vom Engel als einzelnem Boten Gottes gibt es die vom Kollektiv der himmlischen Heerscharen. Diese können den Thronrat Gottes bilden (Gen. 1, 26; 1 Reg. 22, 19/22), sein Lob singen (Jes. 6, 2f; Ps. 148, 1f. 14) u. seinen Willen tun (ebd. 103, 21). Ihre unmittelbare Nähe zu Gott u. ihre dadurch bedingte Heiligkeit schließen die Gemeinschaft mit ihnen oder gar eine I. für den (unreinen) Menschen aus. Aber eine Vorbildlichkeit ist für die Gemeinde Israels insofern gegeben, als diese sich dem Lob der Engel anschließen soll (103, 20. 22; 148, 1/14); andererseits können sich die himmlischen Heerscharen unsichtbar am hl. Krieg des Heerbanns der Stämme beteiligen (Iudc. 5, 20).

b. Gottessöhne u. Isangelie. Eine begriffliche Gleichheit entsteht aufgrund von Gottes heilsgeschichtlichem Handeln: Wie die Engel ‚Gottessöhne' sind (Gen. 6, 2; Job 1, 6), so kann Gott das von ihm erwählte Israel als ‚seinen Sohn' bezeichen (Ex. 4, 22; vgl. Dtn. 14, 1). Die messianische Gestalt des im Himmel inthronisierten ‚Menschenähnlichen' in Dan. 7, 13f ist sogar den Engeln übergeordnet. Wenn diese kollektiv als ‚(Volk der) Heilige(n) des Höchsten' gedeutet wird (ebd. 7, 22. 25. 27), so sind diese ‚Heiligen' den Engeln als den eigentlichen ‚Heiligen' an die Seite gestellt. – Im AT wird diese Form von I. nicht als Wesensgleichheit verstanden u. das Streben nach solcher Gleichheit verurteilt. Obwohl der Mensch nach Ps. 8, 5f in seiner Stellung im Kosmos nur wenig geringer gemacht ist als Gott (Targum: ‚als die Engel') u. auch bei der Schöpfung als Herr über die Lebewesen eingesetzt wurde (Gen. 1, 28), ist ihm eine feste Grenze gesetzt: Die durch den Ungehorsam Adams widerrechtlich gewonnene intellektuelle Ähnlichkeit mit Gott u. den Engeln soll unter keinen Umständen eigenmächtig zu einer essentiellen weitergebildet werden (ebd. 3, 22); der Hybris wird gewehrt (Dan. 4, 20/3). Betont wird der schöpfungsbedingte Unterschied: Die Engel sind ‚Gottessöhne' (Gen. 6, 2), ‚göttliche Wesen' (Ps. 82, 1), ‚Geister' (1 Reg. 22, 19/22); dagegen ist der Mensch ‚Fleisch' (Gen. 6, 3). Deshalb gelten im AT eine spirituelle, leibfeindliche Lebensführung, die Ehelosigkeit, das Streben nach I. nicht als vom Schöpfer gewollte Kennzeichen vorbildlicher Frömmigkeit (vgl. ebd. 1, 28). Auch die Engel dürfen ihre Eigenart nicht mißachten: Aus einer eigenmächtigen ‚Isanthropie' der ‚Gottessöhne', die zum *Geschlechtsverkehr (G. Delling: o. Bd. 10, 818; Michl 80. 91. 188f) mit ‚Menschentöchtern' führte (Gen. 6, 2), gingen nicht etwa engelgleiche Wesen, sondern hybride, korrupte u. korrumpierende Ungeheuer hervor (ebd. 6, 4; vgl. CD 2, 17/9; Joseph. ant. Iud. 1, 73; s. u. Sp. 957).

III. Die spirituelle, asketische Existenz bei Plato, in der Stoa u. im Neuplatonismus. a.

Plato. I. als Vorstellung u. Begriff fehlt in der klass. Literatur der Griechen, denen die Vorstellung von Engeln ursprünglich fremd ist (vgl. Michl 57f). Aber ihr wurde durch die Lehre vom Primat des Geistigen der Boden bereitet, vor allem durch die Metaphysik Platos u. dessen Sicht von der im vergänglichen Leib eingesperrten unsterblichen Seele (Phaedo 80f. 82E; *Gefängnis [der Seele]). Da reine Erkenntnis nicht mit den Sinnen möglich ist, muß sich der Philosoph vom Körperlichen hin zur intellegiblen Welt wenden. Sittliches Vorbild ist das Göttliche, dem die Seele des Menschen von Natur ähnlich ist (Phaedo 80A); sie wird deshalb nach dem Tod des Leibes zu ‚dem guten u. weisen Gott' gehen (ebd. 80D). Schon in der Gegenwart wünscht man sich eine Veränderung: Die im Tode vollzogene Loslösung (λύσις, χωρισμός, ἀπαλλάττεσθαι: 67D) der Seele vom Leib als Hingang zu dem ihr gleichen Göttlichen, Vernünftigen u. Unsterblichen im Leben vorzubereiten, zu begehren u. zu lehren ist das Geschäft des wahren Philosophen (67C/E. 80E/1A): Wer schon in diesem Leben dem ‚guten u. weisen Gott' ähnlich werden will, darf nicht etwa seinem Leib dienen, sondern soll den Begierden wehren (82CD); er soll sich vom Leib rein halten, bis ihn Gott von dessen Torheit erlöst (67A). Ziel ist es, αὐτὸ τὸ θεῖον καλόν ... μονοειδὲς κατιδεῖν (conv. 211E). Im Leben wird gleichsam das Sterben als ein Hinübergehen in die transzendente geistige Welt eingeübt (Phaedo 67E). Nur der Reine kann bei den Göttern wohnen (ebd. 69C. 83D), bei deren Geschlecht anlangen (82B); die Seele soll sich sammeln u. auf sich selbst besinnen (67C. 83A), denn nur durch einen tugendhaften Wandel wird man ihrem göttlichen Wesen gerecht (83E).

b. Stoa. Auch in der Stoa u. im Neuplatonismus hat man diese Lehre von der unsterblichen Seele in die Praxis einer geistlichen, asketischen Existenzweise umzusetzen versucht. Vor Gott zähle nicht die Zunge des Weisen, sondern sein Handeln (Porph. ad Marc. 16). Deshalb wurde die Vita eines *Apollonius v. Tyana, Pythagoras, *Jamblich u. Plotin beschrieben u. das Streben dieser Philosophen nach Entweltlichung, *Askese u. *Gottesschau vor Augen geführt (vgl. Diod. Sic. 10, 3, 3). Auf jüdischer Seite schilderte Philo das wahrhaft freie Leben der weltabgewandten Essener u. Therapeuten (s. u. Sp. 953f); in der frühen Kirche erzählte man von der asketischen Vita eines Origenes oder Antonius (s. u. Sp. 970f). – Der Philosoph, der nach geistigen Gütern trachtet u. mit den Göttern auf gleichem Fuß leben möchte (cum dis ex pari vivit), empfindet seinen Leib nicht etwa als Medium der mitmenschlichen Kommunikation, sondern als pondus et poena für seinen Geist (Sen. ep. 65, 10). Er zieht sich auf sich selbst zurück u. redet mit sich selbst (ebd. 2, 1; 7, 11; 68, 6): ‚Vindica te tibi!' (ebd. 1, 1); ‚proderit ... per se ipsum secedere: meliores erimus singuli' (Sen. ot. 1, 1). Ebenso empfiehlt Epiktet eine innere Emigration, die Einsamkeit u. die Einkehr bei sich selbst; auch Zeus sei sich selbst zugewandt (ἑαυτῷ σύνεστιν: diss. 3, 13, 6f; vgl. εἰς ἑαυτὸν ἀναχωρεῖ: Marc. Aurel. seips. 4, 3). Zu solch konzentriertem, spirituellem Leben gehört der Verzicht auf Geld: Es kann dich nicht Gott gleich machen (parem deo ... te facere), denn ‚Gott hat nichts, er ist nackt' (Sen. ep. 31, 10; vgl. ebd. 84, 11). Er braucht auch nichts (δεῖται οὐδενός; vgl. Sokrates' Begründung für seine enthaltsame Lebensweise Xen. mem. 1, 6, 10: ἐγὼ δὲ νομίζω τὸ μὲν μηδενὸς δεῖσθαι θεῖον εἶναι, τὸ δ' ὡς ἐλαχίστων ἐγγυτάτω τοῦ θείου), u. der Weise braucht nur Gott (Porph. ad Marc. 11). Kurzer Schlaf (Sen. ira 2, 12, 4; vgl. Porph. vit. Plot. 23: ἄγρυπνος), Zurückhaltung gegenüber Wein u. Weib, der Verzicht auf alles Überflüssige im Haushalt u. in der Lebensführung werden empfohlen (Sen. ira 2, 12, 4; Quint. inst. 1, 6, 36) sowie vegetarische Kost (Porph. vit. Pyth. 34).

c. Neuplatonismus u. Pythagoreer. Deutlich erscheint die Leibfeindlichkeit im Neuplatonismus: Es gilt, den zu fesseln, der uns gefesselt hat (δῆσαι τὸν δήσαντα), nämlich den Leib mit seinen Bedürfnissen (Porph. ad Marc. 33); man sollte ihm nur das geben, was er notwendig braucht (vit. Pyth. 34). Plotin habe den Eindruck erweckt, als schäme er sich, im Leibe zu sein (vit. Plot. 1). Der Weise strebt nach einer Veränderung des Daseins; er führt sich im göttlichen Licht hinauf zum ‚ersten u. jenseits der Vorstellungen befindlichen Gott' (ebd. 23). Das bedeutet ein Heraustreten (ἔκστασις) aus sich selbst u. der eigenen Interessenwelt u. ein Hinübergehen (μεταβαίνειν) zum Urbild des eigenen, abbildhaften Ichs (Plot. enn. 6, 9. 11). Es gilt, die eigene Gesinnung Gott anzupassen (ὁμοιοῦν), was nur durch die Tugend möglich ist, die die Seele nach oben zieht, damit sie

immer Gott sieht (Porph. ad Marc. 16). – Diesem individualistischen Weg, Gott durch den Rückzug auf das seelische Ich u. durch Enthaltsamkeit ähnlich zu werden, fehlt die soziale, gemeinnützige Komponente; jeder scheint das eigene Heil im Blick zu haben u. sorgfältig auszuarbeiten. Bei den Pythagoreern gab es jedoch die Form eines gemeinschaftlichen spirituellen Lebens: Man bildete einen Kreis von höchstens zehn Mitgliedern, hielt gemeinsame Mahle (συσσίτια) u. nahm ein Tauchbad (λουτρόν) zur rituellen Reinigung. Die Bewerber wurden in der Enthaltsamkeit (ἐγκράτεια) erprobt u. zum Schweigen verpflichtet (Diod. Sic. 10, 4/11; Iambl. vit. Pyth. 6, 29; 17, 72; 21, 98). Gleiche Praktiken werden von den jüd. Essenern berichtet, die Flavius Josephus mit den Pythagoreern vergleicht (ant. Iud. 15, 371; vgl. b. Iud. 2, 129. 138; 1QS 6, 2/5; s. u. Sp. 954).

IV. Entweltlichung u. Engelgemeinschaft im frühen Judentum. a. Philo. Für Lehre u. praktische Verwirklichung einer spirituellen, weltflüchtigen Existenz, die sowohl durch einzelne Fromme als auch in der vita communis ‚monastischer' Religionsgemeinschaften bewährt wird, gibt es eindrucksvolle Beispiele im Judentum um die Zeitenwende. Der vor allem bei den Essenern stark hervortretende Glaube an Engel ließ das Streben nach Gemeinschaft mit diesen ‚Geistern' u. deren Verwirklichung durch heiliges Leben Raum gewinnen. Noch deutlicher als bei Plato wird dabei die rituelle Reinheit betont. Der platonisierende Toraexeget Philo kennt beide Weisen einer weltabgewandten, asketischen Existenz: die individuell-philosophische u. auch die vita communis extremer Gruppen. Normativ für beide seien die ‚hl. Gesetze' der Tora (vit. cont. 2); jedoch erscheinen bei ihm auch Vorstellungen u. Begriffe der platonischen u. stoischen Tradition. Die unsterbliche Seele soll, vom Gefängnis des Leibes befreit, sich dorthin erheben, wo die als reine Seelen gedachten Engel u. dienstbaren Geister sind (somn. 1, 133/41; Bousset 442f); Abraham sei mit dem Erwerb der Unsterblichkeit den Engeln gleich geworden (καρπούμενος ἀφθαρσίαν ἴσος ἀγγέλοις γεγονώς: sacr. Abel. et Cain. 5). Auch der göttliche Logos wird personhaft als erstgeborener Gottessohn oder als Erzengel verstanden (ἀρχάγγελος καὶ πρεσβύτατος: quis rer. div. her. 205; Cherub. 3). – Für seine eigene Person behauptete Philo eine asketische Existenz u. fand diese auch bei den Patriarchen Israels. Zu ihr gehört die innere Emigration aus der von Sinneseindrücken beherrschten Welt, nämlich das ἀποδιδράσκειν εἰς ἐρημίαν, um dem νοῦς eine ungestörte, klarere Wahrnehmung zu ermöglichen (leg. all. 2, 25): ‚Der Vollkommene übt sich in vollkommener Leidenschaftslosigkeit' (ὁ τέλειος τελείαν ἀπάθειαν ἀεὶ μελετᾷ: ebd. 3, 131). Sein Ziel ist die Schau Gottes, u. als Vorbild dient der Patriarch *Jakob, dessen neuer Name ‚Israel' gedeutet wird als ‚Mann, der Gott sieht' (ὁρῶν θεόν = îš rô'ē ēl: praem. et poen. 44; vgl. bḤullin 91b; Gen. Rabbah 68, 12; 78, 3 zu Gen. 28, 12; 32, 29 [dt.: Wünsche, BR 1, 2, 332f. 380]). Jakob habe beklagt, daß er in einem Leibe hause (τὴν ἐν σώματι παροικίαν: Philo conf. ling. 80 nach Gen. 47, 9; vgl. Rom. 7, 24), denn der Weise sei in den geistigen Tugenden beheimatet (Philo conf. ling. 81f).

b. Jüdisch-hellenistische Erbauungsliteratur. Der Geist des Weisen kann sich einen Körper schaffen, der den ‚Geistern' (= Engeln) gleicht. Nach der jüd.-hellenist. Erbauungsschrift *Joseph u. Aseneth trat der gottesfürchtige, jungfräuliche u. weise *Joseph (I), der Retter Ägyptens, in übernatürlicher Schönheit auf, als ‚Sohn Gottes', leuchtend wie die Sonne (4, 7f. 6, 5f [640. 644f Burchard]). Er glich so dem Engel, der der ägypt. Büßerin Aseneth als Mensch vom Himmel erschien (14, 3. 9f [671/3]) u. sie eine paradiesische Speise kosten ließ, die ihr unvergängliche Schönheit verlieh (16, 15f; 19, 5/9 [681f. 691f]; vgl. die Beschreibung Saras vor dem Pharao nach 1QGen. apocr. 20, 2/7). Die ‚Weisheit von Himmelssöhnen', die den im Wandel Vollkommenen als endzeitliches Gut verheißen ist (1QS 4, 22f), wirkt in der Gegenwart als Gabe der Prophetie: Die greise Hanna besaß sie aufgrund von *Fasten u. Beten, langer Witwenschaft, dauerndem Aufenthalt am Tempel u. einer intensiven Endzeiterwartung (Lc. 2, 36/8); ebenso war sie den jungfräulichen Töchtern des Evangelisten Philippus geschenkt (Act. 21, 9). Zur inneren Distanz gegenüber der Welt der Sinne kann die räumliche Abkehr vom Kulturland kommen. Flavius *Josephus will in seiner Jugendzeit Schüler des Anachoreten Bannus gewesen sein, der sich in der Wüste aufhielt, seine Nahrung u. Kleidung von der ihn umgebenden Natur empfing u. sich um der Reinheit willen bei Tag u. Nacht

mit kaltem Wasser wusch (Joseph. vit. 11f). Solche den Essenern ähnliche Lebensweise wird auch von *Johannes d. T. berichtet, der wie Bannus in der Wüste auftrat u. sich, was Kleidung u. Nahrung betraf, von der Welt unbefleckt erhalten wollte (Mc. 1, 6 par.). Den zu ihm kommenden bußfertigen Menschen bot Johannes ein Tauchbad im *Jordan als äußeres Zeichen für die innere Reinigung der Seele u. die Sündenvergebung an (Mc. 1, 4f; Joseph. ant. Iud. 18, 117). Ebenso verkündigte er eine endzeitliche Taufe mit dem Hl. Geist (Mc. 1, 8; zur ‚Besprengung mit Wahrheits-Geist' in Qumran s. u. Sp. 956).

c. Essener u. Therapeuten. (O. Betz, Art. Essener u. Therapeuten: TRE 10 [1982] 386/91.) Mit der vita communis der jüd. Sondergruppen der Essener u. Therapeuten sah Philo das von Plato, den Stoikern u. Pythagoras gelehrte Freisein des Weisen von leiblichen Bedürfnissen u. weltlichen Gütern beispielhaft verwirklicht. Das zeigen schon die Titel der diesbezüglichen Traktate: Die Darstellung der Therapeuten hat Philo ‚De vita contemplativa' überschrieben, u. die Essener sollten die These bestätigen, ‚daß jeder rechtschaffene Mensch frei sei' (quod omn. prob. lib. 75/91); die letzteren werden außerdem in einer ‚Apologie für die Juden' (bei Eus. praep. ev. 8, 11 [GCS Eus. 8, 1, 455/7]) geschildert. Philo bietet eine ‚interpretatio Graeca' beider Gruppen, was sich schon bei der Erklärung ihrer Namen zeigt: Die ‚Therapeuten' ‚heilen' die Krankheiten der Seele u. ‚dienen' dem wahren Gott (vit. cont. 2). Die Bezeichnung der eher aktiven ‚Essener' (Ἐσσαῖοι) setzt Philo zu ὁσιότης in Beziehung u. weist auch sie als ‚Diener Gottes' aus: θεραπευταὶ θεοῦ γεγόνασιν οὐ ζῷα καταθύοντες (quod omn. prob. lib. 75); die Philosophie hat mit ihnen ἀθληταὶ ἀρετῆς hervorgebracht (ebd. 88). Heiligkeit u. Weltabgeschiedenheit charakterisieren das Leben der Therapeuten: In jedem ihrer Häuser befindet sich ein sakraler Raum, der ‚Heiligtum' (σεμνεῖον) oder auch ‚Einzelzelle' (μοναστήριον) genannt wird. Nichts von dem, was für die leiblichen Bedürfnisse wichtig ist, wird dorthin mitgenommen; nur die Gesetze, Propheten u. Psalmen sowie andere erbauliche Dinge befinden sich darin (vit. cont. 25). Für die Essener betont Philo die Liebe zu Gott, der Tugend u. zu den Menschen (quod omn. prob. lib. 83) sowie die Enthaltsamkeit, Heiligkeit u. *Gütergemeinschaft (ebd. 85f); auch Freiheit, Gleichheit u. Brüderlichkeit treten bei seiner Darstellung des gemeinschaftlichen Lebens der Essener hervor. – Besonders ergiebig u. ins einzelne gehend sind die Essenerberichte des Flavius Josephus (b. Iud. 2, 119/61; ant. Iud. 18, 18/23); sie lassen sich mit den 1947/56 in den Höhlen am Westufer des Toten Meeres gefundenen Schriftrollen u. Hss.-Frg. vergleichen (‚Qumrantexte'; zu den Unterschieden s. R. Bergmeier, Die Essenerberichte des Flavius Josephus [Kampen 1993]; H. Chadwick, Art. Enkrateia: o. Bd. 5, 348). Die nördlich von En Gedi gelegene Siedlung der Essener hatte Plin. h. n. 5, 73 erwähnt u. deren weltabgewandtes, asketisches Leben in Formeln ausgedrückt, die an die Grundsätze des späteren Mönchtums erinnern: sine pecunia, sine ulla femina, omni venere abdicata (s. u. Sp. 969f). Der Verzicht auf eigenen Besitz u. die Ehelosigkeit der Essener werden auch von Philo (apol.: Eus. praep. ev. 8, 11, 14 [GCS Eus. 8, 1, 456]) u. Josephus (b. Iud. 2, 120/2), jedoch nur teilweise von den Qumrantexten (s. u. Sp. 954/6) bestätigt. – Die Zeugnisse dieser Außenstehenden betonen das monastisch-könobitische Eigenleben der Essener. Josephus (ähnlich wie vor ihm Philo; s. o. Sp. 951f) erklärt diese Lebensweise hellenisierend u. auch psychologisierend u. verdeckt damit meist deren bibl. Begründung. Er erwähnt die *Enkrateia, das Meiden der ἡδοναί u. der πάθη, die Nüchternheit u. das Maßhalten der Essener (b. Iud. 2, 120. 138f). Sie sind ‚Verächter des Reichtums', d. h. verzichten auf privaten Besitz zugunsten eines gemeinsam verwalteten Vermögens; die Ehe werde nicht grundsätzlich abgelehnt, aber meist gemieden (ebd. 2, 120/2). Kennzeichnend für das der rituellen Reinheit verpflichtete Zusammenleben sind das schweigend eingenommene gemeinsame Mahl, welchem das Anlegen weißer Gewänder u. ein Tauchbad vorangehen (2, 129. 133; vgl. o. Sp. 951), ein drei Jahre lang währendes ‚Noviziat', ferner strenge Strafbestimmungen (b. Iud. 2, 137/9. 143f).

d. Qumran. Die Essener-Darstellung des Josephus weist Ähnlichkeiten mit den Qumrantexten, vor allem mit der Gemeinderegel (1QS 6f), auf, unterscheidet sich in manchem jedoch von den Zeugnissen der akut endzeitorientierten Gemeinschaft von Qumran (J. Maier, Die Qumran-Essener 3 [1996] 47/51; Bergmeier aO. bes. 72/9), für die der Grundsatz der Heiligkeit u. das Bewußtsein, (vor

allem im Kult) Gemeinschaft mit den Engeln Gottes zu haben (s. u. Sp. 955f), im Vordergrund stehen. Das straff organisierte Leben der Gemeinde wurde nach den biblischen Reinheitsvorschriften für die amtierenden Priester ausgestaltet u. durch die Naherwartung des endzeitlichen Kommens Gottes zu Gericht u. Heil notwendig; auch Reinigungsbäder u. Gemeinschaftsmahle sind von diesem Hintergrund her zu erklären (vgl. Lev. u. Hes. 44). Ebenfalls einflußreich war das Vorbild des am Fuß des Berges Sinai auf das Kommen Gottes wartenden Volkes Israel, das ein ‚Königtum von Priestern' sein soll (Ex. 19, 5f), ferner die Weisung Jes. 40, 3, dem kommenden Herrn einen Weg in der Wüste zu bereiten. Wer in die Qumrangemeinde eintreten wollte, sollte sich ‚von der Gemeinde des Frevels absondern' (lĕhibbādēl: 1QS 5, 1f). Das bedeutete konkret die Abspaltung vom Jerusalemer Tempelkult u. den Auszug in die Wüste, wo man durch ein hl. Leben nach dem radikal ausgelegten Gesetz sich auf den kommenden Gott vorbereiten wollte (1QS 8, 13/6; G. Klinzing, Die Umdeutung des Kultus in der Qumrangemeinde u. im NT [1971]).

1. Motiv des priesterlichen Dienstes. Mit dem Motiv eines weltabgewandten, hl. Lebens u. eines permanenten priesterlichen Dienstes verband sich das Bewußtsein, mit den Engeln Gottes schon jetzt geistliche Gemeinschaft zu haben u. den ‚Heiligen' im Himmel immer ähnlicher zu werden (Schäfer 33/6). Der von den Sadduzäern nicht geteilte Glaube an solche Mittelwesen hatte für die Qumrangemeinde existentielle Bedeutung (vgl. Joseph. b. Iud. 2, 142). Ihr Wunsch nach einer Vereinigung mit den Engeln wird durch die beide Gruppen umgreifenden Begriffe ‚heilig', ‚Einung', ‚Los' angezeigt: Die hl. Engel befinden sich in der Versammlung der ‚hl. Männer' (1QS 11, 8; 1Q 28a, 2, 8f), sie bilden zusammen mit diesen eine Gemeinschaft (yaḥad, wörtl. ‚Einung'), ein von Gott bestimmtes ‚Los' (1QH 11, 21/3; 14, 13 Maier). Der Gottesdienst, der vor allem im Lobpreis besteht, soll im Himmel u. auf Erden gemeinsam gehalten werden; dies wird durch einen vom sonstigen Judentum abweichenden, aber im Himmel geltenden Sonnenkalender erreicht (CD 3, 13/5; Hen. aeth. 72/82). Die irdische Gemeinde stellt ein von Gott erbautes geistliches Heiligtum dar (1QS 8, 5/10) u. versucht, sich die Liturgie der Engel vorzustellen, vor allem für den Sabbat, an dem das Hebopfer der Lippen durch sieben Priesterklassen von Engeln dargebracht wird (4Q 400/7; 11Q 17; vgl. C. Newsom, Songs of the Sabbath Sacrifice [Atlanta 1985] 18f; J. Maier, Shîrê ʻÔlat hash-Shabbat. Some observations on their calendric implications and on their style: The Madrid Qumran Congress 1991 2 [Leiden 1992] 543/60). Dabei wird an eine feierliche, aber eher monoton wirkende Rede der Engel gedacht, deren irdische Entsprechung das spätere christl. Zungenreden (*Glossolalie) gewesen sein könnte (vgl. die Wendung ‚Zungen der Erkenntnis': 4Q 405; 1 Cor. 13, 1). – Von der ersten Tochter Hiobs wird erzählt, sie habe ein neues Herz erhalten u. nicht mehr nach irdischen Dingen getrachtet: Sie ‚sprach mit einer engelhaften Stimme u. sandte einen Hymnus zu Gott nach der hymnischen Weise der Engel' (Test. Job 48, 1/3). Von den Montanisten wird ein enthusiastisches Reden in einer fremden Sprache (ξενοφωνεῖν) berichtet (Eus. h. e. 5, 16, 7 [GCS Eus. 2, 1, 462]; s. u. Sp. 964).

2. Endzeitliche Gemeinschaft mit den Engeln. Die gottesdienstliche Gemeinschaft mit den Engeln in der Gegenwart erfordert eine hl. Lebensweise, die in ihrer endzeitlich vollendeten Form einer I. verglichen werden kann. Diese wird durch eine vom Himmel her erfolgende ‚Besprengung mit Wahrheits-Geist' ermöglicht werden, der die ‚Erkenntnis des Höchsten u. die Weisheit der Himmelssöhne' schenken soll (1QS 4, 20/2). Der von Sünden reine Mensch wird dann ganz mit den ‚Söhnen der Wahrheit Gottes' vereinigt (1QH 19, 11/4 Maier; vgl. Sap. 5, 5; Hen. aeth. 39, 4f). Im Segen für den (Hohen-)Priester wird gewünscht, dieser möge ‚wie ein Engel des Angesichts' in der hl. Wohnung Gottes ewig Dienst tun (1Q 28b, 4, 20/6; vgl. Davidson 194/6. 278/80). Vorbild für solch eine priesterliche I. ist Levi, der nahe bei Gott sein u. wie ein Angesichtsengel dienen soll (Jub. 21, 16; 31, 14; 4Q 213, 2, 18). – Schließlich nannten die Mitglieder der Qumrangemeinde sich ‚Söhne des Lichts' u. erwarteten einen endzeitlichen Krieg gegen die ‚Söhne der Finsternis', in den auch die himmlischen Heerscharen u. ‚Söhne des Lichts' unter den Engeln eingreifen sollten (1QM 13, 10/6; 15, 14; 17, 5/9; 19, 1).

e. Pseudepigraphische Literatur. Die zu einer I. tendierende Gemeinschaft der Erwähl-

ten mit den Engeln erscheint auch in der den Qumrantexten nah verwandten pseudepigraphischen Literatur des 2. u. 1. Jh. vC. Nach dieser hat man die qualitative Engelähnlichkeit bei einzelnen Gestalten der bibl. Urgeschichte entdeckt; von dorther konnte sie für den der Urzeit entsprechenden Stand des Frommen in Anspruch genommen werden. Adam war ein Engel (Hen. slav. 30, 8/12; Mach 137; Sir. 40, 20); *Henoch, dessen Entrückung zu Gott (Gen. 5, 24) als Versetzung unter die ‚göttlichen Wesen' = Engel ausgelegt werden konnte, war den Engeln gleich, ja, in mancher Hinsicht überlegen (1QGen. apocr. 2, 20f; Hen. aeth. 12, 2). Von diesen wurde Henoch in die Geheimnisse des Himmels (ebd. 71, 3f), sowie der Gegenwart u. der Zukunft eingeweiht (103, 2f) u. als himmlischer ‚Schreiber der Gerechtigkeit' dazu eingesetzt, den gefallenen Engeln ihr Urteil zu verkündigen (12, 4/14, 7; Jub. 4, 22f; vgl. Davidson 53/6). Später hat man ihn sogar in der Rolle des zu Gott erhobenen ‚Metatron' gesehen (Targ. PsJonat. Gen. 5, 24; Hen. hebr.). – Legendenhaft wurde die einzigartige Gerechtigkeit Noahs durch eine äußerlich sichtbare Engelähnlichkeit zum Ausdruck gebracht. Noah sei schon als Säugling durch eine übermenschliche Schönheit u. ungewöhnliche Weisheit (4Q 534, 1, 7f) aufgefallen: Seine Augen leuchteten wie Sonnenstrahlen, sein Leib u. seine Haare waren weißer als Schnee; er redete mit Gott (Hen. aeth. 106, 2f. 5/10); so ‚glich er den Engeln im Himmel' (ebd. 106, 12; *Heros; *Gottmensch I). Sein Vater schloß aus diesem Anblick, daß ‚die Empfängnis Noahs von den Engeln des Himmels sei', was seine Mutter entrüstet zurückwies (1QGen. apocr. 2, 2/18; Gen. 6, 2. 4). Die geistliche Schönheit der I. ist somit sichtbarer Ausdruck u. wunderbarer Hinweis auf eine ungewöhnliche Frömmigkeit u. einen exemplarischen Wandel mit Gott (ebd. 6, 8f). Dagegen wurde in den Qumrantexten u. den frühjüd. Pseudepigraphen der Gen. 6, 1f berichtete fleischliche Verkehr abtrünniger Engel mit menschlichen Frauen theologisch als eigentlicher Sündenfall mit katastrophalen Folgen auch für die Menschheit bewertet (Hen. aeth. 6/10): Die Sintflut, die Entstehung der Dämonen u. die bleibende Spaltung im Reich der himmlischen Heerscharen wurden durch ihn verursacht (Jub. 4, 22/4; 5, 1. 10; Hen. aeth. 10, 2/10). Nicht der platonische Gegensatz von Geist u. Materie, sondern der von guten u. bösen Geistern war für das Frühjudentum u. besonders für die Qumrangemeinde maßgebend; er scheidet auch die Menschen (1QS 3, 13/4, 26). – Trotz dieser Belege für eine I. in der Ur- u. Endzeit wird der schöpfungsbedingte Unterschied zwischen Mensch u. Engel nie ganz aufgehoben. Zwar werden schon in der voreschatologischen Gegenwart die ‚Söhne des Lichts' vom ‚Fürsten der Lichter', dem Erzengel Michael, geführt (1QS 3, 20f). Aber als die ‚Söhne der Wahrheit Gottes' (1QH 19, 9/13 Maier) besitzen die Engel eine vollkommene Weisheit u. Einsicht in besondere Geheimnisse; sie sind göttliche Wesen (ēlîm, bēnē ēlîm: 4Q 491, 24, 4; 400, 2, 2). Der Gerechte jedoch lebt von der Verheißung, nach seinem Tode werde seine Seele in Gottes Hand sein, er werde zu den Söhnen Gottes gerechnet, sein Los gehöre zu den Heiligen (Sap. 3, 1; 5, 5; vgl. Hen. aeth. 39, 4f; Hen. slav. 9, 1; 65, 8/10).

V. Endzeitliche Existenz bei Jesus u. seinen Jüngern. a. Jesu Auftreten u. Predigt. Maßgebend für das Streben nach I. im christl. Mönchtum war nicht nur das Wort Jesu Mc. 12, 25 par., sondern auch sein Verhalten. Jesus ließ sich von *Johannes d. T. taufen u. setzte nach dessen Gefangennahme die Bußpredigt fort (ebd. 1, 11. 14). Aber er stammte nicht wie dieser von einem Priester ab, sondern war Davidide (Rom. 1, 3), der bei seiner Taufe vom Himmel her als Sohn Gottes angeredet, d. h. zum Messias berufen wurde (Mc. 1, 11f; vgl. Ps. 2, 7; 2 Sam. 7, 12/4). Dieses Sendungsbewußtsein bestimmte das Auftreten Jesu u. unterschied es von dem des Täufers. Jesus predigte nicht wie dieser in der Wüste, sondern wirkte in der Welt, u. zwar gerade da, wo sie besonders unrein war. Er konnte Tischgemeinschaft mit Zöllnern u. Sündern haben (Mt. 11, 18f; Lc. 15, 1f). Dieses Verhalten entsprach kaum der jüd. Messiaserwartung, auch nicht dem Ideal einer I. Anstößig für viele Fromme war es, daß Jesus nicht wie Johannes *Fasten u. Trauer für sich u. seine Jünger zu einer festen Regel machte (Mc. 2, 18) u. die Gebote für rituelle Reinheit, wie sie die Pharisäer, die Essener u. die Qumrangemeinde praktizierten, nicht als obligatorisch ansah: Von Tauchbädern hören wir nichts, das rituelle Händewaschen lehnte Jesus ebenso wie die Speisegebote ab (ebd. 7, 1/5. 17/23); auch die Sabbathalacha war für ihn nicht maßge-

bend. – Andererseits ging Jesus über die damals im jüd. Volk übliche Frömmigkeitspraxis weit hinaus in Richtung auf die spirituelle Existenz u. die eschatologisch bedingte Gemeinschaft der Essener. Er trennte sich von seinen leiblichen Verwandten (3, 31/5), verzichtete auf eine Ehe u. begründete stattdessen mit seinen Jüngern eine geistliche Familie. Von denen, die er in die Nachfolge rief, forderte er das Verlassen der Angehörigen (Lc. 9, 59f), das Aufgeben von Beruf u. privatem Besitz (Mt. 19, 21. 27) u. lud zum gemeinsamen Mahl (Mc. 6, 35/44 par.). Er war unbehaust (Lc. 9, 58) u. konnte sich gelegentlich in die Einsamkeit zurückziehen (Mc. 6, 35/44 par.). Er sah in der Ehe eine Stiftung Gottes u. verbot Ehescheidung (ebd. 10, 1/9), sprach aber mit Achtung von denen, die sich um des Gottesreichs willen zu Eunuchen machten (Mt. 19, 12). Begründet war solches Verhalten nicht in der Ausrichung auf eine I. Vielmehr erklärt es sich aus Jesu Naherwartung der Gottesherrschaft. Diese begann sich mit seinem messianischen Dienst bereits zu verwirklichen u. erforderte neue Maßstäbe. Jesus wollte ganz Israel, einschließlich der Außenseiter wie Zöllner u. Sünder, für das Reich Gottes gewinnen (Mc. 2, 17; Lc. 15, 1f; Mt. 10, 5/10; 15, 24) u. die ursprüngliche, sehr gute Schöpfungsordnung (Gen. 1, 31) u. den durch sie geoffenbarten Gotteswillen in Erinnerung bringen, weil beide im Reich Gottes wieder zur Geltung kommen werden (Mc. 2, 27f; 10, 6). Die Vorbereitung des Volkes für dieses Reich, die Rettung von seinen Sünden (Mt. 1, 21), machte es notwendig, daß der Messias-Menschensohn den Weg des leidenden Gottesknechts (Jes. 52, 13/53, 12) ging, sich selbst als Lösegeld für viele dahingab (Mc. 10, 45; 14, 22. 24); auch der Jünger, der sein Leben um Jesu willen verliert, wird es für immer gewinnen (ebd. 8, 35/8).

b. Isangelie als Daseinsform der Auferstandenen. Die I. kann deshalb nicht Vorbild für die endzeitliche Lebensführung sein, aber sie wird für die Daseinsform der vom Tod Auferstandenen wie selbstverständlich vorausgesetzt. Mit den Pharisäern teilte Jesus die Erwartung einer leiblichen Auferstehung der Toten u. eines ewigen Lebens im voll verwirklichten Gottesreich. Den Sadduzäern, die ihre Ablehnung des Auferstehungsglaubens spitzfindig mit den Schwierigkeiten begründen wollten, die dann durch das Gebot der Leviratsehe entstehen könnten, antwortete Jesus: ‚Denn wenn sie von den Toten auferstehen, heiraten sie nicht, noch lassen sie sich freien, sondern sind wie Engel (ὡς ἄγγελοι) im Himmel' (Mc. 12, 25). Lc. 20, 34/6 erscheint diese Erklärung in einer wesentlich erweiterten Form. V. 34f wird die endzeitliche Existenzwende mit der bei den Rabbinen üblichen Anschauung von den beiden konträren Äonen erläutert: ‚Die Söhne dieses (gegenwärtigen) Äons heiraten u. lassen sich freien. Die aber der Teilnahme an jenem (zukünftigen) Äon u. der Auferstehung von den Toten gewürdigt sind, heiraten nicht u. lassen sich nicht freien'. In V. 36 folgt eine Begründung: ‚Denn sie können nicht mehr sterben, weil sie engelgleich (ἰσάγγελοι), als Söhne der Auferstehung Gottes Söhne sind'. In dieser vom Tod bestimmten Weltzeit sind Ehe u. Fortpflanzung notwendig. Wer aber durch die Auferstehung Anteil am kommenden Äon erhält, läßt solche Daseinsweise hinter sich: Er kann nicht mehr sterben. Der Leib dieses Gotteskindes wird geistlich u. unvergänglich sein wie der der Engel, der Gottessöhne κατ' ἐξοχήν (vgl. Gen. 6, 2). Die lukanische Fassung von Mc. 12, 25 hat das Streben nach einer geistlichen Existenz in der Gegenwart begünstigt. – Die Gemeinschaft der glaubenden Menschen mit den Engeln u. die Auferstehung von den Toten wird dann verwirklicht, wenn der Menschensohn mit seinen Engeln vom Himmel her zur Erde kommen wird (Mt. 24, 30f; vgl. Hebr. 12, 22f; 2 Thess. 1, 10). Auf die Parusie des Auferstandenen u. erhöhten Herrn war die Hoffnung der ersten Christen gerichtet; ihr Nachlassen könnte das Ideal einer schon in diesem Leben beginnenden I. befördert haben. – Von einer jetzt schon bestehenden geistigen Gemeinschaft mit den Engeln im Himmel wird Mt. 18, 10 gesprochen: Die kleinen schutzbedürftigen Kinder haben ihre Engel, die immerzu das Antlitz des himmlischen Vaters schauen, d. h. einen unmittelbaren Zugang zu Gott u. so eine starke Position als Fürbitter haben.

c. Praxis der Urgemeinde. Die Urgemeinde in Jerusalem hat die vita communis Jesu u. seiner Jünger weitergeführt. Ähnlich wie von den Essenern wurden auch von den ersten Christen die Abgabe des Privatvermögens, gemeinschaftliche Mähler u. gemeinsames Beten berichtet (Act. 2, 42/7; 4, 32/5, 1; 6, 1). Sie sind Kennzeichen einer end-

Die Supplement-Lieferungen 1–6 des RAC enthalten folgende Artikel:

In dem bei der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung in Münster erscheinenden „Jahrbuch für Antike und Christentum“ sind weitere Nachträge zum RAC enthalten:

Die im „Jahrbuch“ erschienenen Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Lieferungen des RAC aufgenommen.

ISBN 3-7772-9818-2 (RAC Lieferung 143)

REALLEXIKON
FÜR
ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

ERNST DASSMANN

HEINZGERD BRAKMANN, CARSTEN COLPE, ALBRECHT DIHLE
JOSEF ENGEMANN, KARL HOHEISEL, WOLFGANG SPEYER
KLAUS THRAEDE

Lieferung 143

Isangelie [Forts.] – Italia I (landesgeschichtlich)



1998

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

BEGRÜNDET VON

FRANZ JOSEPH DÖLGER, THEODOR KLAUSER, HELMUT KRUSE,

HANS LIETZMANN, JAN HENDRIK WASZINK

FORTGEFÜHRT VON DER

NORDRHEIN-WESTFÄLISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

BEARBEITET IM

FRANZ JOSEPH DÖLGER-INSTITUT DER UNIVERSITÄT BONN

Das RAC dient als Hilfsmittel zur Erforschung der Spätantike, also der Epoche, die etwa die ersten fünf christlichen Jahrhunderte umfaßt. In dieser Zeit nahm das Christentum Gestalt an, und zwar im Rahmen der antiken Kultur mit ihren mannigfachen heidnischen und jüdischen Traditionen. Daraus ergibt sich die Fragestellung der Artikel des RAC: Wie hat die christliche Botschaft, einer nichtchristlichen Umwelt gepredigt und von ihr angenommen oder abgelehnt, das Empfinden, Denken und Verhalten dieser Menschen beeinflußt? Und in welcher Weise haben sich die Christen bei der Herausbildung ihrer eigenen Lehre, ihrer sozialen Organisation, ihrer Gebräuche und Verhaltensnormen von den bestehenden Traditionen ihrer nichtchristlichen Umwelt bestimmen lassen?

Die allmähliche Einordnung der christlichen Kirche in Staat und Gesellschaft der griechisch-römischen Welt und ihrer Nachbargebiete war der bedeutsamste Vorgang in der Spätantike und legte das Fundament der mittelalterlichen und neuzeitlichen Kultur. Für das RAC bildet deshalb im allgemeinen das Ende des 6. Jahrhunderts die zeitliche Grenze, bis zu der die Einzelphänomene in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt werden. Dabei kommen nicht nur bestimmte Erscheinungen des religiösen Lebens, theologisch bedeutsame Begriffe und Vorstellungen und dgl. zur Sprache. Vielmehr sollen Staat und Gesellschaft, Recht und Wirtschaft, Literatur, Kunst und Wissenschaften, Alltagsleben und materielle Kultur unter dem Gesichtspunkt der Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt Berücksichtigung finden.

Die betreffenden Sachverhalte, nichtchristliche wie christliche, werden in den Artikeln unabhängig vom konfessionellen oder weltanschaulichen Standpunkt des Verfassers dargestellt. Darum dienen unentbehrliche Ausdrücke wie „Heidentum", „heidnisch" nur der wertneutralen Kennzeichnung des Nichtchristlichen und Nichtjüdischen.

Für den Inhalt der Artikel sind die Bearbeiter verantwortlich. Es wird daher gebeten, Artikel stets mit dem Verfassernamen und nicht nur unter „RAC" zu zitieren.

Redaktion: F. J. Dölger-Institut, Lennéstraße 41, D-53113 Bonn

ERSCHEINUNGSWEISE

Die Ausgabe erfolgt in Lieferungen von je 5 Bogen = 80 Seiten (160 Spalten). Es erscheinen jährlich 3 bis 4 Lieferungen. 8 Lieferungen bilden einen Band. Mit der Schlußlieferung jedes Bandes wird dessen Halbleder-Einbanddecke geliefert.

Das Inhaltsverzeichnis der Lieferung steht auf Seite 4 des Umschlags.

Satz, Druck u. Broschur: AZ Druck und Datentechnik GmbH, Kempten (Allgäu)

ISBN 3-7772-5006-6 (Werk), ISBN 3-7772-9818-2 (Lieferung 143)

zeitlichen Existenz, die aber nicht an einer I., sondern an der Gemeinschaft mit dem erhöhten Herrn orientiert ist, dessen Wiederkunft man sehnlichst erwartete (vgl. den Ruf ‚Maranatha', ‚Unser Herr, komm!': 1 Cor. 16, 22). In den von Paulus gegründeten, überwiegend heidenchristl. Gemeinden, wie etwa Korinth, gab es keine *Gütergemeinschaft. Jedoch empfahl der Apostel angesichts des Vergehens der jetzigen Weltordnung eine bewußte Distanz zu deren Handel u. Wandel, u. zwar durch ein Besorgtsein um die Sache des Herrn (ebd. 7, 29/32; 2 Cor. 6, 14/7, 1). Das betrifft auch die Haltung der Christen zu Heirat u. ehelichem Zusammenleben. Beides hat der Apostel keineswegs verworfen, aber doch als eher unzeitgemäß u. als Konzession an das schwache Fleisch bewertet (1 Cor. 7, 1. 8/11. 25f. 33/40). Allerdings wird die Ehelosigkeit als besondere Gabe geachtet u. von einer völligen Enthaltsamkeit in der Ehe abgeraten (ebd. 7, 2/7. 27f). Maßgebend ist die Sache des Herrn (7, 32), jedoch wird auch an eine Gemeinschaft mit den Engeln gedacht, die von den vollendeten Heiligen der Gemeinde sogar gerichtet werden sollen (6, 3). Ihre unsichtbare Gegenwart beim Gottesdienst ist ebd. 11, 10 vorausgesetzt. Die I. wird nicht eigens erwähnt, aber für das Leben der Auferstandenen erwartet. Denn der dem Getauften verliehene Hl. Geist ist das Unterpfand für die Auferstehung u. für die Verwandlung des Leibes in eine pneumatische, d. h. den Engeln ähnliche, himmlische Daseinsform (15, 44/9; 2 Cor. 5, 5). Möglicherweise wähnten sich extreme Pneumatiker in der korinthischen Gemeinde schon in einem engelähnlichen Zustand (vgl. 1 Cor. 4, 8/10), legten deshalb auf leibliche Disziplin wenig Wert (ebd. 6, 12/20) u. erachteten die Erwartung einer Auferstehung von den Toten als überflüssig (15, 35/49; vgl. 2 Tim. 2, 18).

d. Martyrium u. Askese. Eine schon vor der Auferstehungsherrlichkeit erlangte Engelähnlichkeit wird von den Bekennern während des Martyriums berichtet: Das Gesicht des Stephanus erschien den Anklägern wie das eines Engels (Act. 6, 15; 7, 55); das gleiche wurde später von Paulus erzählt (Act. Paul. nr. 3, 3 [Hennecke / Schneem. 2^5, 216]); die Märtyrer waren μηκέτι ἄνθρωποι, ἀλλ' ἤδη ἄγγελοι (Mart. Polyc. 2, 3; Frank 177/82). – Die von Paulus empfohlene endzeitliche u. entweltlichte Existenz mag das Gebetsfasten in den Gemeinden mitbestimmt haben (Polyc. Smyrn. ep. 7, 2; Did. 1, 3) sowie das Fasten am Mittwoch u. Freitag (ebd. 8, 1). Sie bildet wohl die Grundlage für mehrere dementsprechende Seligpreisungen in den Act. Paul. nr. 3, 5f (Hennecke / Schneem. 2^5, 216f) u. für die christl. Moral im ‚Hirten' des *Hermas: Der Gerechte soll zu den Engeln eingehen (vis. 2, 2, 7), in ihre Zahl eingeschrieben werden (sim. 9, 24, 4). Aber er wird in dieser Schrift, deren Lehre von den zwei Wegen (mand. 6, 1/5) u. von den zwei Engeln (ebd. 6, 2, 1/10) an Qumran erinnert, vor Üppigkeit u. Luxus (6, 2, 5; 8, 2, 3) u. vor einer Befleckung des Fleisches u. Geistes gewarnt sowie zum Fasten angehalten (vis. 2, 2, 7; 3, 7, 3; 10, 6f; sim. 5, 1, 1/3); das gemeinsame Gebet bewahrt vor Unkeuschheit (ebd. 9, 11, 1/8). Die Enthaltsamkeit (ἐγκράτεια: vis. 3, 8, 4; mand. 8, 1) u. das Martyrium werden gerühmt (sim. 9, 28, 1/8). – In den Constitutiones apostolorum erscheinen bei der Aufzählung der Stände in der Gemeinde am Schluß die Witwen, Jungfrauen u. Waisen (2, 57, 12 [SC 320, 316]; vgl. 2, 26, 8 [ebd. 240]): Die Jungfrau soll heilig sein an Leib u. Seele, wie ein Tempel Gottes, Haus Christi, eine Niederlassung des hl. Geistes (4, 14, 2 [ebd. 329, 192]; vgl. 1 Cor. 6, 19; 7, 34). In der syr. Kirche werden *Askese u. Virginität empfohlen: Man soll sich von der Welt abkehren u. das Leben wie die hl. Engel führen (Eus. Emes. serm. 7, 28 [1, 194 Buytaert]); vgl. Aphraat. demonstr. 6, 19 (PSyr 1, 1, 310; Frank 150f. 155f). In den ps-clementin. Briefen De virginitate wird der jungfräuliche Stand besonders geschätzt (praestantia et claritas virginitatis: 1, 6, 1 [Funk, PA 2^2, 9]); als Vorbilder gelten Jesus, Johannes d. T., der Lieblingsjünger Johannes, Paulus u. Barnabas, dazu Elia u. Elisa (ebd. 1, 6, 2/5 [9/11]).

VI. Askese u. Engelgleichheit in der christl. Gnosis u. im Montanismus. In der durch die Texte von Nag Hammadi bezeugten Gnosis ist die christl. Tradition deutlich von platonischem Dualismus u. dem von ihm hergeleiteten Streben nach spiritueller, asketischer Lebensführung beeinflußt; das wird auch von den Kirchenvätern bezeugt. Der Leib ist das *Gefängnis der Seele (Iren. haer. 1, 25, 4 von den *Karpokratianern; vgl. den Naassenerpsalm bei Hippol. ref. 5, 10, 2). Das Jesuswort von der endzeitlichen Engelgleichheit (Mc. 12, 25 par.) wird in Verbindung mit 1 Cor. 15, 20. 45f u. wohl auch mit

der philonisch-rabbin. Spekulation über den androgynen ersten Menschen (Philo opif. m. 76; vgl. Soph. J. C. [BG 8502] 99, 5) modifiziert u. im Sinne der Erwartung einer endzeitlichen Wiederbringung u. Vereinigung alles Getrennten die Angleichung des Weiblichen an das Männliche erhofft: ‚Wenn ihr die zwei zu eins macht, werdet ihr Söhne des Menschen werden' (Ev. Thom. log. 106 [NHC II 50, 20/3]; vgl. log. 22 [36, 25/35]; Ev. Aegypt.: ὅταν γένηται τὰ δύο ἕν [Clem. Alex. strom. 3, 6, 45. 9, 63f. 13, 92]). In seinem Vereinigungswerk hat Gott das Weibliche dem Männlichen angeglichen (τὸ θῆλυ τῷ ἄρρενι κοινῇ συναγαγών: ebd. 3, 5, 8; Orig. in Joh. comm. 6, 111 [GCS Orig. 4, 129]; Hippol. ref. 5, 18, 44/6). Christus kam καταλῦσαι τὰ ἔργα τῆς θηλείας (Clem. Alex. strom. 3, 6, 45). Er will Maria Magdalena männlich machen, damit sie ‚wie ein lebendiger Geist' wird (Ev. Thom. log. 114 [NHC II 51, 21]); Scham u. Furcht gibt es dann nicht mehr (ebd. 37 [40, 1]). Das Urteil des Petrus, Jesus gleiche einem ‚gerechten Engel', wird freilich überboten (13 [34, 33f]); die Engel u. Propheten werden zu den Jüngern kommen (88 [48, 8f]). Die endzeitliche Seinsweise der Gleichheit der Geschlechter u. Engelähnlichkeit wird durch Askese schon jetzt bis zu einem gewissen Grad verwirklicht: Man darf nicht vom fleischlichen Leibe abhängig sein (87. 112 [48, 5f. 51, 11f]) u. nicht von der Welt, die ein Leichnam ist (πτῶμα: 56 [42, 30f]). Der Einsame (μόναχος) wird gepriesen (49 [41, 29f]); man soll sich deshalb von Vater u. Mutter trennen (55. 105 [42, 26f. 50, 17f]). Mc. 12, 25 wird auch auf die paradoxe Vorstellung von einer ‚leiblosen Auferstehung' (ἀσώματοι ἀναστήσονται: Apc. Joh. apocr. 11 [Tischendorf, AA 78f]) bezogen. Wie die Bienen sich nicht voneinander unterscheiden, so auch die Auferstehenden (πάντες ἀναστήσονται μιᾶς εἰδέας καὶ μιᾶς ἡλικίας: ebd.); die Gerechten werden mit Jesu Engeln auf einer paradiesischen Erde sein (ebd. 25 [91]). Dieser wird sich vor allem der ‚anderen Schafe' (Joh. 10, 16) annehmen, d. h. ‚der Menschen, die den Engeln gleich werden' (Apc. Joh. apocr. 27 [92]). Nach den Valentinianern sollen die Pneumatiker πνεύματα νοερά werden (Iren. haer. 1, 7, 1); Valentinian u. Marcion haben Mc. 12, 25 auf die Seelen bezogen (ἐπὶ ψυχὰς ἀνάγοντες τὸν λόγον: Cat. in Mc. 12, 18 [J. A. Cramer, Cat. graec. Patr. in NT 1 (Oxonii 1840) 402]; Klostermann 105). – Auch Mt. 18, 10 wurde in der Nag-Hammadi-Gnosis spekulativ gedeutet. Der Engel, den die Kleinen im Himmel als Fürsprecher haben, wird zum Urbild der menschlichen Seele u. zu deren himmlischem Bräutigam (*Brautschaft, heilige). Mit diesem wird die Seele des Gnostikers vorläufig im Sakrament des Brautgemachs, u. nach dem Tod für immer im Himmel, vereinigt (Ev. Philipp. [NHC II, 3] 67; vgl. 76). Die Seelen der in das Pleroma eingehenden Pneumatiker werden zu νύμφαι … τοῖς περὶ τὸν σωτῆρα ἀγγέλοις (vgl. Iren. haer. 1, 7, 1; Clem. Alex. exc. Theodt. 64). Vorbild für diese Vereinigung war wohl die Syzygie von Sophia u. Soter (Gaffron 192/201). Wichtig war auch hier die *Gottesschau, u. wie bei Philo (praem. et poen. 44) u. in der rabbin. Überlieferung (bḤullin 91b; s. o. Sp. 952) wird auf ‚Israel, der Gott sieht' verwiesen (Orig. mund. [NHC II, 5] 105, 24/9). Aber dieser Erstgeborene, der unter den Engeln der himmlischen Kirche thront, ist nun der Christus. – Nach der neuen Prophetie der Montanisten (150/250 nC.) führt eine geregelte geistliche Heiligung (sanctimoniam administrare) zum Empfang von Offenbarungen; die jungfräulich gebliebene Prisca hatte eine prophetische Gabe (Tert. exh. cast. 10, 5; vgl. Eus. h. e. 5, 16, 7. 17, 2/4 [GCS Eus. 2, 1, 462. 470/2]). Virginität war deshalb geschätzt, aber der ausdrückliche Hinweis auf die I. fehlt. Wiederholtes Fasten wurde befohlen (νηστείας νομοθετήσας: ebd. 5, 18, 2 [472]; καινίζουσι δὲ νηστείαν: Hippol. ref. 8, 19), besondere Fasttage sind einzuhalten (ieiunia: Tert. ieiun. 10, 11/3; 13, 4). Vor den Fesseln des Reichtums wird gewarnt (Eus. h. e. 5, 18, 7 [ebd. 476]). Unempfindlichkeit gegen den Schmerz wird eingeübt, vor allem im Blick auf das Martyrium (Tert. fug. 1. 14); dieses gilt als zuverlässiger Beweis für die Kraft des prophetischen Geistes u. die Treue zur Lehre des Montanus (Eus. h. e. 5, 16, 20/2. 18, 5/7 [468. 474]). Im Unterschied zur Großkirche, in der asketische Praktiken dieser Art ebenfalls in Erscheinung traten (vor allem bei Tertullian), wurden diese bei den Montanisten als neue Offenbarung u. nova lex des Parakleten ausgegeben (ebd. 5, 16, 4. 18, 2 [460. 472]; Bonwetsch 81/139).

VII. Spirituelle Existenz bei Clemens v. Alex. u. Origenes. a. Clemens. Befürwortung u. Verwirklichung einer spirituellen Existenz finden sich besonders bei den Kirchenvätern der alex. Schule; Clemens v. Alex. u. Orige-

nes lehrten als Ziel des christl. Gnostikers, dem Wesen der Engel bzw. Gottes ähnlich zu werden. Beide, I. u. *Gotteskindschaft, werden einander weitgehend gleichgesetzt, wobei man sich sowohl auf die Philosophie, vor allem die Platos (Clem. Alex. strom. 4, 155, 2), als auch auf die Hl. Schrift, besonders das Evangelium Jesu, beruft (ebd. 7, 84, 1f; paed. 2, 100, 3f). Sie können durch eine gerechte u. enthaltsame Lebensführung, durch Beherrschung der Leidenschaften u. durch Wohltätigkeit schon im Diesseits in hohem Maße realisiert werden (1, 98, 3; strom. 2, 97, 1). – Wie selbstverständlich verwies Clemens v. Alex. auf Platos Lehre von der zu den Ideen aufsteigenden Seele u. dem θεωρητικὸς θεός im Menschen (ebd. 4, 155, 2). Die Forderung, vollkommen wie der himmlische Vater zu sein (Mt. 5, 48; vgl. 1 Joh. 3, 2), wird dementsprechend verstanden: Der Gnostiker gilt als vollkommener Mann u. *Gottesfreund (strom. 7, 68, 3; vgl. ebd. 4, 137, 3). Schon jetzt ist er heilig (ἤδη ἅγιος) u. göttlich (θεῖος), Gott tragend u. von Gott begeistert (7, 82, 2). Das Fleisch ist in ihm abgestorben (4, 137, 3), mit der ἕξις τῆς ἀπαθείας hat er ein göttliches Wesen gewonnen (4, 138, 1 aO.; *Gottmensch II). Gleichbedeutend ist die I.: ἡ τελείωσις τοῦ πιστοῦ δι' ἀγάπης ... ἀφικνεῖται ἐξομοιουμένη θεῷ ἰσάγγελος ἀληθῶς γενομένη (7, 84, 2); im Vorgriff hat er sie schon in diesem Leben erlangt (ἐνθένδε ἤδη προλαβὼν ἔχει τὸ ἰσάγγελος εἶναι (7, 57, 5). Voraussetzung für solche I. ist, daß man sich in der ἀπάθεια übt u. vom Glauben zur Vollkommenheit des Gnostikers voranschreitet (6, 105, 1); auch durch die Schau der Ideen kann die Seele schon engelgleich werden (4, 155, 4). Ein eschatologischer Vorbehalt u. die Aussicht auf die zukünftige Herrlichkeit werden gewahrt; Vorbild sind die 144.000 von Apc. 14, 3f (paed. 2, 100f).

b. Origenes. Auch er war der Ansicht, der vollkommene Pneumatiker, wie er von den Priestern, Propheten u. Aposteln verkörpert werde, habe schon in seiner Haltung (ἤδη τῇ διαθέσει) das ἰσάγγελος εἶναι erreicht (in Joh. comm. 13, 99 [GCS Orig. 4, 240]). Dieses ist gleichbedeutend mit der Teilhabe am Göttlichen selbst (de ipsa deitate: princ. 1, 6, 2; 3, 3, 3 [ebd. 5, 80. 259]), da Origenes das Wort Jesu Mc. 12, 25 par. mit Rom. 8, 13f; 1 Joh. 3, 2 (*Gotteskindschaft) verbindet (c. Cels. 4, 29 [GCS Orig. 1, 298]; princ. 1, 8, 4 [ebd. 5, 101f]). Der ordo angelicus, das ἰσάγγελος γενέσθαι, wird dem vollendeten Christen mit der Neuordnung der Welt gewährt (c. Cels. 4, 29 [ebd. 1, 298]; diese entspricht dem idealen Zustand des ersten Anfangs [princ. 1, 6, 2 (5, 80/2)]). Alle Menschen sollen letztlich vollendet werden, viele erst nach einem harten u. lange dauernden Läuterungsprozeß (emendationes), bei dem auch die Engel als Erzieher mitwirken (eruditionibus angelicis: ebd. 1, 6, 3 [84]); zuletzt soll ja Gott ‚alles in allen sein' (1 Cor. 15, 28). Dabei bleibt noch verborgen, ob die Seinsweise der Vollendeten ganz unkörperlich sein oder aus einer ätherischen substantia corporalis bestehen wird (princ. 1, 6, 4 [85]; vgl. ebd. 2, 3, 2 [115/7]; in Lc. frg. 241 [ebd. 9, 330]). Das Sehen Gottes ist als rein geistiges Erkennen zu verstehen, da Gott unkörperlich u. immateriell ist (princ. 2, 4, 3 [ebd. 5, 131]). Origenes hat nach Eus. h. e. 6, 8, 1f (GCS Eus. 2, 2, 534) das Wort Jesu von denen, die sich um des Himmelreichs willen zu Eunuchen machen (Mt. 19, 12; s. o. Sp. 959), als σωτήριος φωνή wörtlich verstanden u. in die Tat umgesetzt. Das Werden wie die Kinder, das nach Mt. 18, 3 die Einlaßbedingung für das Gottesreich u. somit der I. ähnlich ist, wird dadurch erreicht, daß man die Werke des Leibes tötet u. den Tod Jesu allezeit an seinem Leibe trägt (in Mt. comm. 13, 16 [GCS Orig. 10, 219f]). Lc. 20, 36b versteht Origenes als Verdeutlichung zu Mc. 12, 25: qui erunt sicut angeli, utique angeli erunt (in Lc. frg. 241 [aO.]). – Ähnlich wie Philo kann Origenes den Heiligen u. Vollkommenen das Sich-Trennen von der Welt empfehlen, damit man suchen kann, was im Himmel ist; freilich ist meist keine räumliche Absonderung, sondern die innere Distanzierung (‚Entweltlichung') im Sinne von 1 Cor. 7, 29/31 gemeint (in Lev. hom. 11, 1 [ebd. 6, 447]). Aber auch die wirkliche Anachorese kann Ausdruck einer philosophischen Lebensweise u. Askese sein: Johannes d. T. floh den Tumult der Städte u. ging in die Wüste, um für das Gebet u. den Umgang mit den Engeln frei zu sein (in Lc. hom. 11 [9, 69]). In diesem Sinne habe sich der Bischof Narkissos v. Jerus. für viele Jahre von seiner Gemeinde abgesetzt u. sich in einsame, unwirtliche Gegenden zurückgezogen (Eus. h. e. 6, 9f [GCS Eus. 2, 1, 538/40]).

VIII. Spirituelles Leben u. Isangelie im Urteil der frühen Väter. Die Väter des 4. u. 5. Jh. haben das Urteil über die I. aufgrund

der veränderten Situation der Kirche modifiziert: Neben den in weltlichen Berufen tätigen ‚Normalchristen‘ gab es nun auch die Mönche, die als einzelne oder in gemeinschaftlichem Leben schon im Diesseits dem Ideal der I. so weit wie möglich nahe kommen wollten. – Grundsätzlich werden zwei Wege aufgezeigt: der gemäßigte, weltliche Weg der *Ehe u. der engelgleiche, unübertreffliche der Jungfräulichkeit. Den ersteren soll man nicht tadeln, denn er kann zu 30fältiger Frucht führen; aber der zweite, schwierigere u. über das Wesen der Welt hinausführende Weg hat die Verheißung des 100fältigen Ertrags (Athan. ep. ad Amun.: PG 26, 1173C). Lc. 20, 36 gilt als Verheißung für die im Diesseits jungfräulich Lebenden: Ihr Leib wird nach dem Tod in die alle irdische Schönheit übertreffende Herrlichkeit der Engel verwandelt werden (Method. conv. 8, 174f [SC 95, 204]). Der jetzt noch bestehende, gravierende Unterschied zwischen fleischlichem Menschen u. geistigen, unsterblichen Engeln kann durch die Beherrschung der Leidenschaften (ἀπάθεια) u. durch enthaltsame Lebensweise (ἐγκράτεια) vermindert werden (Basil. renunt. 13 [PG 31, 636C/7B]). Fasten u. Gebet werden angemahnt; denn sie verleihen Macht über die Dämonen u. ermöglichen Heilungen (vgl. Mc. 9, 29 par.). Ferner entspricht das *Fasten der Lebensweise der Engel (νηστεία γὰρ ἀγγέλων βίος ἐστί: Athan. virginit. 7, 1/22 [TU 29, 2, 41 v. d. Goltz]). – Andererseits warnte *Joh. Chrysostomus mit Hinweis auf die Irrlehren der letzten Zeit vor einer übersteigerten, das Gewissen belastenden Jungfräulichkeit (ἡ τῶν αἱρετικῶν παρθενία: virginit. 5 [PG 48, 537]). Eine Jungfrau müsse auch in der Seele rein sein, wenn sie den himmlischen Bräutigam empfangen soll (ebd.). Auf der Synode v. Gangra gegen Eustathius v. Sebaste u. die Eustathianer wurde die Kritik an Ehe u. Fleischgenuß verdammt, ebenso eine verletzende Art der Jungfräulichkeit, der Askese u. Frömmigkeit (cn. 1/19 [Mansi 2, 1099/104]). Amphilochus v. Iconium verurteilte die Apotaktiten u. Gemelliten, die den Genuß von Fleisch verboten u. das Zeugen u. Gebären von Kindern als Hurerei verurteilten; das Paradies der Kirche Christi habe mancherlei Möglichkeiten der Ausgestaltung von Glauben u. Eifer (G. Ficker, Amphilochiana [1906] 27f). – Im Westen wurden schon von den frühen Vätern Keuschheit u. Virginität gepriesen, besonders in Apologien: Die Fesseln der Einehe trügen die Christen gern, darüber hinaus könne man bei ihnen solche finden, die sich an eine perpetua virginitas halten (Min. Fel. Oct. 31, 5). Manche heben nach der Taufe die eheliche Pflicht in gemeinsamem Einverständnis auf u. werden so zu freiwilligen Eunuchen, weil sie das Himmelreich begehren (Tert. uxor. 1, 6). Die Ehelosen sind schon jetzt in angelicam qualitatem et sanctitatem versetzt (ebd. 1, 5), den angelis Dei ... aequales (Cypr. hab. virg. 22). Im Interesse solcher angelica similitudo ist es ratsam, mulierem non tangere (Hieron. ep. 49, 14 [CSEL 54, 370/5]; vgl. 1 Cor. 7, 1). Adam u. Eva lebten vor dem Fall jungfräulich (Hieron. ep. 22, 19 [ebd. 168/70]). – Aus Gen. 3 folgerte Augustin: Wäre Adam gehorsam gewesen, so hätte er ohne Tod in ein consortium angelicum hinübergehen können; das Volk der Frommen sollte den hl. Engeln in ewigem Frieden beigesellt werden (civ. D. 12, 23; vgl. die rabbin. Lehre Pesiqta Rabbati app. 1 [192a Friedmann; engl.: W. G. Braude, Pesikta Rabbati (New Haven 1968) 810]; Schäfer 79). Christus sei dazu vom Himmel gekommen, daß er die Menschen zu Engeln mache u. das obere Bürgerrecht schon hier einpflanze (Joh. Chrys. ep. ad Olymp. 2, 7 [PG 52, 563]; Michl 157). – Aber Hieronymus warnte auch davor, den Menschen die Jungfräulichkeit aufzunötigen (ep. 22, 20 [CSEL 54, 171]). Ihr steht das biblische Gebot Gen. 1, 28 entgegen, nach dem der Mensch fruchtbar sein u. sich mehren soll. Das dadurch entstehende Problem wurde so gelöst: In der ersten Weltzeit wurde die Ehe gestattet, damit die Erde mit Menschen angefüllt werde; jetzt, wo dieses Ziel erreicht ist, sollen diejenigen, die die Enthaltsamkeit fassen können, sich im Blick auf das Himmelreich wie Eunuchen verhalten (Cypr. hab. virg. 23). Nicht im Sinne des Ideals der I. gemeint ist es, wenn Propheten, Priester, Prediger, die Menschen Gottes, die Märtyrer oder auch der Kaiser als ‚Engel‘ bezeichnet werden (Michl 160f); hier scheint der atl. Gebrauch maßgebend zu sein (Hag. 1, 13; Mal. 2, 7; 1 Sam. 29, 9).

IX. Die Isangelie im frühen Mönchtum (250/430 nC.). Neben u. auch zusammen mit der imitatio Christi (Pachom. ep. 5 [92, 15 Boon]) u. dem σταυροφόρος βίος (Orig. in Mt. comm. 12, 24 [GCS Orig. 10, 24f]; Basil. reg. fus. 6, 1 [PG 31, 925C]; Frank 1/13)

wurde das Ideal der I. vor allem im Mönchtum der Kirche ganz entschieden verwirklicht, u. zwar nicht nur von den allein lebenden Anachoreten, sondern auch von den in communione viventes. Die Schilderung des könobitischen Mönchtums in Ägypten durch Hieronymus (ep. 22, 34/6 [CSEL 54, 196/200]) erinnert in manchen Einzelheiten an die Berichte des Philo u. Josephus über die Essener, auf die der Autor selbst verweist (ebd. 22, 35 [197/200]). Die Mönche wollten vollkommen sein wie die Engel (Liber grad. 25, 8 [PSyr 1, 3, 751]): ‚Voluit (sc. Dominus), ut ad instar angelorum fierent‘ (ebd. 21, 7 [602]). Die similitudo angelorum wird gelebt (Aphraat. demonstr. 6, 6f [PSyr 1, 1, 266/72]; Frank 147/9), der ἀγγελικὸς βίος zum Programm (Hist. mon. prol. 5 [Subs. hag. 34, 7 Festugière]), vom Mönch das Kleid der Engel, σχῆμα ἀγγελικόν, getragen (ebd. 2, 1 [35 F.]), eine ἀγγελικὴ τάξις (Athan. virginit. 7 [41 v. d. G.]) u. ἰσάγγελος πολιτεία (Geront. vit. Melan. 8 [SC 90, 140]; vgl. Isid. Pelus. ep. 4, 192 [PG 78, 1280D]) eingehalten. Ehelosigkeit u. Rückzug von der Welt, Armut u. Askese, Gehorsam gegenüber dem Gebot, Dienst vor Gott u. am Menschen, Gemeinschaft mit den Engeln im Gottesdienst u. beim Gebet, Gottschau u. Martyriumsbereitschaft zeichnen die vita angelica aus.

a. Evangelische Räte. Nach Mc. 12, 25; Lc. 20, 35f gehören I. u. Virginität wesensmäßig zusammen. Christus, der unser Geschlecht von der Knechtschaft der Vergänglichkeit befreit hat, schenkte uns schon für das irdische Leben die εἰκόνα τῆς τῶν ἀγγέλων ἁγιότητος, womit die Ehelosigkeit gemeint ist (Athan. apol. Const. 33, 4f [SC 56bis, 166]). Wie sich der Himmel von der Erde u. die Seele vom Leib unterscheiden, so die παρθενία von der Ehe; die erstere macht den Menschen heilig wie die Engel, die letztere dem Tier ähnlich (Isid. Pelus. ep. 4, 192 [PG 78, 1280D/81B]; vgl. das Lob der παρθενία Athan. virginit. 24 [59 v. d. G.]). Eine weitere Bedingung für das Gelingen einer vita angelica war für den Mönch die Abkehr (ἀπόταξις) oder auch völlige Trennung (ἀναχώρησις) von der vergehenden Welt, das einsame Leben (μονότροπος βίος), der Rückzug in die Wüste (vgl. Apophth. patr. Alon. 1f [PG 65, 133A]). Wer als Mönch gerettet werden will, muß die Welt u. alles in ihr hassen (μισεῖν: ebd. Anton. 33 [85C]) u. die Anachorese wählen (Vit. Pachom. G^1 6. 12 [Subs. hag. 19, 4f. 7f Halkin]), der Welt absterben (Apophth. patr. Cassian. 8 [PG 65, 245CD]), dieses Leben aufgeben, um für Gott zu leben (ebd. Anton. 33 [85C]). Die Wüste wurde von den Mönchen bevölkert (ἐπολίσθη μονάχων: Athan. vit. Anton. 14, 6 [SC 400, 174]). Die Koinobiten des Basilius führte der Auszug aus der Welt u. die Trennung von den leiblichen Angehörigen zum Anschluß an die geistliche Familie der Gotteskinder, die ihr Bürgerrecht im Himmel haben (Basil. reg. fus. 7, 1 [PG 31, 929B]; Vit. Pachom. G^1 28f. 54 [17/9. 36f Halk.]; Joh. Chrys. in Mt. hom. 1, 5 [PG 57, 20]). – Auch die Armut ist wichtig, wenn man das Leben der Engel nachahmen will (ebd. 90, 3 [PG 58, 791]; Vit. Pachom. G^1 14 [9 Halk.]; πενίαν ἀγαπᾶν: Evagr. Pont. pract. praef.: PG 40, 1221B). Mt. 19, 27 folgend gab Antonius seine Besitzungen den Dorfbewohnern, seine bewegliche Habe den Armen (Athan. vit. Anton. 2 [SC 400, 132/4]). Dennoch lebte der Mönch wie ein Vogel in der Luft u. wie ein Fisch im Wasser (Apophth. patr. Bisar. [PG 65, 141D]). Da die Engel weder des Schlafes noch der Nahrung, Kleidung oder der Fortpflanzung bedürfen u. stets ihren Dienst vor Gott vollziehen (Isid. Pelus. ep. 1, 319 [PG 78, 368AB]; Michl 123), erfordert eine auf I. gerichtete ἄσκησις des Mönchs die drastische Einschränkung der leiblichen Bedürfnisse: die Gewöhnung an wenig Schlaf (ἀγρυπνεῖν); Antonius habe manche Nacht schlaflos verbracht (Athan. vit. Anton. 7, 6 [SC 400, 150/2]). Wer sich im Fasten übt, hat eine ἀγγελικὴ τάξις, denn die νηστεία kennzeichnet das Dasein der Engel, die gleichsam ἀσώματοι sind (Athan. virginit. 7 [41, 20/2 v. d. G.]; Theodrt. h. e. 3, 24). Antonius aß nur einmal am Tag u. zwar Brot u. Salz (Athan. vit. Anton. 7, 6 [152]); er schämte sich, essen, schlafen u. die anderen für den Leib notwendigen Dienste verrichten zu müssen (ebd. 45, 2 [256]) u. unterließ das Sich-Waschen zur Körperpflege (47, 2 [262]). – Die I. war für die christl. Mönche in der Gemeinschaft derer vorweggenommen, die im Himmel u. auf Erden Gott dienen, ihn anbetend verherrlichen. In ihrem beständigen Dienst vor Gott bewähren die Engel einen vollkommenen Gehorsam: Sie haben nur einen Willen (ἓν θέλημα) u. stellen deshalb eine homogene Gemeinschaft dar (Apophth. patr. Arsen. 13 [PG 65, 92A]; vgl. Joh. Chrys. oppugn. 3, 11 [PG 47, 366]; Aug. op. monach. 32 [CSEL 41,

576]). Deshalb soll das Leben der Mönche von Eintracht u. demütigem Gehorsam geleitet sein; die *Demut rüstet den Menschen dazu aus, mit den Engeln im Dienst zu stehen (Evagr. Pont. spirit. mal. 18 [PG 79, 1164A). Die Mönche schlagen den Weg zum Paradies u. zum ewigen Dasein ein, wenn sie im Sinne der dritten Vater-Unser-Bitte den im Himmel geltenden Willen Gottes auf Erden tun: Wer hier die Gebote vollkommen vollzieht, bleibt vom Verkehr mit den Engeln ungetrennt (Joh. Cass. conl. 4, 9, 20 [SC 54, 57]).

b. Nächstenliebe. Der Mönch soll auch den bedürftigen Menschen helfen (Vit. Pachom. G^1 14 [9 Halk.]) u. so das doppelte Liebesgebot Jesu vollziehen; durch Antonius heilte der Herr viele am Leibe Leidende u. Besessene (Athan. vit. Anton. 14, 5 [SC 400, 174]). Der Mönch erfährt bisweilen auch die Hilfe der Engel, die auf die Erde kommen. Wenn schon der verheiratete Abraham nach Gen. 18 den Besuch von drei Engeln erhielt, so werden diese noch lieber bei dem verweilen, der zwar im Fleisch lebt, aber das Fleisch mißachtet (Joh. Chrys. in Mt. hom. 69, 3 [PG 58, 653]). Es gibt geradezu ein angelorum cotidianum consortium (Pafnutius: Joh. Cass. conl. 3, 1 [SC 42, 140]; anders Lib. grad. 25, 8 [PSyr 1, 3, 751], wo Dasein u. Dienst der Engel auf den Himmel beschränkt sind). Obwohl die leidenschaftslosen Engel auch über jede Regung des Mitleids erhaben sind, sorgen sie doch in vorbildlicher Weise für den Frommen (Michl 151): Sie besuchen ihn, führen Gespräche mit ihm (Sulp. Sev. dial. 1, 25 [CSEL 1, 177]) u. bringen ihm wie einst dem Elia Speise (Hist. mon. 8, 6 [48f F.]). Sie sind bei seinem Sterben zugegen u. tragen seine Seele zum Himmel (Michl 152; *Geleit). In solcher Darstellung des frommen Verkehrs zwischen himmlischen u. irdischen Heiligen wird die jüd.-christl. *Hoffnung auf eine endzeitliche Wiederbringung der Herrlichkeit Adams lebendig (vgl. 1QS 4, 22f): Im Paradies wurde er von Engeln bedient (bSanhedrin 59b; vgl. Isid. Pelus. ep. 4, 192 [PG 78, 1280/2]), so wie auch Jesus nach bestandener Versuchung (Mc. 1, 13). Das gemeinsame geistliche Leben der Mönche in ihren Asketensiedlungen bringt gleichsam ein für Gott gepflanztes Paradies hervor (Theodrt. h. e. 16, 3f). Die mit geistlichen Gaben ausgestatteten Mönche haben sogar einen freieren, nutzbringenderen Umgang mit Gott als Adam vor dem Fall. Denn sie können etwa Liebeswerke, Taten der Barmherzigkeit, vollbringen, durch die sie zu Miterben der Engel werden (συγκληρόνομοι τῶν ἀγγέλων: Evagr. Pont. ep. 57 [607 Frankenberg]). Als Pachomius sich eines Menschen annahm, wurde er für einen Engel Gottes gehalten (Vit. Pachom. G^2 25 [193 Halk.]; vgl. Michl 160). Wie die Engel im frühen Judentum als Fürsprecher vor Gott treten können (ebd. 77. 88) u. dabei von großen Gerechten wie Abraham, Mose u. den Seelen der Märtyrer unterstützt werden, so hat auch der hl., kontemplative Mensch die παρρησία, als Fürbitter vor Gott zu erscheinen u. zusammen mit den Engeln sich um das Heil von Menschen zu bemühen (Evagr. Pont. keph. gnost. 6, 88 [PO 28, 255]; Michl 163).

X. Gebet u. Gottesschau. Vorweggenommen wird die zukünftige I. u. vollkommene Gemeinschaft der Heiligen im Himmel u. auf Erden vor allem beim Gebet u. speziell beim Gotteslob (Michl 123/34). Da die Engel ohne Sorgen u. Arbeit leben (ἀμέριμνοί εἰσι μηδὲν ἐργαζόμενοι), können sie ohne Unterlaß Gott dienen u. ihn preisen (Apophth. patr. Joh. Colob. 2 [PG 65, 204D]). Dementsprechend soll auch der Mönch sich in einer laus perennis u. indisrupta oratio üben (vgl. Rom. 12, 12), denn so wird die angelica similitudo erreicht (Joh. Cass. conl. 9, 6 [SC 54, 47]; vgl. ebd. 9, 20 [57]; Evagr. Pont. or 113 [PG 79, 1192D]). Dem Vorbild der Engel folgend brachten die Akoimeten bei Tag u. Nacht Lobgesänge dar: Die Engel haben den Heiland gepriesen (vgl. Lc. 2, 13f); darum et nos eum cum angelis glorificemus (Vit. Alex. Acoem. 30 [PO 6, 681]). Der Psalmengesang (ὑμνεῖν) ist kennzeichnend für das Gotteslob der Engel (Basil. Caes. hom. in Ps. 1 [PG 29, 213A]): Wer dem Herrn die Laudes singt, ahmt dadurch die Chöre der Engel nach (Hieron. ep. 65, 14, 5 [CSEL 54, 635]). Die Engel umgeben den Beter u. schützen ihn vor den Dämonen (nach Ps. 91, 11f; Evagr. Pont. or. 96 [PG 79, 1188D]). Da sie vor Gottes Thron stets wachend stehen, soll auch der Mönch das Psalmengebet stehend verrichten (Pachom. reg. praec. 13 [16 Boon]). Das Gotteslob soll nicht polyphon, sondern einstimmig u. einträchtig sein, da auch die Engel una voce singen (Michl 123; Joh. Chrys. in 1 Tim. hom. 14, 4 [PG 62, 578]). Es gehört zum Köstlichsten, den Chorgesang der Engel auf Erden aufzunehmen, etwa der

Cherubim, die das Trishagion singen (Apophth. patr. Anton. 24 [PG 65, 84B]), u. diese bei Tag u. Nacht nachzuahmen (μιμεῖσθαι τὰ Χερουβίμ: Basil. renunt. 10 [PG 31, 648C]; vgl. Hieron. ep. 65, 14, 5 [aO.]). – Das vollkommene Beten geschieht gleichsam unwillkürlich; die Anbetung geht in eine ἄπειρος ἀγνωσία u. in wortlose *Gottesschau über (Evagr. Pont. keph. gnost. 3, 88 [PO 28, 135]). Antonius sprach von Israel als dem intellectus videns Deum (ep. 6, 6 [CSCO 149/ Iber. 6, 25]). Wie der Mönch durch das Gebet engelgleich wird (ἰσάγγελος γίνεται: Evagr. Pont. or. 113 [PG 79, 1192D]), so auch durch die Schau Gottes: Sein Angesicht u. Leib werden leuchten wie bei einem Engel (αὐτοῦ τὸ πρόσωπον καὶ τὸ σῶμα ὡς ἀγγέλου λάμψαν: Apophth. patr. Silvan. 12 [65, 412C]), er wird ganz Auge sein (ὅλος ὀφθαλμός) wie die Cherubim u. Seraphim (ebd. Bisar. 11 [141D]). Auf solche Weise wird die völlige I. vorbereitet: Wer sich hier von den Engeln unterrichten ließ, wird in der zukünftigen Weltzeit an ihrer Herrlichkeit teilhaben (Evagr. Pont. keph. gnost. 3, 65 [PO 28, 125]); wer sich im Geist in das Paradies versetzen kann, beginnt sein zukünftiges Sein zu verwirklichen (Hieron. ep. 22, 41 [CSEL 54, 209/ 11]). Das kommende Reich Christi wird engelhaft sein, da der Menschensohn mit seinen Engeln kommen wird (Mt. 24, 30f; Hegesipp.: Eus. h. e. 3, 20, 4 [GCS Eus. 2, 1, 234]). Beim Sterben eines Heiligen konnte die beginnende Verwandlung in den Auferstehungsleib u. die Herrlichkeit der Himmlischen beobachtet werden: In den Gesichtszügen u. der Weißfärbung der Glieder (vultus angeli; membra candida tamquam nix) wurde die Verklärung sichtbar (Sulp. Sev. ep. 3, 17 [CSEL 1, 149f]).

XI. Engelverehrung u. Überbietung der Isangelie. Einen Gegensatz zur I. bietet ein Engelkult, bei dem der Abstand des Menschen vom Engel überbetont wird. Die ‚demütige Verehrung (ταπεινοφροσύνη καὶ θρησκεία) der Engel‘ wird Col. 2, 18 getadelt, u. die Proskynese des Menschen vor einem himmlischen Boten von diesem selbst zurückgewiesen: Er sei dessen σύνδουλος (Apc. 19, 10; 22, 9; vgl. Tob. 12, 17; Asc. Jes. 7, 21; 8, 5). Im frühen Judentum wurde Engeln wie Michael eine überragende u. für Israel wichtige Stellung im Himmel zuerkannt (Dan. 10, 21; 12, 1; 1QM 17, 6), die den strengen Monotheismus gefährden konnte (Tos. Ḥullin 2, 18 [503 Zuckermandel]; jBerakot 9, 1, 13a; vgl. Stuckenbruck 59/75. 82/149). Ob die paulinische Kritik an einer Verehrung von Weltelementen (στοιχεῖα τοῦ κόσμου: Gal. 4, 3. 9) auf Engelmächte zu beziehen ist, erscheint fraglich (vgl. Stuckenbruck 111/ 8). – Umgekehrt kann es den Status einer ‚Hyperangelie‘, d. h. eine endzeitliche Unterordnung der Engel unter menschliche ‚Heilige‘ geben. Denn die letzteren werden ‚die Engel richten‘ (1 Cor. 6, 3) u. mit Christus regieren (Apc. 20, 6). Der forensische Vorrang läßt sich wohl von daher verstehen, daß der fleischliche, der Vergänglichkeit unterworfene Mensch im Gehorsam gegenüber Gottes Gebot mancherlei Versuchungen bestehen muß (so Abraham), sich im Wandel mit Gott bewähren kann (Henoch) u. viele zur Gerechtigkeit führte (Mose), während die Engel, die ‚am Ort der Reinheit wohnen u. in denen der böse Trieb nicht herrscht‘, solche Anfechtungen nicht kennen u. erst recht nicht ‚durch Leiden vollendet werden‘ (Hebr. 2, 9f; vgl. Schäfer 106f). Außerdem gibt es auch die gefallenen Engel, den Teufel u. die Dämonen. – Von daher ist es verständlich, daß in der rabbin. Haggada auch von einer Art Eifersucht der Engel auf den Menschen erzählt wird. Die Stelle Ps. 8, 5: ‚Was ist der Mensch, daß Du sein gedenkst?‘, wurde als vorwurfsvoller Einwand der Engel gegen die Absicht Gottes gedeutet (vgl. die ‚Beratung‘ Gottes mit den Engeln Targ. PsJonat. Gen. 1, 26; bSanhedrin 38b), den Menschen zu erschaffen oder auch diesem sündigen u. vergänglichen Wesen (Targ. PsJonat. Gen. 6, 3) die hl., Leben schenkende Tora zu geben, die den Engeln viel besser entspricht (Midraš Ps. 8, 2, 9/14 [74f Buber; dt.: Wünsche, Midr. 1, 75f]; ʼAbot R. Natan A 2 [10 Schechter]; engl.: J. Goldin, The Fathers according to Rabbi Nathan [New Haven 1955] 20; Ex. Rabbah 28, 1 zu Ex. 19, 3 [dt.: Wünsche, BR 3, 1, 207]; bŠabbat 88b; Schäfer 98f. 120f. 202f; Strack/Billerb. 3, 596/ 8). Auch sei der Sündenfall Adams durch einen Anschlag des Engels Sammael ausgelöst worden (Targ. PsJon. Gen. 4, 1; Pirqe R. Eliezer 21, 48a [74 Horowitz]; Schäfer 100f). – Die Überlegenheit über die Engel (‚Hyperangelie‘) tritt vor allem im ntl. Bekenntnis zu Christus hervor; dabei werden jüdische Traditionen vorausgesetzt, die im rabbin. Schrifttum freilich erst später bezeugt sind. Nach Joh. 1, 51 sollen die Engel

Gottes ‚hinauf- u. herabsteigen auf den Menschensohn‘, durch den sich Gott verherrlicht (ebd. 13, 31). Nach Jes. 49, 3 will sich Gott durch Israel verherrlichen; durch die biblische Gleichsetzung Jakobs mit Israel konnten der Traum von der Himmelsleiter u. das Auf- u. Absteigen der Engel bei Bethel (Gen. 28, 10/22; zum Kampf Jakob-Israels mit dem Engel am Jabbok ebd. 32, 23/33 s. o. Sp. 952) rabbinisch dahingehend gedeutet werden, daß die Engel das am himmlischen Thron Gottes eingravierte ‚Abbild‘ (îqônîn) Jakobs mit dem Urbild des auf der Erde schlafenden Ahnherrn vergleichen wollten (Targ. PsJonat. Gen. 28, 12; Gen. Rabbah 68, 12 zSt. [dt.: Wünsche, BR 1, 2, 333]; Schäfer 204). Solche Jakob-Spekulation begegnet auch im ‚Gebet Josephs‘ bei Origenes (in Joh. comm. 2, 31 [GCS Orig. 4, 88f]). Nach ihr war Jakob ein Erzengel der Kraft Gottes u. dessen erster Diener, der vom Himmel herabstieg u. auf Erden Wohnung nahm (vgl. Kim 26f). – Im NT erscheinen die Engel als Helfer u. Diener Christi. Dieser war zwar während seines Erdenwirkens ‚eine kurze Zeit niedriger als die Engel‘, was mit der christologisch gedeuteten Aussage Ps. 8, 5/7 LXX begründet wird (Hebr. 2, 7/9). Aber gerade die Kondeszendenz u. Niedrigkeit, die Gleichheit u. Mitmenschlichkeit des Christus (ebd. 2, 17) ermöglichten das den Engeln unerschwingliche Werk, die Menschen aus der Knechtschaft des Teufels u. der Todesfurcht zu erlösen (2, 14f). Der stellvertretende Tod Jesu (Mc. 10, 45; 14, 22/4 nach Jes. 52, 13/53, 12) bildet den Grund für seine Erhöhung auch über die himmlischen Mächte (Phil. 2, 5/11), die Überordnung über die Engel (Hebr. 1, 3. 6. 8f; 1 Cor. 15, 24. 26; Eph. 1, 21; Col. 2, 9f). Ist nach rabbinischer Auffassung die Heiligkeit des *Hohenpriesters am Großen Versöhnungstag größer als die der Engel (Midraš ha-Gadol zu Ex. 29, 1 [629f Margulies]; Schäfer 202f), so erst recht die des himmlischen Hohenpriesters Jesus (Hebr. 1, 4; 2, 17f), der nach Apc. 1, 13/5 auch göttliche Züge trägt (vgl. ebd. 1, 14 mit Dan. 7, 9). Dieser unerhörte Weg des Messias u. Gottessohnes wird im voraus in der geheimnisvollen Erzählung von der Verklärung (Mc. 9, 2/13 par.) angezeigt: Der zum Leiden Bereite (ebd. 9, 12) erscheint den Seinen für kurze Zeit in der Herrlichkeit der Himmlischen (9, 3f par.; vgl. Jes. 52, 13/5). In das verklärte Bild des auferstandenen Gottessohnes sollen auch die Gläubigen verwandelt werden (Rom. 8, 29; Phil. 3, 21). – Das Wissen (Mt. 24, 36) u. die Autorität (Gal. 1, 8) der Engel sind im NT nicht unbegrenzt. Auch erhoben sie keinen Einspruch gegen die Übergabe des Gesetzes, sondern traten dabei sogar in der Rolle von Mittelsmännern auf (Act. 7, 53; Gal. 3, 19; Hebr. 2, 2). Engel haben schon den irdischen Jesus bedient (Mc. 1, 13 par.) u. hätten auch für ihn gestritten (Mt. 26, 53); sie gehorchen dem Erhöhten (1 Petr. 3, 22), verehren ihn (Hebr. 1, 6; Phil. 2, 10) u. begleiten ihn bei seiner Wiederkunft (Lc. 9, 26; 2 Thess. 1, 7). Dann werden sie sein Volk auf Erden versammeln (Mt. 24, 31; vgl. Mc. 13, 27), im Gericht als seine Zeugen auftreten (Lc. 12, 8f) u. an den Gottlosen die Strafe vollstrecken (Mt. 13, 41f. 49f).

G. N. Bonwetsch, Die Geschichte des Montanismus (1881). – W. Bousset, Die Religion des Judentums im späthellenist. Zeitalter[3] = HdbNT 21 (1926). – Ch. Burchard, Untersuchungen zu Joseph u. Aseneth = WissUntersNT 8 (1965). – M. J. Davidson, Angels at Qumran. A comparative study of 1 Enoch 1/36. 72/108 and sectarian writings from Qumran = JournStudPsEpigr Suppl. 11 (Sheffield 1992). – M. Dibelius, Der Hirt des Hermas = HdbNT ErgBd. 4 (1923). – J. Fossum, The name of God and the angel of the Lord = WissUntersNT 36 (1985). – S. Frank, Ἀγγελικὸς βίος. Begriffsanalytische u. begriffsgeschichtl. Untersuchung zum ‚engelgleichen Leben‘ im frühen Mönchtum = BeitrGeschAltMöncht 26 (1964). – H.-G. Gaffron, Studien zum kopt. Philippusevangelium unter besonderer Berücksichtigung der Sakramente, Diss. Bonn (1969). – S. Kim, The ‚Son of Man‘ as the Son of God = WissUntersNT 30 (1983). – E. Klostermann, Das Markusevangelium[5] = HdbNT 3 (1971). – H. Koch, Quellen zur Geschichte der Askese u. des Mönchtums in der Alten Kirche (1933). – G. Kretschmar, Studien zur frühchristl. Trinitätstheologie = BeitrHistTheol 21 (1956). – M. Mach, Entwicklungsstadien des jüd. Engelglaubens in vorrabbinischer Zeit = TextStudAntJud 34 (1992). – A. Marjanen, The woman Jesus loved. Mary Magdalene in the Nag Hammadi Library and related documents = NHStudies 40 (Leiden 1996). – J. E. Ménard, L'Évangile selon Philippe (Louvain 1967). – J. Michl, Art. Engel I/IV: o. Bd. 5, 53/200. – P. Schäfer, Rivalität zwischen Engeln u. Menschen. Untersuchungen zur rabbin. Engelvorstellung = StudJud 8 (1975). – L. T. Stuckenbruck, Angel veneration and Christology = WissUntersNT 2, 70 (1995).

Otto Betz.

Isapostolos. Epitheton zunächst für Kaiser *Constantinus d. Gr. (o. Bd. 3, 370f), dann auch für Aberkios, Maria Magdalena u. wenige andere christl. Heilige (Belege: H. Grégoire: Byzant 25/27 [1955/57] 365).

Isaurien s. Kilikien.

Isemeria s. **Jahreszeiten; Zauber.

Isidor I (Gnostiker).

I. Biographisches. I. ist der Sohn u. Schüler (so, wohl wörtlich zu verstehen, Clem. Alex. strom. 2, 113, 3; 6, 52, 3; davon vielleicht abhängig Hippol. ref. 7, 20, 1) des alexandrinischen christl. Lehrers *Basilides, der zZt. der Kaiser Hadrian (117/38 nC.) u. Antoninus Pius (138/61 nC.) wirkte (Clem. Alex. strom. 7, 106, 4; Eus. chron. zJ. 132 nC. [GCS Eus. 7, 201]). Vielleicht waren Basilides u. I. freie christl. Lehrer, die das Christentum als Philosophie u. Lebensform lehrten (für den Sohn als Schüler des Vaters vgl. *Karpokrates - Epiphanes). Ein gegenüber dem Vater eigenständiges geistiges Profil I.s läßt sich den Quellen nicht entnehmen. Während Basilides einen Evangelien-Komm. in 24 Büchern verfaßte (von dem möglicherweise zwei größere Frg. erhalten sind), kommentierte der Sohn einen apokryphen Propheten Parchor u. behandelte in monographischen Abhandlungen Fragen der *Ethik u. der Seelenlehre (*Seele).

II. Werke. Von I.s Schriften haben sich bei *Clemens v. Alex. lediglich Fragmente u. doxographische Notizen erhalten (*Doxographie). Weder der Basilidesabschnitt bei *Irenaeus (haer. 1, 24, 3/7) noch das Basilidesreferat bei *Hippolyt (ref. 7, 20/7; in der Alten Kirche offenbar nicht weiter rezipiert) können für eine Rekonstruktion der Lehre des I. herangezogen werden (Löhr 255/323). – Clemens zitiert drei I.schriften mit Angabe des Titels:

a. Über die angewachsene Seele. (Clem. Alex. strom. 2, 113, 3 [Löhr frg. 5].) Clemens zitiert wörtlich ein Frg. aus dieser Schrift (strom. 2, 113, 3/114, 1), das einen Einwand gegen die Theorie eines angewachsenen leidenschaftlichen Seelenteils zu widerlegen versucht: Würde eine solche Theorie nicht schlechten Menschen erlauben, ihre Schwächen zu entschuldigen? Es gibt Indizien, daß nicht nur dieses Frg. der I.schrift entnommen ist, sondern daß auch die doxographische Zusammenfassung ebd. 2, 112 mehr oder weniger wörtlich auf sie zurückgreift. – I.s Seelenlehre stellt eine Kombination von Philosophie u. Bibelexegese dar. Schon der Titel der Schrift (Περὶ προσφυοῦς ψυχῆς) läßt sich als platonische Reminiszens lesen: Plat. resp. 10, 611CD vergleicht die Seele während ihres Erdenlebens mit dem Meergott Glaukos. Sie ist wie dieser durch Zuwächse (προσφύω) verunstaltet. Ebd. 7, 519AB erwähnt Plato die mit dem Werden verwandten Seelenteile; sie hängen wie Bleikugeln an der Seele u. sind ihr durch die Lüste zugewachsen (προσφυής; weitere Beispiele: Löhr 95). Alkinoos (didasc. 16; *Albinus) interpretiert Plat. Tim. 42Aff, wenn er bemerkt, daß der Seele die sterblichen Affekte vom Körper her zuwachsen; der Mensch müsse das Zugewachsene (τὰ προσφύντα) besiegen. – Strom. 2, 112 referiert Clemens die Lehre I.s, der zufolge die *Affekte (πάθη) Anhängsel (προσαρτήματα) an die Vernunftseele darstellen. Diese Anhängsel seien Geister (πνεύματα), ‚die sich gemäß einer Unordnung u. ursprünglichen Vermischung an die Vernunftseele angehängt hätten'. Die Erwähnung einer ursprünglichen Unordnung u. Vermischung scheint ein platonisierender Hinweis auf die chaotische Bewegung der Urmaterie zu sein (Plat. Tim. 30A. 52D/53A; leg. 10, 896E. 897D; polit. 273DE; Plut. an. procr. in Tim. 1014C. 1015E. 1024AB; Tert. adv. Hermog. 23, 1. 41, 1; weitere Stellen u. Lit.: Löhr 83_{11}); die irrationalen Seelenanhängsel scheinen daher zu stammen. Die Vorstellung von den Seelenanhängseln findet eine gewisse Parallele bei Numenius, der laut **Calcidius (in Plat. Tim. 297 [= frg. 52 des Places]) in explizitem Anschluß an Plato von einem affektiven Teil der Seele (pars patibilis) redet, der von der Materie (bösen Weltseele) regiert wird, während der vernünftige Teil der Seele die Vernunft u. Gott als Verursacher hat. Doch bleibt unklar,

ob Calcidius korrekt referiert; es gibt Indizien, daß Numenius vielmehr neben einer alle Seelenvermögen umfassenden rationalen Seele eine irrationale Tierseele im Menschen annimmt, die mit der bösen Weltseele in Verbindung steht (M. Frede, Numenius: ANRW 36, 2 [1987] 1070/5). Von den ersten, mit den Affekten identischen Seelenanhängseln unterscheidet das Referat eine zweite Sorte von Zuwächsen, nämlich Tier- (zB. Wolf, Affe, Löwe, Bock) u. Planzennaturen sowie die Konsistenz (ἕξις) als Eigenschaft der unbelebten Natur. Die Wirkung dieser Anhängsel wird nicht ganz klar; anscheinend verführen sie die rationale Seele mit Phantasien. Die verführte Seele ahmt dann die Eigenschaften der ‚Anhängselnaturen' nach u. wird auf diese Weise ‚tierisch', ‚pfanzlich' u. ‚steinern'. – In dem anschließenden wörtlichen Zitat (Clem. Alex. strom. 2, 113, 4/114, 1) macht I. klar, daß seine Theorie von den Seelenanhängseln die Verantwortlichkeit des Menschen nicht aufheben will: Der Mensch bleibt aufgerufen, über die niedere Schöpfung in ihm selbst zu herrschen, eine spiritualisierende Deutung von Gen. 1, 28. Es bleibt unklar, inwieweit die Lehre von den Seelenanhängseln mit der bei Basilides u. seiner Schule anderweitig bezeugten Seelenwanderungslehre (Löhr 216/8) oder antiken Theorien über den Seelenabstieg durch die Planetensphären zusammenhängt.

b. Ethica. (Clem. Alex. strom. 3, 1/3 [Löhr frg. 6].) Als ausdrücklich gekennzeichnetes Zitat aus den ‚Ethica' haben wir den Abschnitt strom. 3, 2, 2/3, 2; es gibt gute Gründe, auch den Abschnitt ebd. 3, 1, 1/2, 1 der I.schrift zuzuweisen. Es handelt sich um ein Frg., das anhand eines Herren- u. eines Apostelwortes in gewundener, diskutierender Gedankenführung die Frage behandelt, ob ein Christ heiraten soll. Zunächst werden, Mt. 19, 11f glossierend, (mit Hilfe der Leitbegriffe von Natur [φυσικός], Notwendigkeit / Zwang [ἀνάγκη] u. Vernunft / Überlegung [λόγος / ἐπιλογισμός]) drei Arten von Eunuchen unterschieden: 1) Die von Geburt an (sie haben eine physische Abneigung gegen Frauen), 2) die sich selbst kastriert haben oder von anderen kastriert wurden (‚theatralische Asketen' [Bühnenkünstler? vgl. Iuvenal. 6, 73] sowie unfreiwillig Kastrierte) u. 3) diejenigen, die um des ewigen Königreiches willen enthaltsam leben u. deswegen fürchten, durch den mit der Beschaffung des Lebensnotwendigen verbundenen Mangel an Muße von der ungeteilten Hinwendung zu Gott abgelenkt zu werden (hier wird die antike philosophische Diskussion über die Frage aufgenommen, ob ein Philosoph heiraten solle; Löhr 110f). I. fährt fort mit Zitat u. Exegese von 1 Cor. 7, 9; er zeichnet das Porträt eines verkrampften Asketen, der Tag u. Nacht fürchtet, von der Askese abzufallen u. so ‚von der Hoffnung geschieden wird'. Einer solchen Person empfiehlt I. die Heirat als Ventil für den sexuellen Trieb (Clem. Alex. strom. 3, 2, 2). Er bedenkt anschließend den Fall eines schwachen, leicht verführbaren Bruders, der aber nicht heiraten will, weil er zu jung oder zu arm ist. Dieser soll sich erst daran erinnern, daß er ‚in das Heilige eingetreten ist' (d. h. vermutlich, daß er sich an seinen Christenstand erinnern soll); I. greift hier auf die Technik antiker (Selbst-) Seelsorge zurück. Wenn das nicht hilft, soll er seinen Bruder um (segnende?) *Handauflegung bitten. Dann ist ihm Hilfe gewiß. I. verwirft eine Haltung, die nur aus Furcht die Sünde vermeidet (ebd. 3, 3, 1). Das Frg. schließt mit einer epikureischen Maxime (Epicur. frg. 456 Usener; ep. 3, 127/9; Cic. Tusc. 5, 93; vgl. Löhr 119_{89}), deren Meditation trösten soll u. den Gläubigen gegen die Begierde wappnen kann: Der Liebesgenuß ist (anders als zB. die *Kleidung) etwas Natürliches, aber nichts Notwendiges.

c. Auslegungen des Propheten Parchor. (Clem. Alex. strom. 6, 53, 2/5 [Löhr frg. 15].) Diese Schrift enthielt mindestens zwei Bücher. Clemens teilt ein Frg. aus dem 1. Buch (strom. 6, 53, 2f) u. ein Frg. aus dem 2. Buch mit (ebd. 4f). Aus dem Titel kann man schließen, daß es sich um ein exegetisches Werk handelt. Vielleicht war Parchor ein urzeitlicher Prophet; auf jeden Fall scheint er orientalische Weisheit zu repräsentieren. Eusebius schöpft aus Agrippa Castor die Information, daß Basilides Propheten für sich reklamiert habe; er nennt namentlich Barkoph u. Barkabbas (Eus. h. e. 4, 7, 7). Clemens zitiert die beiden Frg. unpolemisch in einem Abschnitt, der die griech. Philosophie als Vorbereitung christlicher Offenbarung behandelt; hier ist auch das Thema des ‚Diebstahls der Hellenen' einschlägig (strom. 6, 4/70; vgl. 5, 89/141). Das erste Frg. gehört ursprünglich offenbar in den Kontext einer Diskussion über prophetische *Inspiration: Sokrates u. Aristoteles (vgl. frg. 176 Gigon) werden als

Beispiele dafür bemüht, daß Dämonen (*Geister) die Menschen während ihrer irdischen Existenz begleiten u. ihnen Offenbarungen zuteil werden lassen; Aristoteles wird bezichtigt, seine die Prophetie betreffende Lehre gestohlen zu haben. Das zweite Frg. behandelt wiederum den ‚Diebstahl der Hellenen'; hier wird behauptet, daß die heidn. Philosophen ihre Lehren (ungenannten) Propheten entwendet haben. Clemens zitiert eine Präzisierung seitens I.s: Die Philosophen geben vor zu philosophieren, damit sie lernen, was Pherekydes v. Syros in bildlicher Weise (‚geflügelte Eiche', das über die Eiche gebreitete ‚bunte Gewand'; vgl. Pherecyd. frg. 68 Schibli bzw. VS 7 B 2; Diskussion: H. S. Schibli, Pherekydes of Syros [Oxford 1990] 51f. 69/74) theologisch lehrt; die Philosophen sind also nur allegorische Exegeten. Pherekydes ist aber keine letzte Autorität; er legte seiner Lehre die Prophetie des Cham zugrunde. Die Pointe dieser Argumentation scheint darin zu bestehen, daß I. u. sein Zirkel den Propheten u. Noahsohn Cham, der als Stammvater der Phönizier u. Ägypter angesehen werden konnte (vgl. Gen. 10, 6f; nach Pherecyd. frg. 80 Sch. hatte Pherekydes von den Phöniziern gelernt), direkt für sich in Anspruch nehmen. Die Philosophen, die den griech. Weisen Pherekydes allegorisch auslegen, sind die Exegeten einer nur abgeleiteten Weisheit, I., der Interpret des Parchor, schöpft aus der Quelle uralter, exotischer Weisheit.

d. Sonstiges. Manche Frg. scheint Clemens den Schülern des Basilides zuzuschreiben, so strom. 1, 146, 1/4 (Löhr frg. 1); 2, 10, 1. 3 (frg. 2); 2, 27, 2 (frg. 3); 2, 36, 1 (frg. 4); Exc. Theodt. 16 (frg. 4a); strom. 4, 88, 5 (frg. 9); Exc. Theodt. 28 (frg. 16). Vielleicht stammen sie von I.; aber eine scharfe Trennung zwischen dem Schüler I. u. dessen Lehrer u. Vater Basilides scheint hier nicht ratsam zu sein.

III. Nachwirkung. Die Nachwirkung I.s (wie auch seines Vaters u. Lehrers Basilides) ist ganz wesentlich durch Clemens v. Alex. vermittelt. Clemens zitiert fast zu jedem wichtigen Themenkomplex seiner Stromateis basilidianische Schriften oder Lehren; für ihn sind Basilides u. I. wichtiger als Markion, Valentin oder auch der Karpokratessohn Epiphanes. Basilides u. I. stehen somit am Ursprung ‚alexandrinischer' Theologie u. Spiritualität: Sie antizipieren Clemens mit ihrer intellektuellen Definition des Glaubensbegriffes; sie nehmen mit dem Kampf gegen die Geister / Seelenanhängsel u. mit Anweisungen für die Selbstseelsorge alexandrinisch geprägte monastische Spiritualität vorweg; sie gehören zu den ersten Exegeten u. beteiligen sich an Debatten über die Legitimität des Christentums als Erbe vorzeitiger Weisheit u. Spiritualität.

F. Bolgiani, La polemica di Clemente Alessandrino contro gli gnostici libertini nel III libro degli Stromati: Studi in on. di A. Pincherle = Studi e Materiali di Storia delle Religioni 38 (Roma 1967) 86/136. – A. Le Boulluec, La nation d'hérésie dans la littérature grecque, 2e-3e s. = ÉtAug (Paris 1985). – W. A. Löhr, Basilides u. seine Schule. Eine Studie zur Theologie- u. Kirchengeschichte des 2. Jh. = WissUntersNT 83 (1996). – A. Orbe, Los ‚apéndices' de Basílides. Un capítulo de filosofía gnóstica: Gregorianum 57 (1976) 81/107. 251/84. – E. Procter, Christian controversy in Alexandria. Clement's polemic against Basilideans and Valentinians = Americ. Univ. Studies 7, 172 (Bern 1995).

Winrich A. Löhr.

Isidor II (von Pelusion).

A. Leben u. Werke. I. Leben. Vom Leben I.s ist nicht viel bekannt, nur das, was jüngere Zeitgenossen oder noch Spätere berichten. I. selbst gibt in seinen Briefen wenig über persönliche Dinge Auskunft (ep. 3, 314 [= 1114 Év.]). Angeblich stammte er aus angesehener Familie u. wurde in Alexandria geboren u. erzogen (Ephr. Ant. [526/45] ep. ad Zenob.: Phot. bibl. cod. 228 [4, 119 Henry]). Doch scheidet Pelusion als I.s Geburts- u. erster Schulort nicht aus (Évieux,

Isidore 308f). Ob I. Kind heidnischer Eltern war u. später getauft wurde, wie etwa *Clemens v. Alex., oder ob schon seine Familie sich zum Christentum bekannte, wie die des Origenes, ist nicht festzustellen. Sein Geburtsjahr ist etwa in die Zeit 360/70 zu setzen. Diese Datierung bleibt auch wahrscheinlich, wenn ihre bisherige chronologische Stütze wegfällt: Der von I. (ep. [1,] 489; vgl. ebd. 178]) angeschriebene Präfekt Rufinus galt als identisch mit dem 395 getöteten Praefectus praetorio orientis Flavius Rufinus (ProsLatRomEmp 1, 778/81). Nach J. R. Martindale: ebd. 2, 953 ist stattdessen der 431/32 wirkende gleichnamige Praefectus praetorio orientis gemeint (akzeptiert Delmaire 231f; Évieux, Isidore 53). Wer mit der I.-Vita BHG 2209 (ed. M. Smith: Eucharisterion, Festschr. H. Alibizantos [Athen 1958] 436; vgl. Vit. Joh. Chrys. BHG 876 [89 (Joh. Chrys. op. 8, 344 Savilius)]) annimmt, *Athanasios habe I. zum Priester geweiht (Resultat einer Verwechslung mit Isidor v. Alex.; vgl. Theod. Trim. [7. Jh.] vit. Joh. Chrys. 5 [Subs. hag. 60, 11 Halkin]), müßte in der Festlegung des Geburtsjahres viel weiter zurückgehen u. I. ein ungewöhnlich hohes Alter zubilligen. Das letzte sicher datierbare Ereignis seines Leben ist das Konzil v. Ephesus iJ. 431 (Isid. Pelus. ep. [1,] 310); wahrscheinlich hat I. noch die Unionsverhandlungen Cyrills v. Alex. (412/44) mit den Antiochenern im Frühjahr 433 erlebt (ebd. 323f). Nach verbreiteter Ansicht fällt I.s Tod in die Zeit 435/40 (Évieux, Isidore 73. 88. 307). – Studienort I.s war sicher Alexandria; daß dort *Hypatia seine Lehrerin u. *Synesios sein Mitstudent waren (Ch. Lacombrade: o. Bd. 16, 965), bleibt Hypothese. I. hat auf alle Fälle starke Beziehungen zu *Clemens v. Alex. Er zitiert ihn oft (längst nicht alle Zitate sind erkannt), u. Clemens' Ambivalenz zwischen grundlegender griech. Bildung u. gläubigem Christentum ist I.s Wesen eng verwandt. Auch er schätzt den Alexandriner Philon als unbewußten Vorläufer des Christentums (Isid. Pelus. ep. 2, 143 [= 643 Év.] mit Anspielung auf Philo vit. Moys. 1, 65f; 2, 99; Weiteres s. u. Sp. 997f). – I. wirkte in Pelusion im östl. Nildelta, Verkehrsknotenpunkt mit See- u. Flußhafen (Hieron. in Hes. comm. 9, 30, 1/19 [CCL 75, 422]) sowie Hauptstadt der von einem Corrector verwalteten röm. Provinz Augustamnica I. Dort wurde I., vielleicht nach ersten klösterlichen Erfahrungen (Évieux, Isidore 311f), von Bischof Ammonios (amtierte noch 403 nC.: Pallad. vit. Joh. Chrys. 20 [SC 341, 406]) zum Priester geweiht, von dessen Nachfolger Eusebios (405-13/449-51) jedoch aus der Stadt verdrängt (Isid. Pelus. ep. 5, 131 [= 1399 Év.]). Den Grund gibt I. nicht an, obschon er Eusebios oft schwere Verfehlungen vorwirft (s. u. Sp. 990). I. selbst war nicht Bischof, obwohl ihn Spätere bisweilen so bezeichnen (so Joh. Caes. apol. Conc. Chalc. 111 [CCG 1, 44]: Sev. Ant. c. imp. gramm. 3, 39 [CSCO 102/ Syr. 51, 183]), anscheinend aber amtlich bestellter Didaskalos der Kirche v. Pelusion (Évieux, Isidore 331 mit Hinweis auf Isid. Pelus. ep. [1,] 389). Nach der Vertreibung durch Eusebios zog er sich in ein nahegelegenes Kloster zurück. Sehr wahrscheinlich war er nicht dessen *Abt (Schmid 8); doch muß er für lange Zeit eine allgemein angesehene Autorität in theologischen, aber auch in weltlichen, zB. verwaltungstechnischen, Dingen gewesen sein. I.s Einfluß reichte weit über seinen Wohnsitz hinaus. – Schon früh zeichnete I. sich durch Liebe zur Weisheit aus; er war ein hervorragender Kenner griechischer Literatur (s. u. Sp. 992/4) u. der Hl. Schrift (s. u. Sp. 994f). Auf Grund seiner Kenntnisse u. anderer Anzeichen wird vermutet, daß er vor der Priesterweihe als Sophist tätig war (Redl, vor allem gestützt auf Isid. Pelus. ep. 3, 57 [= 857 Ev.]; Évieux, Isidore 310f. 316/ 29) oder auch als Jurist (Lyon weist bei I. mehr als 100 Wörter nach, die auch juristischen Bezug haben können).

II. Werke. I.s erhaltenes Werk umfaßt ca. 2000 Briefe (ClavisPG 5557; die ebd. 5558 aufgeführten Apophthegmata [PG 65, 220/4] sind weithin Auszüge aus I.-Briefen). Die ursprüngliche Gesamtzahl steht nicht fest. Severos v. Ant. spricht von fast 3000 Briefen (c. imp. gramm. 3, 39 [aO. 182]; vgl. Suda s. v. Ἰσίδωρος, πρεσβύτης [1, 661, 16/8 Adler] nach Hesychios). Die PG-Ausgabe (78, 177/ 1645) zählt 2012 Nummern (drei übersehene Briefe [= 1340/2 Év.] gab erstmals N. Capo: StudItalFilolClass 9 [1901] 464f heraus). Zwei oder drei Einzelschriften (vgl. Sev. Ant. aO. 3, 39 [182]: tres amplas orationes adv. gentiles) erwähnt I. selbst in seiner Korrespondenz mit Herminos: Einen oder zwei Traktate Πρὸς Ἕλληνας (ep. 2, 137. 228 [= 637. 728 Év.]) u. ein Λογίδιον περὶ τοῦ μὴ εἶναι εἱμαρμένην (ep. 3, 253 [= 1053]). Die Abhandlung ‚Über die Nichtexistenz der

Vorherbestimmung' meint wohl die lange ep. 3, 154 (= 954) an den christl. Sophistes Harpokras (H. O. Schröder, Art. Fatum: o. Bd. 7, 604f mit Lit.). Die Schrift (-en) ‚Gegen die Hellenen' ist (sind) verloren oder gleichzusetzen mit ep. 5, 186 (= 1470) u. 2, 146 (= 646; Évieux, Isidore 355f). Freilich hat I. dieses Thema in einer Gruppe von Briefen an verschiedene Adressaten ausführlicher behandelt (ep. 4, 27/32 [= 1514. 1555. 1591f. 1719. 1683]).

a. Bestand u. Überlieferung; Ausgaben. Die Ed. princeps der Werke I.s durch J. Chatard u. J. de Billy (Paris 1585) enthält 1213 Briefe in drei Büchern. Ihre Hauptvorlage bildete der Cod. Paris. gr. 832 (12. Jh.). Schon damals bekannt, doch bis Anfang 20. Jh. kaum zugänglich, war die älteste u. wichtigste Hs.: Cod. Crypt. B. α. 1 vJ. 986. C. Rittershuys korrigierte den Text der drei vorliegenden Bücher anhand des Cod. Monac. gr. 49 (Kopie des Marcian. gr. 126) u. fügte ihnen ein 4. Buch mit 228 neuen Briefen hinzu (Heidelberg 1605). A. Schott gab 1623/29 ein 5. Buch heraus mit 569 zuvor uned. Briefen, die er im Cod. Vat. gr. 650 gefunden hatte (Anvers 1623 [lat.]; Frankfurt 1629 [griech.-lat.]). Mit diesem Zusatz lag das Corpus der I.-Briefe in seiner neuzeitlichen Gestalt ziemlich vollständig vor. Zum ersten Mal eine Gesamtausgabe aller fünf Bücher bot Aeg. Morel (Paris 1638). Kollationen des Fr. Arcudius aus verschiedenen Hss. veröffentlichte P. Possinus, Isidorianae collationes (Romae 1670). Die Morel-Ed. u. Possinus' Anmerkungen wurden schließlich in Mignes PG (78, 177/1645) übernommen, beigegeben ein Nachdruck der Dissertation H. A. Niemeyers vJ. 1825 (ebd. 9/102. 1647/74), der als erster alle bekannten Hss. verzeichnete. Später zogen auch andere zuvor nicht benutzte Mss. heran. Die bisherige Edition der Briefe bot nur schwer die Möglichkeit, I.s Werk richtig zu lesen. Der Text ist teilweise nicht in Ordnung; es gibt eine Reihe von Dubletten, Briefe, die insgesamt oder teilweise in den verschiedenen Büchern zweimal vorkommen (Übersicht: ClavisPG 5557 S. 82f). Eine Neuausgabe besorgt P. Évieux für die ‚Sources Chrétiennes'; erschienen ist der 1. Bd.: Isid. Pelus. ep. 1214/413 Év. (SC 422). Bereits vorab wurde die Neunumerierung der Briefe veröffentlicht (Évieux, Numérotation 45/72; vgl. ebd. 59/61; die Arbeit damit wird dadurch erleichtert, daß die Briefe der Bücher 1/3 durchgezählt werden: 1, 1/500 = 1/500 Évieux; 2, 1/300 = 501/800 Év.; 3, 1/413 = 801/1213 Év.; die Umstellungen beginnen erst mit den beiden früheren Büchern IV u. V; Konkordanzen: Évieux, Isidore 411/8). – Die ältesten Zeugnisse belegen, daß es schon im ausgehenden 5. Jh. Codices mit numerierten I.-Briefen gab. Severos v. Ant., Gegner des Chalcedonense, hat in Ägypten unterschiedliche Hss. eingesehen. Er war der Meinung, daß es Textvarianten u. sogar Briefinterpolationen gebe (c. imp. gramm. 3, 39 [CSCO 102/Syr. 51, 184]; G. Bardy, Sévère d'Ant. et la critique des textes patristiques: Mémorial L. Petit [Bucarest 1948] 18/20). Da Severos sich nur für dogmatisch relevante Stellen interessierte, könnte es sein, daß Stellen im Text geändert wurden (die Änderung brauchte nur einige Buchstaben zu betreffen, je nachdem, ob der Abschreiber ein Chalkedonier oder Chalkedongegner war (zur Überlieferung der Zwei-Naturen-Formel von ep. [1,] 23. 303. 323. 405 s. Schmid 51/64 mit dem Ergebnis: Interpolation mit konfessionell bedingten Varianten; ebenso Évieux, Isidore 84. 87). – Eine Geschichte der Sammlung der I.-Briefe stellte Turner zusammen; er erkannte die Notwendigkeit einer einheitlichen, möglichst bis auf die Anfänge zurückgehenden Numerierung der Briefe u. wies erneut auf die Bedeutung des Cod. Crypt. B. α. 1 hin. Wenig später setzte Lake eine Quelle *S* fest, die nach seiner Meinung als Sammlung im Akoimeten-Kloster zu Kpel zusammengestellt worden war; aus dieser Sammlung *S* stamme *G*, der Archetyp des Cod. Crypt. B. α. 1 (= G) u. a. Eine Sammlung von 2000 I.-Briefen setzt um 547/48 der gelehrte Bischof Facundus v. Hermiana in **Africa (RAC Suppl. 1, 222f) als in Kpel bekannt voraus (defens. 2, 4, 12 [CCL 90A, 59]). Nach Aussage des röm. Diakons Rusticus befand sie sich im Kpler Kloster der Akoimeten u. umfaßte vier Codices mit je 500 Briefen (synod. 2, 80a [AConcOec 1, 4, 25]; irrtümlich nimmt Bardenhewer 102 an, bereits Irenäus v. Tyrus [5. Jh.] habe die Bände benutzt). Aus diesen übersetzte um 565 Rusticus 49 Briefe ins Lateinische (ed. R. Aigrain, Quarante-neuf lettres de S. Isidore [Paris 1911] u. AConcOec 1, 4, 9/25). Daß I. die Sympathien der Kpler Akoimeten genoß, ist wahrscheinlich bei seiner Liebe zu *Joh. Chrysostomos, ihrem ehemaligen Bischof, ferner durch seine Haltung gegen den ägypt.

Klerus sowie sein Auftreten gegen Cyrill, den Rivalen des byz. Bischofs, u. besonders gegen den Bischof Eusebios v. Pelusion, der iJ. 457 Timotheos Ailuros zum alex. Patriarchen ordiniert haben soll (Evagr. h. e. 2, 8 [56 Bidez / Parmentier]). Ob die verbreitete Theorie über die Zusammenstellung des I.-Corpus im Akoimeten-Kloster stichhaltig ist, müssen weitere Forschungen ergeben. Wahrscheinlich ist die Überlieferung durch mehrere an verschiedenen Orten entstandenen Sammlungen doch komplizierter. Sicher hat nach literarischem Brauch der Autor selbst schon seine Briefe kopieren lassen, sozusagen für ein Archiv gesorgt, wozu er in seinem Kloster wohl auch die nötigen Hilfskräfte fand. Daß die Adressaten die Briefe selbst gesammelt hätten, ist bei ihrer großen Zahl nicht anzunehmen, schon gar nicht, wenn es sich um so unangenehme Briefe handelte, wie sie Bischof Eusebios u. sein Anhang von I. erhielten. Évieux, Isidore 290/2 vermutet, das Corpus sei bald nach I.s Tod von sympathisierenden Mönchen in oder bei Pelusion, vielleicht im Kloster des Archimandriten Petros, zusammengestellt worden. – Die oriental. Überlieferung, vor allem die syr. Übersetzung (dazu vorerst ebd. 6. 7f. 279_{171bis}. 349_7. 353. 373f; ders.: SC 422, 153/5. 171f), ist noch nicht aufgearbeitet. – Ob es in der Sammlung Musterbriefe für Rhetorikschüler oder gefälschte I.-Briefe gibt, wie mitunter behauptet (so von J. L. Sicking, Isidorus van Pelusium: Katholiek 130 [1906] 109/29), ist kaum zu beweisen (Évieux, Isidore 353 scheidet ep. 4, 143f aus dem I.-Corpus aus). Der Vorwurf der Unechtheit, der schon bald nach I.s Tod für bestimmte Briefe bzw. -stellen erhoben wurde (s. Sp. 986. 999), hat sich selten gegen das gesamte Corpus gerichtet. Nach Riedinger, Hypotyposen-Frg. 159f wäre das Briefcorpus des I. ‚weithin' ein pseudonymes Produkt der Akoimeten, ‚im 5. Jh. so hergestellt, daß man ältere Texte nichtchristlicher u. christlicher Autoren dazu verwendet, um eine neue Art von Literatur zu schaffen: 'Briefe', die keine Briefe sind' (ders., Agapetos Diakonos [Athen 1995] 19); doch s. Évieux, Isidore $3f_{15}$. 14. 68_{123}. 291f. 350. 362/5.

b. Charakter der Briefe u. Adressaten. (Vgl. J. Schneider, Art. Brief: o. Bd. 2, 564/85.) Literarische Privatbriefe sind gerade in dieser Zeit ein beliebtes Mittel schriftstellerischer Tätigkeit. Sie wurden aus praktischen Anlässen, jedoch mit dem Gedanken an einen größeren Hörerkreis u. an die voraussichtliche Aufnahme in eine Briefsammlung, geschrieben. Wer in traditioneller Manier Briefe schrieb, wurde interessierten Hörern bekannt; er konnte damit rechnen, daß seine Briefe abgeschrieben u. der Nachwelt erhalten wurden (Greg. Naz. ep. 14 beschreibt die Wirkung solcher Briefe). – Der Umfang der I.-Briefe schwankt zwischen 3 u. über 200 PG-Zeilen; am häufigsten sind es 8 bis 12. Entsprechend antiker Brieftheorie können schon drei Zeilen einen Brief darstellen. – Über allen Briefen I.s steht der Name des Adressaten (zur namenlosen ep. 4, 144 s. oben). Mit wenigen Ausnahmen ist jeder Brief I.s an nur einen Empfänger gerichtet, allenfalls an eine Gruppe (bis zu vier) Gleichgesinnter; dabei handelt es sich meist um Zosimos, Martianos, Eustathios u. Maron, Anhänger des I.-Gegners Eusebios. Oft wird zum Namen die kirchliche Stellung des Adressaten angegeben, so Mönch, Anagnostes, Diakonos, Presbyter, Episkopos; es finden sich ebenso nichtkirchliche Titel, wie Scholastikos, Politeuomenos, Komes, Korrektor, Eparchos. Diese Bezeichnungen ermöglichen bisweilen eine Unterscheidung der Personen: Wenn zB. ‚Isidoros' als Name für einen Diakon, Presbyter, Episkopos, aber auch für einen Scholastikos u. einen Eparchos vorkommt, wird es sich kaum um dieselbe Persönlichkeit handeln. Der Kreis der Empfänger von Briefen I.s war umfangreich. Es gibt hunderte verschiedener Adressaten (Évieux, Isidore 20/8: insgesamt 426, davon 172 Kleriker, 63 Mönche, 138 Laien, darunter wenigstens 24 Heiden u. 2 Juden). Wenige erhalten nur einen oder zwei Briefe; einige sogar recht viele. Der Presbyter Zosimos zB., als Gefolgsmann des Bischofs Eusebios häufig Zielscheibe von Angriffen I.s, empfängt weit über 60. Mit Ausnahme von Persönlichkeiten wie Kaiser Theodosius II (ep. [1,] 35. 311), Cyrill v. Alex. u. Synesios (ebd. 232) waren früher nur wenige Empfänger näher bekannt. Neuere prosopographische Untersuchungen (Delmaire; Évieux, Isidore) haben die Lage spürbar verändert. Der Hyparchos Tauros, Adressat von ep. 3, 194. 365 u. 5, 40 (= 994. 1165. 1267), war iJ. 428 Konsul u. 433/34 Praefectus praetorio orientis, der Eparchos Isidoros von ep. (1,) 299 iJ. 410/12 Präfekt v. Kpel, 435/36 Praefectus praetorio orientis, 444 comes sacrarum largitionum,

der Augustalis Theodoros von ep. 3, 50; 5, 372 u. 462 (= 850. 1728. 1859) um 428/30 nC. Präfekt in Alexandria. Daneben erscheinen Correctores der Provinz Augustamnica: Gigantios, Ausonios Dionysios, Kyrenios, Simplikios, Petros, Sarapion. Mehrere zeitgenössische Bischöfe aus Augustamnica I u. II treten auf (Évieux, Isidore 62f): Eusebios v. Pelusion, Hermogenes v. Rhinokorura, Lampetios v. Kasion, Theon v. Sethroitis, Isidoros (v. Sethroitis?), Apollonios v. Tanis, Abraham v. Ostrakine, Alypios v. Sile, Herakleios v. Thennesos (oder Tamiathis), Theodosios (v. Pentaschoinon?), Aelianos (v. Lampetion ?), Leontios (v. Gerrha?), Marinos v. Heliopolis, Strategios v. Athribis, daneben eine Fülle von Beamten, Klerikern, Mönchen, Nonnen, Grammatikern, Sophisten, Philosophen, Ärzten (darunter 2 Diakone), Soldaten aus der Stadt oder Umgebung von Pelusion. – Vor dem eigentlichen Brief steht oft, aber nicht immer, ein Hinweis auf den Inhalt, zB. die zu erklärende Bibel-Stelle oder ein Problem christlicher Lebensgestaltung. Diese Hinweise stammen nicht vom Verfasser, sondern stellen eine Art Inhaltsangabe eines früheren Editors dar. – Mehr als die Hälfte aller Briefe läßt deutlich erkennen, daß sie eine Antwort auf eine Anfrage sind. Die Tatsache, daß Briefe mit Blick auf ein größeres Publikum geschrieben worden sind, ist kein Argument gegen ihre Echtheit. Auch die Übernahme eines fremden Textes oder umfangreicher Zitate muß einen Brief nicht als unecht erweisen. So stellt der Brief 2, 216 (= 716) an einen Dionysos, wohl den Corrector (s. o. Sp. 984), zwar eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn von Rom. 13, 1 dar, ist tatsächlich aber die Paraphrase einer Homilie des Joh. Chrysostomos (in Rom. hom. 24 [23], 1 [PG 60, 615]). I. hat diesen Kirchenvater sehr verehrt u. ihn oft zitiert, bis hin zur gleichen Wortwahl (s. u. Sp. 985). So ist es möglich, daß er in einer echten Antwort auf eine echte Frage sein Vorbild ausschreibt. Das beweist seine Vertrautheit mit den großen Vätern u. ist damit auch eine Hommage an Johannes. Quellen werden in der Antike nur gelegentlich angegeben; dem gebildeten Leser machte man damit ein Kompliment, daß man seiner Belesenheit vertraute.

c. Inhalt. Die Mehrzahl aller Briefe hat biblisch-exegetische Fragen zum Inhalt (s. u. Sp. 994f). Daneben finden sich eine ganze Reihe, die sich mit politischen oder kirchlichen Tagesfragen befassen. Immer steht für I. die Kirche im Mittelpunkt; von ihr hängt das Befinden der Gesamtheit ab. Bischof Eusebios, den I. seines ‚halbbarbarischen‘ Auftretens u. lasterhaften Lebens wegen (ep. 5, 140 [= 1409]) ein ‚wildes Tier in Menschengestalt‘ nennt (ep. 3, 245; vgl. 44 [= 1045. 844]), wirft er Habsucht (*Geiz), Ämterhandel, Verschwendung des Kirchenguts zum Schaden der Armen, besonders durch den pompösen Neubau einer Kirche, vor (Näheres: Évieux, Isidore 206/12). Ähnlich äußert er sich zur Kommunalpolitik von Pelusion: I. führt Beschwerde über den als ‚kappadokische Pest‘ charakterisierten Corrector Gigantios, der sich ‚gegen Gott u. die Armen‘ versündigt (ep. [1,] 490; Näheres: Évieux, Isidore 48/56), u. beklagt, daß Kappadokier eine ἀρχή ausüben dürfen, Ägyptern hingegen dies gesetztlich untersagt ist (ep. [1,] 489; vgl. A. Cristofori, Lo status di Cartaginesi ed Egiziani in Isidoro di Pelusio, Epp. 1, 485 e 489: L. Criscuolo / G. Geraci [Hrsg.], Egitto e storia antica dell'ellenismo all'étà araba [Bologna 1987] 341/81). Der Corrector Kyrenios tut der Bevölkerung Unrecht, hebt u. a. das *Asylrecht der Kirche auf (ep. [1,] 174; zur Kyrenios-Affäre Évieux, Isidore 56/61). I. spricht den Betroffenen Mut zu (ep. 2, 147 [= 647]). An Theodosios II schreibt er, der Kaiser solle für Frieden auf der Synode v. Ephesus (431) sorgen (ep. [1,] 311), ähnlich auch an Cyrill (geweiht 412), den er vor dem Beispiel seines Oheims u. Vorgängers Theophilos warnt (ebd. 310). Nur gelegentlich tritt I. für Einzelpersonen ein, so für den Schiffer Bonos (ebd. 299f), der auf dem Meer eine Ladung Getreide verloren hat (wohl öffentliches Eigentum) u. dafür haftbar gemacht werden soll. Ganz selten regelt I. private Auseinandersetzungen, so einen Erbstreit zwischen Brüdern (ep. 5, 423/5 [= 1805/7]). – I.s Bibelkenntnis ist erstaunlich, freilich in dieser Zeit nicht ungewöhnlich; er kennt die christl. Schriftsteller, besonders Clemens v. Alex. u. Joh. Chrysostomos (vgl. Sp. 983 u. 995). – Als Vertreter des asketischen Mönchtums erweist sich I. in seiner Stellung *Frauen gegenüber (Näheres zum Frauenbild I.s Évieux, Isidore 178f. 190/2). Adressatinnen gibt es kaum: eine Gruppe alexandrinischer Nonnen (ep. [1,] 87), die (wohl vermögende) Witwe Lykaene, die wegen Kleiderluxus gerügt wird (ebd. 179), die gottgeweihte Witwe Theano (ebd. 461).

Frauen stellen eine Gefahr für Kleriker u. Mönche dar, vor der I. seine Briefpartner immer wieder warnt (ep. 2, 284 [= 784]). Schon ein Blick bedeute eine Gefährdung. Neben der grundsätzlichen Geringschätzung des weiblichen Geschlechts (selbst die Mutter Jesu wird selten erwähnt [als Jungfrau (1,) 7. 23. 121]; ebd. 87 lobt I. Susanna, Judith, Thekla, ebd. 125 Sepphora) kennt I. noch eine Menschengruppe, die er ablehnt u. insgesamt verurteilt, die *Juden (s. u. Sp. 997f).

d. Gestaltung u. Anordnung. Häufig wird ein Thema nicht in einem Brief erschöpft. So folgt ein zweiter bis hin zum vierten ‚An denselben' zum gleichen Thema, manchmal auch an verschiedene Empfänger. Die einzelnen Schreiben sind dann kurz. Das ‚Zerlegen' eines umfangreicheren Themas in kurze Abschnitte liegt im Stil der Zeit; es findet sich auch sonst in der Literatur, zB. bei dem als Stilmuster gerühmten Aelianus (S. Döpp, Art. Italia II C. II. b. 2. nr. 17). Doch ist auch die redaktionelle Teilung ursprünglich einheitlicher I.-Briefe nicht ausgeschlossen (Évieux, Isidore 359). – Über sich selbst spricht I. nicht. Das liegt eher an seiner Persönlichkeit als an der literarischen Tradition; denn seine Zurückhaltung fällt auf, wenn man sie mit der Haltung zeitgenössischer Briefschreiber, etwa *Gregor v. Naz., vergleicht. Krankheit, Tod u. Alter werden freilich erwähnt u. sogleich als eine Ermahnung zu einem besseren Leben verwendet. Daß es im Brief keine Anrede zu Beginn gibt, auch keinen persönlichen Schluß, entspricht literarischem Brauch. Reine Privatbriefe, die keinen Anspruch auf Veröffentlichung erheben, wie sie zahlreich durch die Papyri überliefert sind, halten das ganz anders. Ein großer Teil der Briefe I.s hat eine Anrede im Text, meist freundlich gehalten. Allerdings wird der Briefpartner selten mit Namen angesprochen (ep. [1,] 326) oder, wie der Bischof Isidor (v. Sethroitis?), mit ὦ ὁμώνυμε als ‚Namensvetter' angegeredet (ep. 3, 318 [= 1118]). Sonst ist üblich ὦ βέλτιστε, auch ὦ σοφέ, ὦ θαυμάσιε. Für einen Beamten wird öfter ὦ λαμπρότατε verwendet. Oft erkennt man erst im Brief selbst an einer solchen Anrede oder auch an der nicht seltenen Formel ‚Wie du schreibst … ', daß der Brief eine Antwort darstellt. In der Art der Exegese macht es keinen Unterschied, ob ein Brief als Antwortschreiben erkennbar ist oder nicht.

B. Isidor als christlicher Gelehrter. I. Isidors klassische Bildung. Sie entspricht dem Bildungsideal seiner Zeit. Grundsätzlich leugnet I. den Wert der griech. Bildung nicht. Scharf formuliert könnte man sagen: Er paradiert bisweilen damit, aber er teilt ebenso gern Seitenhiebe auf heidnische Sophisten (Rhetoren) aus (etwa ep. 4, 67 [= 1412]); sie seien nur auf eigenen Ruhm bedacht u. dienten keineswegs der Wahrheit.

a. Kenntnisse. I. kennt die klass. Philosophie u. die Geschichtsschreibung. Er hat eine gute Schulung in der Rhetorik, wozu die literarische Bildung ja die Grundlage bildete. Trotz eingehender Untersuchungen (Capo; Redl; Bayer; Früchtel) sind noch längst nicht alle Bezüge zur klass. Literatur gefunden worden. – *Homer gehörte noch immer zur Grundlage der Bildung. Er wird namentlich öfter genannt als wörtlich zitiert, so zusammen mit Orpheus u. *Hesiod als Verfasser von Theogonien (ep. [1,] 21), als Beispiel für heidnische Literatur (ep. 4, 91 [= 1697]) oder als Beleg für eine Art Theodizee: Auch Zeus läßt seinen geliebten Sohn Sarpedon in den Tod gehen (Il. 16, 41: Isid. Pelus. ep. 2, 205 [= 705]; Bayer 82/7). – Aus der Tragödie sind bisher 4 *Euripides-Zitate belegt (Alc. 435: Isid. Pelus. ep. 4, 125 [= 1791]; Hippol. 821. 868: ep. 3, 167 [= 967]; Phoen. 546: ep. 4, 58 [= 1435] sowie frg. 1086 N.^{2}: ep. 5, 196. 275 [= 1480. 1589]). Von Sophokles sind nur zwei Stellen bekannt: El. 945: Isid. Pelus. ep. 5, 58 (= 1301); frg. 962 Radt: ep. 3, 26 (= 826). – Von Menander findet sich neben der durch Paulus (1 Cor. 15, 33: Isid. Pelus. ep. 5, 264 [= 1577]) bekannten Stelle aus der Thaïs (frg. 187 Körte: schlechte Beispiele verderben gute Sitten) noch ein Passus aus dem Georgos (v. 77), u. zwar dreimal (ep. 2, 271; 3, 358; 4, 89; [= 771. 1158. 1376]), sowie ein Frg. aus der Auletris (frg. 59, 6 K.: ep. 5, 264 [= 1577]). – Die Historiker schätzt I. weniger um der Geschichtsschreibung willen als wegen ihrer moralischen Einstellung, so Herodot (1, 38: Isid. Pelus. ep. 4, 198 [= 1971]), Thukydides (6, 59, 3: ep. 3, 224 [= 1024]; von ihm finden sich mehr als 20 Zitate: Bayer 36/8). Xenophon wird etwa zwölfmal zitiert (ebd. 38/43); die Erzählung von der Enthaltsamkeit des Kyros seiner schönen Gefangenen Panthea gegenüber findet sich zweimal (Cyrup. 7, 3: Isid. Pelus. ep. 2, 62; 3, 66 [= 562. 866]). – I.s Stellung zur Philosophie ist zwiespältig. Philosophie heißt für ihn das Le-

ben als Christ (etwa ep. 5, 238; 2, 275 [= 1532. 775]), daneben findet sich das Wort durchaus im herkömmlichen Sinn (so ep. 4, 33. 30. 28 [= 1281. 1592. 1555]). Er gibt kurze Überblicke über die einzelnen philosophischen Systeme (so ep. 4, 55 [= 1338], wo er Lukian als Kyniker nennt, der in Dialogen die Philosophen verspotte), aber es liegt ihm mehr an der Biographie der Philosophen als an ihrer Lehre, sofern sie nicht als *Atheismus zu verwerfen ist. *Epikur u. seine Schüler lehnt er ab (ep. [1,] 460; 2, 22 [= 522]). Sokrates (ep. [1,] 11; Bayer 43) u. Platon schätzt er besonders. Von Platon sind bisher über 30 Zitate belegt, bloße Namensnennungen mitgezählt (Belege: Bayer 43/62). Freilich kann I. einen Teil der Platon-Zitate von Clemens v. Alex. übernommen haben, wie wohl auch Zitate aus *Aristoteles. Dieser u. seine Schüler kommen häufig in Briefen vor (so ep. 2, 3; 4, 55. 76. 91. 205 [= 503. 1338. 1897. 1697. 1276]; Bayer 62/4; Runia, Aristotle 11f). Das setzt eine Kenntnis der Schule, wohl nicht eigene Lektüre voraus. – Die Redner betrachtet I. vor allem als stilistisches Vorbild. Freilich ist er auch hier an ihrer Biographie interessiert. In einer Aufzählung (ep. 4, 91 [= 1697], ähnlich angelegt wie die der großen Philosophen) charakterisiert er den Stil eines jeden der großen attischen Redner u. vergleicht sie untereinander. Seine Kenntnis des *Demosthenes ist bemerkenswert (Belege: Bayer 19/35), liegt aber im Geist der Zeit, in der vor allem Demosthenes wieder gelesen u. tradiert wurde. *Isokrates zitiert I. häufig, wobei er wohl in der Regel auf Allgemeingut oder Florilegien zurückgreift (K. Thraede: u. Sp. 1047). So wird auch hier das Moralische bevorzugt; von den etwa 15 Isokrates-Zitaten (Belege: Bayer 15/8) stammen allein acht aus der ps-isokratischen Schrift ‚An Demonikos' (Thraede aO. 1037). – Nachklassische Autoren zitiert I. gelegentlich. Ep. (1,) 398 erwähnt er Philostrats Lebensbeschreibung des *Apollonios v. Tyana. Die Biographien Plutarchs scheint er eifrig gelesen zu haben (Belege: Bayer 75). Vielleicht war ihm auch *Jamblichs Pythagoras-Vita bekannt (Capo 352). Einige Schriften des *Galenos scheint er zu kennen (Bayer 78f). Ep. 2, 42 (= 542) schreibt er den angeblichen Brief des *Libanios an Joh. Chrysostomos aus (ep. 1553 Foerster). Wenn I. an Christen schreibt, läßt er sich auch zu negativen Vergleichen Platons mit den Christen hinreißen, vor allem, wenn es um die Nachwirkung geht: ‚Platon hat nicht einmal einen Tyrannen bekehren können, die Christen hingegen … ' (ep. 4, 28 [= 1555]). Dieser Topos ist nicht neu. Den Anhängern des Pythagoras, Platon, Aristoteles u. der Stoa rechnet I. es hoch an, daß sich von ihnen viele zum Christentum bekehrt haben u. noch bekehren (ebd. 76 [= 1897]).

b. Sprache. I. schreibt ein attizierendes Griechisch; bestimmte rhetorische Mittel verwendet er mit Geschick, wie parallele Satzglieder, variierende Aufzählungen, gegensätzliche Ausdrücke, rhetorische Fragen, selbst fiktive Dialoge. Er zitiert gern Schriftsteller; mitunter streut er seltene, nur ein- oder zweimal belegte Wörter ein (etwa ep. [1,] 310 an Cyrill v. Alex.; auch ep. 4, 83f [= 1848. 1279] u. ö.). Er verwendet die *Etymologie, seit Platon ein beliebtes Stilmittel der Literatur, mit dem sich Begriffe erläutern lassen sollen. So finden sich gängige Etymologien wie γῆρας von τὸ γῆς ἐρᾶν (ep. 3, 54 [= 854] an den Presbyter Zosimos), wo er seinen Gegner, dem das Alter naht, ermahnt, endlich zur Vernunft zu kommen. Anders in einem ausführlichen Brief an den Grammatiker Ophelios (ep. 3, 31 [= 831]), der ihn nach der Bedeutung von πρωτότοκος πάσης κτίσεως als Prädikation Christi (Col. 1, 15) gefragt hat. Da verschiebt er, unter Berufung auf Il. 17, 5, den Akzent von πρωτότοκος zu πρωτοτόκος, so daß es nicht mehr ‚erstgeboren' heißt, sondern ‚erstgebärend, erstschöpfend'. Die Etymologien gehören nicht zum christl. Umfeld, obgleich es sich oft um biblische Ausdrücke u. Konzepte handelt, wie ἐπίσκοπος (ep. [1,] 149), οἰκονόμος (ebd. 269).

II. Christliche Theologie. a. Exegese. Die Mehrzahl der Briefe I.s befaßt sich mit exegetischen Fragen. Allein der Auslegung paulinischer Schriften sind mehr als 60 Briefe gewidmet. Obwohl I. selbst auch die allegorische Auslegung gebraucht u. befürwortet (zB. ep. [1,] 42. 193. 219 zu Jes. 6, 6; Gen. 27; Ex. 12, 8; doch vgl. ep. 4, 117 [= 1489]), bevorzugt er schlichte historisch-kritische Erklärungen, wie sie die Antiochener anwenden, etwa, wenn er dem Diakon Eutonios, der über 50 Briefe von ihm erhalten hat, das Vaterunser auslegt (ep. 4, 24 [= 1627]); das klingt fast wie eine Unterrichtshilfe, etwa für den Taufbewerber. I. verurteilt Versuche, ‚das gesamte AT auf Christus zu bezie-

hen', was Heiden u. Häretikern Anlaß gebe, auch gegen die tatsächlich messianischen Stellen Verdacht zu schöpfen (ep. 2, 195; vgl. 2, 63; 3, 339 [= 695. 563. 1139]). Das AT sei eine Mischung aus Geschichte u. Prophetie, habe daher einen wörtlichen u. einen typologischen Sinn, die sorgfältig auseinander gehalten werden müßten (ep. 2, 63; 4, 203 [= 563. 1574]). Für bestimmte biblische Stellen scheint es ein besonderes Interesse gegeben zu haben, ohne daß man eine theologische (etwa dogmatische) Notwendigkeit erkennt, so zB. Ex. 23, 3: ,Du sollst den Geringen in seinem Rechtsstreit nicht begünstigen!' (ep. 3, 250 [= 1050] u. ö.).

b. Christliche Literatur. Isidor kennt u. schätzt die Väter seiner Zeit u. natürlich die älteren, etwa Basileios v. Kaisareia (ep. [1,] 61; 2, 143 [= 643]; Runia, Jew). Ohne daß I. seine Vorstellungen vom wahrhaft christl. Leben, d. h. dem des Mönches, in Regeln faßt, scheint er sich eher an Basileios zu orientieren als an den Wüstenvätern. Er kennt u. zitiert Gregor v. Naz. (ep. [1,] 248. 323; 2, 192 [= 692]; s. Kertsch, Nachahmer); aber er liebt u. verehrt Joh. Chrysostomos (ep. [1,] 156; 4, 224 [= 1777]; Kertsch; Heid). Ob er ihm persönlich begegnet ist, scheint nicht erwiesen; sein Schüler ist er wahrscheinlich nicht gewesen, was manche vermutet haben (Georg. Monach. chron.: 599, 5f de Boor par. Niceph. Call. h. e. 14, 53 [PG 146, 1252A]). Er paraphrasiert Johannes' Gedanken oder schreibt ihn wörtlich aus (o. Sp. 989); er benutzt seinen Wortschatz u. ist bereit, es mit dem mächtigen Cyrill aufzunehmen, falls dieser nicht gewillt ist, Johannes' Namen wieder in die *Diptychen aufzunehmen, aus denen Theophilos, ein ,neuer Pharao' (ep. [1,] 152; vgl. ebd. 419), ihn gestrichen hatte.

c. Monastische ,Philosophie'. Die Exegese ist bei I. nicht intellektueller Selbstzweck: Nicht nur Hörer, sondern Täter des Wortes muß man sein! Exegese ist für ihn die Hilfe zu einer christl. Lebensführung, der Weg zur Philosophie, das ,Leben als Mönch' in der Abgeschiedenheit von der Welt u. ihren Versuchungen bis hin zu der extremen Aussage: ,Das Reich Gottes ist das Leben als Mönch' (ep. [1,] 268), wobei er den Akzent immer auf die einzelne Person, nicht auf eine Klostergemeinschaft legt. Sein großes Vorbild ist hierin *Johannes d. T. (ebd. 216. 475. 441; zu ep. [1,] 132 s. M. Weber, Art. Heuschrecke: o. Bd. 14, 1248 u. Riedinger, Polemik 29_{16}). Am wichtigsten ist immer der Gehorsam gegen die Hl. Schrift (ep. 2, 288 [= 788]), in der man die Vorbilder für das Leben als Mönch findet (ebd. 73 [= 573]). Nicht so sehr das Streben nach Spiritualität bewegt ihn, sondern die Bewahrung u. Erhaltung der Kirche u. der christl. Gemeinde durch die Haltung der einzelnen Glieder, die Heiligung des Altars zB., die er als nicht gegeben sieht, wenn solche Priester wie Eusebios u. seine Clique das Priesteramt innehaben, u. die rechte Verwaltung der Sakramente. So bewegt ihn die Frage, ob ein Sakrament ungültig ist, wenn es ein Unwürdiger spendet (ep. 2, 37; 3, 340 [= 537. 1140]; die Antwort ist ,Nein'; vgl. Ritter, Charisma 90f). I. vertritt ein asketisches Mönchtum, warnt aber vor überspitzten Anforderungen an sich selbst, so durch übertriebenes *Fasten (ep. [1,] 258), u. ganz besonders vor geistlichem *Hochmut Schwächeren gegenüber (ebd. 91f).

d. Kontroverstheologie. I.s theologisches Denken ist verständlicherweise von den Vorstellungen seiner Zeit geprägt. Besonders deutlich zeigt es sich in seiner heftigen Abwehr der zu seiner Zeit lebendigen Häresien. Es wird deutlich sichtbar, was bzw. wen er ablehnt, seien es die Markioniten, Manichäer, Arianer, Novatianer, Eunomianer (so etwa ep. [1,] 52. 100. 102. 246. 371). Eine Art Ketzerkatalog findet sich, unter Berufung auf das Nicaenum, ep. 4, 99 (= 1870). – Bisweilen ist nicht ganz klar, gegen wen sich seine Polemik richtet, so wenn er sich gegen die ausspricht, die das AT ablehnen (ep. 3, 119 [= 919] zu Joh. 10, 8). Rittershuys aO. (o. Sp. 985) zSt. vermutet, daß Mani u. seine Anhänger gemeint seien, die häufig Ziel von I.s Angriffen waren. Riedinger, Polemik 17 dagegen hält für wahrscheinlicher, daß Markion bzw. seine Anhänger Ziel dieses Angriffes gewesen seien (vgl. aber ep. 2, 133 [= 633]: eindeutig Manichäer, dazu ep. 4, 209 [= 1595]). Gegen Theopaschiten, gegen die Annahme von nur einer Natur Christi nach der Menschwerdung u. gegen Mani polemisiert I. in einem einzigen Brief (ep. [1,] 102; der Begriff ,Theopaschiten' tritt hier wohl ziemlich früh auf). Gegen Origenes findet sich nur einmal eine Äußerung (ep. 4, 163 [= 1999]), eine konzise Widerlegung seiner Lehre vom Sündenfall der präexistenten Menschenseelen. – Nestorios wird nicht mit Namen genannt, aber sein Gegner, Cyrill v. Alex., wird, aus Anlaß des Konzils v. Ephesus, streng er-

mahnt, Milde gegen seine Feinde walten zu lassen. I. ist nicht gerade respektlos in seinen Briefen an Cyrill (Anrede: ὦ πάντων ἄριστε: ep. 2, 127 [= 627]), der ihn seinerseits höflich als ‚Vater' ansprach (zit. Isid. Pelus. ep. [1,] 370; das läßt vermuten, daß auch Cyrill I.s Autorität anerkannte u. er etwas jünger war). Aber I. zeigt keine Furcht vor dem mächtigen Kirchenfürsten. – Bedeutsam wird I. für die nachfolgende Generation von Theologen durch seine, allerdings verstreuten, Äußerungen dogmatischer Art zur Person Christi. Natürlich spielt Christus in seinem irdischen wie göttlichen Dasein eine bedeutsame Rolle in I.s Werk: So wird die Auferstehung unter anderem in drei aufeinander folgenden Briefen an den Diakon Theodosios behandelt (ep. [1,] 404/6), die Fleischwerdung des Herrn etwa ebd. 121. 285; 4, 64 (= 1428), besonders nachdrücklich ep. 4, 166 (= 1227).

e. Verhältnis zu den Juden. Wahrscheinlich hatte I. nicht, wie *Joh. Chrysostomos (etwa adv. Iud. 1/8; R. Brändle: o. Sp. 461/3), unmittelbaren Kontakt mit Juden. Wenn es, wie wahrscheinlich (Évieux, Isidore 240; vgl. ep. 3, 90 [= 890]), in Pelusion eine Synagoge gegeben hat, erfährt man es nicht aus I.s Briefen. Von Disputationen mit Juden berichten der Grammatiker Ophelios u. der Presbyter Aphrodisios aus Pelusion sowie Bischof Isidor, wohl aus Sethroitis, u. suchen dafür I.s Rat (ep. 2, 99; 3, 94; 4, 17 [= 599. 894. 1882]). Bei I. handelt es sich um eine schon zur Formel gewordene Ablehnung eines Volkes, das seinem Gott nicht gehorche, Jesus hingerichtet habe u. dessen Anhänger verfolge: In mehr als 40 Briefen legt I. dar, daß die Zerstörung des Tempels u. die Vertreibung der Juden die Folge eigener Schuld seien (ep. [1,] 105. 147; 3, 294 [= 794]; 4, 17. 74f. 166 [= 1882. 1329. 1692. 1227]). Als Ausnahme läßt er allenfalls Philon (ep. 3, 19 [= 819]: ὁ θεωρητικώτατος) u. den Historiker *Josephus (ebd.: ὁ ἱστορικώτατος; vgl. 4, 75 [= 1692]) gelten, weil Josephus Christus kenne u. über ihn schreibe (ep. 4, 225 [= 1259] mit dem sog. Testimonium Flavianum [dazu s. H. Schreckenberg: o. Sp. 785/7]). Auch der einzige Brief an einen beim Namen genannten Juden (ep. [1,] 401 an Benjamin Hebraeus), in dem die christl. Eucharistie mit Hinweis auf die Schaubrote des Tempels verteidigt wird, ändert das nicht. Das AT steht für I. in der Exegese einträchtig, nicht aber gleichrangig neben dem NT (ep. [1,] 146; 3, 53. 335 [= 853. 1135]). Schon im AT erkennt I. die Trinität (ep. 2, 143; 3, 112 [= 643. 912]), wobei er als Zeugen, wie häufiger, Philon zitiert (vit. Moys. 1, 65f; weitere Bezugnahmen Isid. Pelus. ep. 2, 215 [= 715]: Philo spec. 3, 76; ep. 2, 270. 274; 3, 81 [= 770. 774. 881]: vit. Moys. 1, 37. 44. 47. 302; 2, 279. 271; de Ioseph. 82 [von I. irrtümlich als Josephus-Zitat angeführt]; ep. 3, 104 [= 904]: somn. 2, 147; quaest. Gen. 2, 110; ep. 3, 160 [= 960]: vit. Moys. 1, 31; ep. 3, 243 [= 1043]: quaest. Gen. 1, 28; ep. 3, 179 u. 288 [= 979. 1088]: quaest. Gen. 4, 99; ep. 3, 356 [= 1156]: de Ioseph. 5; ep. 3, 362 [= 1162]: quaest. Ex. 2, 110; ep. 4, 87 [= 1723]: vit. Moys. 1, 141; ep. 4, 176 [= 1757]: vit. Moys. 2, 45/53; ep. 4, 155 [= 1809]: mutat. nom. 3; ep. 5, 169 [= 1450]: vit. Moys. 2, 27; ep. 5, 302 [= 1631]: anim. 100; Früchtel; Runia, Philo). Soziale Aussagen, wie sie sich bei anderen Autoren finden, zB. über das *Geldwesen mit dem Zinsnehmen, macht I. nicht.

C. Nachleben. I.s Briefe sind nach seinem Tode noch viel gelesen u. kopiert worden. Um 530 benutzt sie Agapetos Diakonos in seinem *Fürstenspiegel für Kaiser Justinian (R. Frohne, Agapetus Diaconus, Diss. Tübingen [1985] 199/253; Riedinger, Agapetos aO. [o. Sp. 987] 17/9). Bedeutsam wird I.s theologische Stellung in den Auseinandersetzungen nach Chalkedon u. im Dreikapitelstreit. Obwohl er sich zu Lebzeiten immer wieder gegen die Vermischung der beiden Naturen in Christus zu einer einzigen, aber ebenso gegen ihre Trennung (Schmid 79) ausgesprochen hat (ep. [1,] 405), gerät er nach seinem Tode in die Nähe des Monophysitismus, wird sogar für diesen als Kronzeuge benutzt. Severos v. Ant. verwendete in seinem Exil in Ägypten die Briefe I.s in seiner Kontroverse gegen den Grammatiker Johannes v. Caes. (Sev. Ant. c. imp. gramm. 3, 39 [CSCO 102/ Syr. 51, 179/94]), wobei er nach eigener Aussage Handschriften studierte, die er in Alexandrien gefunden hatte. Dieser Johannes hatte zuvor als Belege für eine positive Haltung der früheren Väter zur ‚Zwei-Naturen-Lehre' u. a. auch I. mit Recht als Zeugen herangezogen. Wahrscheinlich zitierte er Isid. Pelus. ep. (1,) 201. 310. 323. 370. 405. Es fällt auf, daß die meisten dogmatisch bedeutsamen Briefe sich im 1. Buch finden. Da Johannes' Apologie des Chalcedonense nicht erhalten ist, bleibt nur das nicht ungetrübte

Zeugnis des Severos v. Ant. Da dieser I. für orthodox in seinem Sinne hält, also für einen Miaphysiten, zweifelt er die Authentizität dieser Briefe an u. meint, sie seien interpoliert oder überhaupt gefälscht. Es scheint, daß die in der syr. Kirche entstandene Vorstellung von I. als einem Monophysiten (vgl. Schmid) nicht über diese hinausgegangen ist. Jedenfalls wird in der griech. Orthodoxie an seiner Rechtgläubigkeit nie gezweifelt (vgl. Ephr. Ant. ep. ad Zenob.: Phot. bibl. cod. 228 [4, 119 Henry]). In den *Erotapokriseis des PsKaisarios, einem wohl chalkedonfeindlichen Werk (Riedinger, PsKaisarios 450. 458: entstanden nach 548 nC., vielleicht im Kpler Akoimeten-Kloster), wird I. an 30 Stellen zitiert (GCS PsKais. Reg.). Da dieses Werk unter dem Namen des Bruders von Gregor v. Naz. stand, fiel wie auf das Ganze auch nicht auf den viel benutzten Autor der Verdacht des Monophysitismus. – In den späteren Zeiten der sprachlichen u. dogmatischen Trennung der Kirche läßt die Wirkung I.s als Dogmatiker auch im Osten nach. Stets aber gilt er als Vertreter des idealen Mönchtums, so auch bei Photios (ep. 207 [2, 106f Laourdas / Westerink]), der ihn als Muster eines echten Asketen u. Mönches hinstellt. Ganz besonders preist er ihn wegen seines eleganten Briefstils, stellt ihn als Briefschreiber sogar über Platon, auf eine Stufe mit den großen Kappadokiern. Ungebrochen war für lange Zeit I.s Wirkung als Bibelexeget, wie die vielfältige, bisher noch kaum erschlossene Überlieferung in den Katenen zeigt (ClavisPG 5557 S. 84). Er wird oft bei der Auslegung von Texten der Hl. Schrift herangezogen, daneben auch in Liturgiekommentaren (R. Bornert, Les commentaires byzantins de la divine liturgie du 7e au 15e s. [Paris 1966] 134/41). I. ist keiner der bedeutenden Theologen der alten Kirche geworden: Seine theologischen Vorstellungen hätten ihm vielleicht zu größerer Bedeutung verhelfen können, aber wie es aussieht, hat er das gar nicht gewollt. Er hat nur Briefe geschrieben, mit denen man kein theologisch gültiges System aufbauen kann; er hinterließ keine Traktate, Sendschreiben, geschlossene Bibelkommentare. Wie es scheint, hat er noch nicht einmal gepredigt wie sein großes Vorbild Joh. Chrysostomos. Er gehört zu den Autoren, die später gern zitiert werden; die Briefe sind eine Fundgrube von Gedanken u. Zitaten, glänzend formuliert. Das Schicksal, daß er zitiert, aber nicht im Ganzen gelesen wird, teilt er mit dem großen Clemens v. Alex. Seine Dogmatik hat ihm jedenfalls später nicht zum Ruhm verholfen; sein eleganter Stil in der Kirche kein Ansehen gebracht, u. die Philologen der neueren Zeit haben ihn wenig gelesen.

Altaner / Stuiber, Patrol.[8] 267f. 602. – B. Altaner, Zu den Epp. 3, 154 u. 3, 253 des I. v. Pelusion: ders., Kl. Schriften = TU 83 (1967) 363/74. – D. S. Balanos, Ἰσίδωρος ὁ Πηλουσιώτης (Athen 1922). – Bardenhewer 4, 100/7. – G. J. M. Bartelink, Observations stylistiques et linguistiques chez Isidore de Péluse: VigChr 18 (1964) 163/80; Θεοκάπηλος et ses synonymes chez I. de Péluse: ebd. 12 (1958) 227/31. – L. Bayer, I.s v. Pelusium klassische Bildung = ForschChristlLitDogmGesch 13, 2 (1915). – E. Bouvy, S. Jean Chrysostome et s. Isidore de Péluse: ÉchOr 1 (1897/98) 196/201; De s. Isidoro Pelusiota libri tres, Thèse Paris (Nîmes 1884). – N. Capo, De S. Isidori Pelusiotae epistularum locis ad antiquitatem pertinentibus: Bessarione 2. Ser. 1 (1901/02) 342/63. – R. Delmaire, Notes prosopographiques sur quelques lettres d'I. de Péluse: RevÉtAug 34 (1988) 230/6. – M.-G. de Durand, Textes triadologiques dans la correspondance d'I. de Péluse: StudPatr 18, 1 (Kalamazoo 1986) 119/25. – P. Évieux, Isidore de Péluse. État des recherches: RechScRel 64 (1976) 321/40; Isidore de Péluse = Théologie historique 99 (Paris 1995); Art. Isidorus of Pelusium: CoptEnc 4 (1991) 1308/10; Isidore de Péluse. La numérotation des lettres dans la tradition manuscrite: RevHistText 5 (1975) 45/72; Isidore de Péluse et la théologie: Penser la foi, Festschr. J. Moingt (Paris 1993) 449/58. – E. Fehrle, Satzschluß u. Rhythmus bei I. v. Pelusion: ByzZs 24 (1924) 315/9. – M. B. Foti, Note al testo di I. di Pelusio: Helikon 8 (1968) 399/409. – C. M. S. Fouskas, St. I. of Pelusium. His life and his works (Athens 1970); St. I. of Pelusium and the NT (ebd. 1967); Ὁ Ἅγιος Ἰσίδωρος Πηλουσιώτης μὲ εἰδικὴ ἀναφορὰ στὴ χρήση καὶ ἑρμηνεία τῆς Καινῆς Διαθήκης (ebd. 1994). – L. Früchtel, I. v. Pelusion als Benützer des Clemens Alex. u. anderer Quellen: Philol. Wochenschr. 58 (1938) 61/4; Neue Quellennachweise zu I. v. Pelusion: ebd. 764/8. – K. Fuhr, Rez. Bayer: ebd. 28 (1916) 1164/71. – S. Heid, I. v. Pelusion u. die Schrift ‚Über das Priestertum' des Joh. Chrysostomos: Forum Kath. Theol. 9 (1991) 196/210. – H. Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner 1 = HdbAltWiss 12, 5, 1 (1978) 214/39. – M. Kertsch, Beispiele chrysostomischer Stilkunst bei I. v. Pelusium: Byzant 62 (1992) 301/10; I. v. Pelusion in der sog. Catena Andreae: JbAC 40 (1997) 158/67; Exzerpte aus den Kappadokiern u. Joh. Chrysostomus bei

I. v. Pelusium u. Nilus v. Ancyra: H. R. Drobner / Ch. Klock (Hrsg.), Studien zu Gregor v. Nyssa u. der christl. Spätantike = VigChr Suppl. 12 (Leiden 1990) 69/80; I. v. Pelusion als Nachahmer Gregors v. Naz.: JbÖsterrByz 35 (1985) 113/22; Patrist. Miszellen A. I. v. Pelusium bei Joh. Chrysostomus: VigChr 42 (1988) 395/7; Notizen zur Formulierkunst des Joh. Chrysostomos u. ihrem Nachwirken bei I. v. Pelusion u. Neilos v. Ankyra: JbÖsterrByz 42 (1992) 29/39; Zur Topik des Fehlurteils über die Adiaphora bei Joh. Chrysostomus (u. I. v. Pelus.): WienStud 102 (1989) 187/204. – S. Krawczynski / U. Riedinger, Zur Überlieferungsgeschichte des Flavius Josephus u. Klemens v. Alex.: ByzZs 57 (1964) 15/25. – K. Lake, Further notes on the Mss of I. of Pelusium: JournTheolStud 6 (1905) 270/82. – R. Lim, I. of Pelusium on Roman public spectacles: StudPatr 29 (Leuven 1997) 66/74. – E. Lyon, Le droit chez I. de Péluse: Études d'histoire juridique, Festschr. P. F. Girard 2 (Paris 1913) 209/22. – R. Maisano, L'esegesi veterotestamentaria di Isidoro Pelusiota: Koinonia 4 (1980) 39/5. – G. Morelli, Cheremone tragico e I. di Pelusio: Eikasmos 1 (1990) 111/8. – H. A. Niemeyer, De Isidori Pelusiotae vita, scriptis et doctrina commentatio historica theologica, Diss. Halle (1825) bzw. PG 78, 9/102. 1647/74. – G. Redl, I. v. Pelusion als Sophist: ZKG 47 (1928) 325/32. – R. (U.) Riedinger, Art. Akoimeten: TRE 2 (1978) 148/53; Neue Hypotyposen-Frg. bei PsCaesarius u. I. v. Pelusium: ZNW 51 (1960) 154/96; Zur antimarkionitischen Polemik des Klemens v. Alex.: VigChr 29 (1975) 15/32; PsKaisarios. Überlieferungsgeschichte u. Verfasserfrage = ByzArch 12 (1969); Die Hl. Schrift im Kampf der griech. Kirche gegen die Astrologie (1956) 64/7 u. ö. – A. M. Ritter, Charisma im Verständnis des Joh. Chrys. u. seiner Zeit (1971); Art. Isidore de Péluse: DictSpir 7, 2 (1971) 2097/103. – D. T. Runia, Aristotle in the Greek Patres: VigChr 43 (1989) 1/34; Philo of Alex. in five letters of I. of Pelusium: ders., Philo and the Church Fathers = VigChr Suppl. 32 (Leiden 1995) 155/81. 258f; ‚Where, tell me, is the Jew ...?'. Basil, Philo and I. of Pelusium: ebd. 126/43. 256f. – A. Schmid, Die Christologie I.s v. Pelusium = Paradosis 2 (Freiburg i. Ü. 1948). – M. Smith, The manuscript tradition of I. of Pelusium: HarvTheolRev 47 (1954) 205/10. – U. Treu, Der Briefschreiber I. v. Pelusion: Philohistôr, Festschr. C. Laga = OrientLovAnal 60 (Leuven 1994) 163/76; I. of Pelusium and the grammaticus Ophelius: StudPatr 32 (ebd. 1997) 376/9. – C. H. Turner, The letters of St. I. of Pelusium: JournTheolStud 6 (1905) 70/86. – S. Zincone, Art. Isidoro di Pelusio: DizPatrAntCrist 2 (1984) 1834f.

Ursula Treu.

Isidor III (von Alexandrien) s. Aegypten II: RAC Suppl. 1, 49; Gottmensch II: o. Bd. 12, 277/9.

Isidor IV (von Sevilla).

A. Leben u. kulturelles Umfeld. I. Leben. I. stammte wahrscheinlich aus einer bedeutenden hispan.-röm. Familie, die aus der Provinz Carthaginiensis nach Sevilla (Hispalis) in der Baetica übergesiedelt war (unklar sind Gründe u. nähere Umstände [freiwilliger Umzug oder Vertreibung; durch die Goten oder Byzantiner] sowie Zeitpunkt [nach Beginn der byz. Rückeroberung, um 552/54?]; J. Fontaine / P. Cazier, Qui a chassé de Carthaginoise Sévérianus et les siens? Observations sur l'histoire familiale d'I. de Séville: Estudios en homenaje a C. Sánchez Albornoz 1 [Buenos Aires 1983] 349/400 bzw. Fontaine, Tradition nr. 1; ders., Culture 3, 1019f). Als viertes u. letztes Kind des Severianus u. der

Turtur(a) (gut lateinische Namen: Fontaine / Cazier aO. 364_{36}. 370_{51}) wurde I. um 560, wahrscheinlich in Sevilla geboren. Mit den Geschwistern Fulgentius u. Florentina wurde er, da sie die Eltern früh verloren hatten, vom ältesten Bruder Leander (Fontaine, Hispania 674f) aufgezogen. Alle vier Kinder schlugen die geistliche Laufbahn ein: Leander u. Fulgentius wurden Bischöfe v. Sevilla (vor 589) bzw. Écija (Astigi), Florentina Nonne. Leander verfaßte theologische Schriften u. war enger Freund *Gregors d. Gr. sowie Ratgeber der westgotischen Fürsten Hermenegild u. Reccared; letzteren, König seit 586, bekehrte er 587 vom Arianismus (*Arianer) zum Katholizismus, kurz danach, auf dem 3. Konzil v. Toledo iJ. 589, das ganze westgotische Volk (Ulbert 631). Für I. war Leander sowohl geistiger u. geistlicher Lehrer als auch das Vorbild einer bischöflichen Amtsführung, die zugleich der Kirche wie dem westgotischen Königreich diente. Seinerseits zum Bischof v. Sevilla bestellt (vor Ende 601), setzte I. die Wiederherstellung der hispan. Kirche fort u. wurde Ratgeber der Fürsten, besonders des gebildeten Königs Sisebut (612/20; Fontaine, Hispania 679). 633 leitete er das 4. Konzil v. Toledo (Orlandis / Ramos-Lissón 144/71). Am 4. IV. 636 starb er in Sevilla.

II. Kulturelles Umfeld. Sunt hic plura sacra, sunt hic mundalia plura (carm. 1, 1 [157 Beeson]): Dieser Vers, den I. wohl am Eingang der bischöflichen Bibliothek in Sevilla anbringen ließ, umreißt das Programm einer Bildung, die sowohl Anteil hatte an der antiken, jetzt ‚profan' (mundalia) genannten Gelehrsamkeit als auch an dem christl. ‚heiligen' Wissen, dem erstere nunmehr zu dienen hatte gemäß den Vorstellungen, die zwei Jhh. zuvor *Augustinus in De doctrina christiana entwickelt hatte (B. Capelle: o. Bd. 1, 983; M. Moreau, Œuvres de s. Augustin 11, 2. La doctrine chrétienne. Introduction [Paris 1997] 14/44). Am Ende von sechs Jhh., in denen Christentum u. römische Zivilisation immer mehr zusammengewachsen waren, u. drei Jhh. nach der Bekehrung *Constantins standen christlicher Glaube u. antike Bildung einander nicht mehr feindlich gegenüber, vielmehr drohte aufgrund der gegenseitigen Hinwendung eine Verwässerung. Daraus ergibt sich die Originalität der Gewichtung in I.s Formulierung plura sacra - mundalia plura. I. geht es um die Koexistenz zweier Arten von Schriften, die zwei unterschiedlichen Quellen entstammen; doch die sacra sind vorangestellt, somit dem Heiligen ein Würdevorrang gegenüber dem Profanen eingeräumt. – Lange wurde, indem man in I. nur ‚den letzten Philologen der Antike' gesehen hat, die Originalität des isidorischen Bildungsprogramms verkannt. Geboren in den 560er Jahren, in denen Kaiser *Iustinianus starb (565), befindet I. sich jedoch, chronologisch gesehen, schon jenseits der Grenze, mit der (nach einer verbreiteten Einteilung) die (Spät-) Antike im Westen endet. Außerdem war er wie sein Bruder Leander zuvörderst ein Kirchen- u. Staatsmann. Daher ist er nicht allein das letzte Glied einer Kette antiker Gelehrter, sondern gleichermaßen ein (noch vereinzelter) Vorkämpfer einer kulturellen Renaissance, die den Bedürfnissen der neuen hispan. Gesellschaft entsprach. Auf halbem Wege zwischen der Tetrarchenzeit u. dem Karolingerreich ist I. somit (noch u. schon) ein einzigartiger Vertreter des Ideals einer reformatio in melius. – Geboren in Südspanien, das seit Jtsd. den Einflüssen des östl. Mittelmeerraumes offenstand, bevor es von Rom erobert, kolonisiert u. latinisiert wurde, ist I. kultureller Erbe von acht Jhh. hispanischer, seit langem christianisierter Romanitas (Ulbert 611/45). Das Westgotenreich, in dem er heranwuchs, befand sich nach schweren Konflikten in außergewöhnlich guter Lage (ebd. 627; Claude 66/74). Die Zeitgenossen erinnerte dies an das Ende der Verfolgungen unter *Constantinus d. Gr., denn mit ihm verglichen sie Reccared, der sich als erster Gotenkönig mitsamt seinem Volk zum Katholizismus bekehrt hatte (s. o. Sp. 1003; zu Reccareds Hochschätzung Claude 73). Politisch u. nun auch religiös um die zentral gelegene Hauptstadt Toledo (urbs regia) geeint, wuchs die Halbinsel zu einer hispan.-röm.-gotischen Nation heran. Vollendet wurde der territoriale Zusammenschluß unter König Swinthila (621/31) durch die Vertreibung der letzten byz. Besatzer aus der Baetica (Ulbert 627; Claude 77). Das war die außergewöhnliche Lage, unter der u. für die I. lebte, dachte u. schrieb. Er wollte im Dienste einer neuen Gesellschaft die Grundlagen einer neuen Bildung legen. Goten u. hispanische Römer waren hier nicht mehr durch Herkunft, Konfession oder Gesetzgebung getrennt, sondern eingeladen, in denselben

Kirchen zu beten, demselben König unter denselben Gesetzen zu dienen sowie an derselben Bildung u. derselben lat. Sprache teilzuhaben. Das Bewußtsein, dadurch an die röm. Traditionen des christl. *Imperium Romanum anzuknüpfen, zeigt sich darin, daß seit Reccared alle bekehrten Gotenkönige Constantins Gentilnamen Flavius trugen (zB. Inscr. christ. Hisp. Vives nr. 302). In einem derartigen politischen, sozialen u. geistigen Umfeld schrieb I., den Unterweisungen seines Bruders Leander getreu, seine Etymologiae zuerst, um ein persönliches Versprechen gegenüber König Sisebut einzulösen (ep. 6 Lindsay [Widmung der Etymologiae an Sisebut]). Diese historischen Zusammenhänge sind zu berücksichtigen, will man I.s Werke richtig einordnen u. die Originalität seines Bildungsvorhabens erfassen.

B. Werke. Der beabsichtigte Rückgriff auf die antiken Quellen führt dazu, daß I. in seinen Schriften durchgängig in irgendeiner Weise de origine quarundam rerum (ebd.) handelt. Sie lassen sich vier Themenbereichen zuordnen: Grammatik, Bibel, Kirche u. Geschichte. Die beiden ersten Gruppen sind mehr gelehrter u. theoretischer Natur, die beiden letzteren eher der Praxis verpflichtet (s. u. Sp. 1010). Ihre Verbreitung außerhalb Hispaniens nimmt in der genannten Reihenfolge merklich ab.

I. Grammatische Werke. Den ersten Platz nimmt eine Reihe von Werken ein, die hinsichtlich ihrer sprachwissenschaftlichen, kulturellen u. auch religiösen Zielsetzung grundlegend sind: die Differentiae, Synonyma u. Etymologiae. Die drei Wörter gehören zuerst zum technischen Vokabular der antiken Grammatik u. beschreiben in ihrer Gesamtheit gut die umfassende Stellung, die in der isidorischen Bildung die Grammatik einnimmt. Als Universalinstrument zur Kenntnis der Wörter u. zur Klassifizierung der damit bezeichneten Dinge bewahrte u. entwickelte sie die Vorrangrolle, die die antike Erziehung dem grammaticus zugeteilt hatte. Sie mag das antike Erbe widerspiegeln, das die im Laufe des 5. Jh. untergegangenen röm. Schulen weitergegeben haben an die ältesten Kathedral- u. Klosterschulen, die in Hispanien durch das 2. Konzil v. Toledo iJ. 531 (zur Datierung Orlandis / Ramos-Lissón 61) eingerichtet worden waren (cn. 1 [42 Vives]; Fontaine, Culture 1, 8_1; 3, 1021f [Lit.]). Leider fehlen bisher Nachrichten über die Schulen in Sevilla oder die Rolle, die I. dort gespielt haben könnte.

a. Differentiae. Die zwei Bücher Differentiae (1: Differentiae verborum [ClavisPL^3 1187]; 2: Differentiae rerum [ebd. 1202]), eine Gattung des Lehrbuches, die seit den antiken Grammatikern bekannt ist (I. selbst beruft sich auf Cato: diff. 1 praef. [84 Codoñer; vgl. ebd. 303]; Fontaine, Culture 1, 39_2; 3, 1029f), gehören zu I.s ältesten Werken u. bilden einen ersten Ansatz zur *Enzyklopädie. Zwar sollen sie vor allem über die Wortwahl belehren (gerade in Buch 1, das in 482 Artikeln eine alphabetische Synonymik bietet), aber in Buch 2 zeigt die Art der Gruppierung der synonymen u. verwandten Begriffe eine Verlagerung des Gewichtes von der Form zum Inhalt, von der lexikalischen Korrektur zur semantischen Klassifizierung, was dem Vorhaben einer Enzyklopädie schon näherkommt (Fontaine, Culture 1, 38/40; 3, 1029f).

b. Synonyma bzw. Lamentatio animae peccatricis. (ClavisPL^3 1203.) Die doppelte Fassung des Titels (letztere die mittelalterl. Form) zeugt vom seltsamen Doppelcharakter des Werkes. Es ist eine Schulübung zur versio, der Ersetzung synonymer Wörter u. Phrasen untereinander, u. dient zur Bereicherung u. Verbesserung des Wortschatzes u. Stils. Gleichzeitig ist es in Buch 1 die Bußklage eines Sünders, beruhend vor allem auf *Cyprianus (I) u. der Bibel (bes. Pss., Job, Sap.). Insofern ist das Werk vergleichbar mit der Dichtungsart der Lamenta paenitentiae, die u. a. Verecundus v. Junca (P. Langlois, Art. Africa II: RAC Suppl. 1, 224f) gepflegt hat. Buch 2 bietet eine moralische u. religiöse norma vivendi u. endet in einer Hymne an die menschliche ratio. – Die Überlagerung von pädagogischen, ästhetischen, ethischen u. religiösen Zielen erlaubt eine enge Synthese von antiker Schulbildung u. christlich-geistlicher Erziehung. Das Werk kann als typisches Erzeugnis jener neuen Pädagogik gelten, die an den Schulen praktiziert wurde, an denen Mönche u. Kleriker ausgebildet wurden. Vgl. J. Fontaine, I. de Séville auteur ‚ascétique'. Les énigmes des ‚Synonyma': Studi Medievali 3. ser. 6, 1 (1965) 163/95 bzw. ders., Tradition nr. 8; ders., Culture 3, 1163f (zu 2, 818, 5).

c. Etymologiae. (ClavisPL^3 1186; ed. Buch 2: P. K. Marshall [Paris 1983]; Buch 9: M. Reydellet [ebd. 1984]; Buch 12 u. 17: J. André [ebd. 1986 u. 1981]; Buch 19: M. Rodríguez-Pantoja [ebd. 1995].) Erst die neuzeitlichen

Hrsg. haben den Titel Origines verbreitet, in den Hss. erscheint er nicht (Fontaine, Culture 1, 11_1 mit Korrektur ebd. 3, 1024).

1. Inhalt. Zuerst König Sisebut gewidmet, dann unvollendet I.s Freund Braulio, Bischof v. Saragossa, übersandt, illustrieren die 20 Bücher Etymologiae vorzüglich das Urteil Braulios in seiner Renotatio librorum Isidori (ClavisPL[3] 1206): quem (scil. Isidorum) deus post tot defectus Hispaniae novissimis temporibus suscitans, credo ad restauranda antiquorum monumenta, ne usquequaque rusticitate veterasceremus, quasi quandam opposuit destinam (358 Lynch / Galindo). Das Werk behandelt die sieben artes liberales (Buch 1/3), vervollständigt durch Medizin u. Recht (4f), sodann theologische u. kirchliche Themen (6/8: Bücher u. Feiern der Kirche; Gott, Engel u. Heilige; Kirche u. Sekten), danach Sprachen u. Gesellschaftsgruppen (9); Buch 10 enthält ein alphabetisch geordnetes etymologisches Wörterverzeichnis; darauf folgen Naturwissenschaften im weiteren Sinne (11/4: Anthropologie, Zoologie, Kosmologie, Geographie), schließlich verschiedene materielle Einzelgegenstände u. Techniken (15/20: Städte u. Gebäude; Steine u. Metalle; Land- u. Gartenwirtschaft; Kriegswesen u. Spiele; Handwerke; Ernährungswesen u. Haushaltsgegenstände). Diese Disposition, in der die theologischen u. kirchlichen Themen einerseits zwischen, andererseits klar abgegrenzt von den übrigen stehen, entspricht dem carm. 1, 1 (157 B.) formulierten Prinzip des Nebeneinanders u. der Rangfolge von sacra u. mundalia (o. Sp. 1003f): Nach den sieben artes liberales (samt Medizin u. Recht), die seit Porphyrios u. der Spätantike die *Enkyklios Paideia im elementaren Sinne, da in der Schule gelehrt, bilden (Fontaine, Culture 3, 1021f [Lit.]) u. gleichsam als Propädeutikum dienen, gehen die drei Bücher sacra (6/8) den zwölf Büchern mundalia (9/20) voraus.

2. Methode. Die Rubriken gehen wie in den Differentiae (o. Sp. 1006) von den Wörtern zu den Sachen über, wobei aber jeweils der Ursprung im Vordergrund steht. Die Erklärung erfolgt mittels vier grammatischer Kategorien: analogia, etymologia, glossa u. differentia, die orig. 1, 28/31 in dieser Reihenfolge definiert werden. Die etymologia (ebd. 1, 29; Fontaine, Culture 1, 40/4; *Etymologie; die lat. Übersetzung origo weist sofort in eine konkretere u. historische Richtung [ders., Cohérence et originalité de l'étymologie isidorienne: Homenaje a E. Elorduy (Bilbao 1978) 113/44 bzw. ders., Tradition nr. 10; ders., Culture 3, 1030f]) bezeugt ihren Primat schon im Titel des Werkes. Sie impliziert in ihrer doppelten Herkunft aus Antike u. Christentum ein Zusammengehen pythagoreischer u. stoischer sowie biblischer u. christlicher Ansichten, indem sie sowohl eine antike Auffassung der Zeit vermittelt, als Niedergang nämlich, als auch eine christliche, als Vollendung durch Wiederherstellung der ursprünglichen Reinheit (ebd. 1, 43f). Diese doppelte Sichtweise verleiht dem isidorischen Denken über die Zeit ein wenig von der Ambivalenz, die für das Denken des Augustinus charakteristisch war. – Auch die drei anderen Mittel sind nicht nur Bestandteile der Grammatik, sondern ebenfalls Kategorien des isidorischen Denkens. Die analogia benützt bei der Erklärung die Verwandtschaft zwischen verschiedenen Begriffen u. Erscheinungen (orig. 1, 28; Fontaine, Culture 1, 44/7), die differentia den Unterschied (1, 31; Fontaine, Culture 1, 38/40), u. die glossa wählt zur Erläuterung des einen Begriffes einen anderen (30; Fontaine, Culture 1, 47f). Diese vier Kategorien ermöglichen es, ein Wissen zu ordnen, das den verschiedensten I. noch zugänglichen Quellen entnommen worden war, wobei dies mehr Kirchenväter u. späte Schriftsteller als klassische u. alte Autoren sowie eher gelehrte denn literarische Schriften sind. Längere, namentlich nicht gekennzeichnete Zitate stehen neben solchen aus zweiter Hand sowie kürzeren, mosaikartig zusammengestellten Stücken. Nur selten sind persönliche Bemerkungen hinzugefügt, die in diesem gewaltigen Puzzle immer aufschlußreiche Verbindungslinien bilden.

d. De natura rerum u. Liber numerorum qui in sanctis scripturis occurrunt. Beide Handbücher kann man als Ergänzung zu den Etymologiae betrachten. Die Verbindung der zwei Arten von Quellen, der antiken u. der christlichen, ist in ihnen weniger fortgeschritten, da die allegorischen sacra eindeutiger von den wörtlichen mundalia abgesetzt sind.

1. De natura rerum. (ClavisPL[3] 1188.) Das Werk steht in der Nachfolge der antiken Abhandlungen über die Natur, sein Titel greift den des lukrezischen Lehrgedichtes (De rerum natura) auf. Behandelt werden Fragen

der Zeiteinteilung, der Kosmologie u. *Astronomie; in den einzelnen Abschnitten folgt auf das elementare u. traditionelle Wissen jeweils eine christl. allegorische Interpretation. Im Vorwort (2 [167/9 Fontaine]) wird die profane Astronomie gerechtfertigt mit Sap. 7, 17, wo König Salomon Gott preist, ihm die Kenntnis der Natur vermittelt zu haben. Die Offenheit des alex. Judentums gegenüber der hellenist. Wissenschaft bot also im 7. Jh. I. die biblische Rechtfertigung, profanes Wissen zu verwenden (Fontaine, Culture 2, 797f).

2. Liber numerorum qui in sanctis scripturis occurrunt. (ClavisPL³ 1193.) Das Werk erklärt die in der Hl. Schrift vorkommenden Zahlen mittels der arithmologischen Wissenschaften, wobei I. sich gleichermaßen der antiken u. der christl. Zahlensymbolik bedient (Fontaine, Culture 1, 369/91). Es war also in der Tat ein Werk ex veteris lectionis recordatione collectum, wie die Widmung der Etymologiae an Sisebut besagt (ep. 6 L.).

II. Bibelexegetische Werke. Sie bieten Einführungen zum Verständnis der Bibel (daher könnte der Liber numerorum [s. oben] auch in diese Gruppe fallen [Fontaine, Culture 1, 372]) u. waren gedacht als Vorbereitungsmittel für die Predigten der Kleriker u. die klösterliche lectio divina der Hl. Schrift. Indem sie das in den großen lat. Kommentaren u. Homilien des 4. Jh. verstreute exegetische Material zusammenfaßten u. gruppierten, boten sie den Schulen, Mönchen u. Klerikern des Westgotenreiches ein bequemes Arbeitsinstrument, da diese nur noch schwer Zugang zu den bedeutenden patristischen Werken hatten, sowohl aus materiellen Gründen (Mangel an Abschriften) als auch aus intellektuellen (Schwierigkeit jener Texte); vgl. ebd. 1, 372.

a. In libros veteris et novi testamenti prooemia. (ClavisPL³ 1192.) Hierbei handelt es sich um kurze Einführungen in die verschiedenen Bücher der Bibel; der griech. Titel prooemia legt entsprechende, aus dem Griechischen übersetzte Vorbilder nahe.

b. De ortu et obitu patrum. (Ebd. 1191.) Die Schrift bietet in Form kurzgefaßter rhythmisierter (als Gedächtnishilfe?) *Biographien ein kleines Who's who? berühmter Personen des AT u. NT. Griechische u. lateinische Vorbilder in diesem Genus sind Propheten- u. Apostellisten wie das Breviarium apostolorum (F. Dolbeau, Listes latines d'apôtres et de disciples, traduites du grec: Apocrypha 3 [1992] 259/78).

c. Allegoriae quaedam sacrae scripturae. (ClavisPL³ 1190.) Die Schrift zeigt die typologischen Entsprechungen zwischen den Gestalten des AT u. ihre Erfüllung in den Ereignissen u. Persönlichkeiten des NT auf; ihr Ziel ist es, die Lektüre u. Erklärung der Hl. Schrift zu erleichtern.

d. Quaestiones (Expositio) de vetere et novo testamento. (Ebd. 1194.) Es handelt sich hierbei um die unvollständigen Reste isidorischer Quaestiones-et-responsiones-Sammlungen zur Hl. Schrift; der Titel geht über Augustinus zurück auf die antike ζητήματα-Literatur (H. Dörries, Art. Erotapokriseis: o. Bd. 6, 352).

III. Werke zur Kirchenorganisation u. -politik. Sie u. die historiographischen Schriften (s. u. Sp. 1012f) sind noch direkter als die bisher genannten mit I.s Wirken in Kirche u. Staat verknüpft. Sie entspringen einem noch antiken Sinn für den Dienst an der Öffentlichkeit. I. erweist sich hier als Erbe des gesellschaftlichen u. politischen Ansehens, das die Bischöfe im 5. u. 6. Jh., im Interregnum zwischen Zerfall des Imperium Romanum u. Entstehung der Germanenreiche, erworben hatten. Sein Bruder Leander u. auch der Bischof Martin v. Braga sind ihm darin Vorbilder gewesen (s. o. Sp. 1003). – Die im folgenden genannten Werke gelten der vom Arianismus, zu dem sich die Westgoten bis 589 bekannt hatten (ebd.), befreiten hispan. Kirche.

a. De origine officiorum. (ClavisPL³ 1207.) Der Titel der Schrift (früher: De ecclesiasticis officiis [vgl. CCL 113, 14*f]) ist bezeichnend: Er knüpft in der Wortwahl an die Etymologiae an, die de origine quarundam rerum handeln (ep. 6 L.; s. o. Sp. 1005. 1007f), u. zeugt in seiner Aussage klar vom Willen, die hispan. Kirche wiederherzustellen durch den Rückgriff auf ihren reinen Ursprung, sowohl auf den der liturgischen Feiern (samt Begriffserklärung), auf denen die religiöse Einheit der kirchlichen Gemeinschaft beruht (Buch 1), als auch auf den der Ämter, deren hierarchische Organisation der Kirche Struktur u. Einheit verleiht (Buch 2); ein letzter Abschnitt behandelt die *Initiation (2, 21/6 [CCL 113, 95/108]). Bis in den Titel hinein zeigt das Werk seine Kontinuität mit den antiken u. christl. De-officiis-Traktaten (vgl. Cic. off. u. Ambr. off.; C. Becker, Art. Cicero: o. Bd. 3, 112/4).

b. Regula monachorum. (ClavisPL[3] 1868.) Die Schrift stellt eine ausgewogene asketische Lebensweise vor, die mit der monastischen Tradition die antiken Werte einer Lebensführung verbindet, die sowohl auf praktische Vernunft als auch Glauben gegründet ist (wie die norma vivendi synon. 2 [s. o. Sp. 1006]).

c. De haeresibus. (ClavisPL[3] 1201.) Der Traktat steht in der Tradition der gleichnamigen Werke des 4. Jh. (N. Brox, Art. Häresie: o. Bd. 13, 286f).

d. De fide catholica contra Iudaeos. (ClavisPL[3] 1198; Buch 1 ed. V. Ph. Ziolkowski, Diss. St. Louis Univ. [1982].) I. hat die Schrift auf Bitten seiner Schwester Florentina verfaßt. Sie steht in einer langen Reihe ähnlicher Werke (H. Schreckenberg, Die christl. Adv.-Judaeos-Texte u. ihr literarisches u. historisches Umfeld[3] [1995]) u. besaß darüber hinaus Aktualität angesichts der zunehmenden antijüd. Maßnahmen im Westgotenreich des 7. Jh. (Claude 76. 81f; Ulbert 621 [Lit.]). Bemerkenswert ist dabei I.s (antiker Toleranz entsprechende) Humanität; das von ihm geleitete 4. Konzil v. Toledo iJ. 633 forderte: non vi, sed liberi arbitrii facultate ut convertantur suadendi sunt, non potius inpellendi (cn. 57 [211 Vives]); vgl. Schreckenberg aO. 438/41. 637. 771 (Lit.).

e. Sententiae. (ClavisPL[3] 1199; ed. P. Cazier: CCL 111 [im Druck].) Wahrscheinlich im gleichen Zeitraum wie die vorangehenden Werke hat I. mit den Sententiae, die an alle Christen Hispaniens gerichtet sind, eine Art Katechismus verfaßt, der um die Artikel des Glaubensbekenntnisses herum entwickelt war u. die Charta einer neuen christl. Gesellschaft darstellte. Die drei Bücher befassen sich mit dem Glauben (1), dem geistlichen Leben (2) u. der Moral (3). Nacheinander stellen sie die religiösen Erfordernisse des Denkens u. Verhaltens dar, bevor sie für aktuelle Lebenslagen moralische Regeln geben (zB. 3, 48/51 [PL 83, 718/24]: Ratschläge für Könige; P. Hadot, Art. Fürstenspiegel: o. Bd. 8, 619f). Diese passen den aus der mittleren Stoa stammenden Geist einer realistischen u. konkreten Ethik der officia an die zeitgenössische Gesellschaft an. – Der Stoff dieses Werkes ist nicht mehr um die Wörter u. ihren Ursprung herum angeordnet, sondern verteilt sich auf die einzelnen sententiae, die in logischer Abfolge behandelt werden. Das Wort sententia, das im Lateinischen gnomische u. rhetorische Beziehungen aufweist (I. definiert es orig. 2, 11, 1 als dictum inpersonale), erinnert an das Genus der antiken Sentenzensammlungen, von denen wir mitunter heidnische u. danach christliche Versionen (zB. die Sententiae Sexti; H. Chadwick, Art. Florilegium: o. Bd. 7, 1153f) besitzen. – In ihrem Bemühen, Glauben u. Vernunft, ethischen Realismus u. spirituelle Sehnsüchte miteinander in Einklang zu bringen (wie in den Synonyma [s. o. Sp. 1006]), sind die Sententiae gleichsam I.s Testament; er erscheint in ihnen wie Augustinus als Seelsorger, der die Erfordernisse christlicher Vollkommenheit u. die Schwäche der Gläubigen kennt. Dabei ist nicht der soziale u. politische Aspekt der Sententiae außer Acht zu lassen, der Entwurf einer christl. Gesellschaft, den I. dem westgotischen Hispanien hinterließ, als Gegenstück u. Ergänzung zu den Anordnungen des 4. Konzils v. Toledo iJ. 633, zu dem die Schrift viele Beziehungen aufweist (P. Cazier, Les Sentences d'I. de Séville et le 4[e] Concile de Tolède: A. Gonzalez Blanco [Hrsg.], Los Visigodos. Historia y civilización = Antigüedad y Cristianismo 3 [Madrid 1986] 373/86).

IV. Historiographische Werke. Die historischen Bezüge der Sententiae u. damit ihre Verwandtschaft zu den eigentlich historiographischen Werken stellen eine neue, ausgesprochen antike Richtung in I.s literarischem Schaffen dar.

a. Chronica. (ClavisPL[3] 1205.) Sie sind eine Weltchronik, mit der I. eine antike Literaturgattung aufgreift, die seit dem 3. Jh. auch von Christen benutzt wird, zB. *Iulius Africanus u. besonders *Eusebius v. Caesarea (F. Winkelmann, Art. Historiographie: o. Bd. 15, 750/5).

b. De viris illustribus. (ClavisPL[3] 1206.) Die Schrift steht in der Tradition der gleichnamigen Werke des *Hieronymus (H. Hagendahl / J. H. Waszink: o. Bd. 15, 127f) u. Gennadius, enthält jedoch vor allem hispanische Kirchenschriftsteller des 6. u. 7. Jh., zB. I.s Bruder Leander (vir. ill. 28 [149f Codoñer Merino]). I. ist zugleich bestrebt zu zeigen, daß die hispan. Bischöfe von Ossius v. Córdoba (Fontaine, Hispania 652) an bis hin zu seiner eigenen Zeit einen christl. Beitrag zur Bereicherung der lat. Literatur geleistet haben.

c. De origine Gothorum. (ClavisPL[3] 1204; früher unter dem Titel Historia Gothorum

bekannt.) Die Schrift gehört in die Reihe der lat. Geschichtswerke über Barbarenvölker, die *Cassiodor mit seiner Historia Gothorum eröffnet hat, welche ihrerseits nur in dem Auszug des Jordanes erhalten ist, der den Titel De origine actibusque Getarum trägt (R. Helm: o. Bd. 2, 916). Der Titel der isidorischen Schrift erinnert sowohl an diese Tradition als auch an seine Etymologiae u. De origine officiorum (o. Sp. 1007f. 1010). Die Suche nach den Ursprüngen steht hier im Dienste einer Apologie der Goten u. ihrer großartigen Vergangenheit, wobei der Bericht mit den angeblichen Vorfahren in biblischer Zeit anhebt (s. u. Sp. 1021f) u. bis zu den katholischen Königen v. Toledo, I.s Zeitgenossen, geführt wird. In seinem Bemühen, Volk u. Königreich ob ihres Alters, Glaubens u. Bodens sowie ihrer Sprache zu preisen, erhebt sich I. im Prolog, De laude Spaniae betitelt (168/70 Rodríguez Alonso), in poetische Höhen. Gespickt mit literarischen Reminiszenzen, läßt dieses Elogium die antike Gattung der Elogien auf römische Provinzen (bes. Hispanien) wieder aufleben; der emphatische Ton u. der blumige Stil erinnern an die kaiserzeitlichen Panegyriken des 4. Jh., zu denen es in der Laus manche Verbindungen gibt (I. Rodríguez, Cántico de San I. a España: Helmántica 12 [1961] 177/226). Der Text zeugt von dem durch I. geförderten neuen hispan.-gotischen Patriotismus, den I. in die Tradition des röm.-christl. Imperiums stellte, die das neue katholische Königreich v. Toledo aufnahm u. aktualisierte; vgl. Fontaine, Culture 2, 816f; 3, 1162f (Lit.).

V. Versus (in bibliotheca). (ClavisPL[3] 1212.) Es handelt sich hierbei um Verse (im elegischen Distichon; zur Verstechnik: Ch. H. Beeson, I.-Studien [1913] 149f; A. Ortega: Helmántica 12 [1961] 290/9), die (wahrscheinlich nach dem Vorbild von Bibliotheken in Rom; Fontaine, Culture 2, 739/41) in der bischöflichen Bibliothek u. Wohnung angebracht waren u. hsl. überliefert sind. Diejenigen in der Bibliothek feiern in der Mehrzahl griechische u. lateinische Kirchenväter, z. B. Origenes, *Augustinus, *Gregor d. Gr. u. Leander (s. u. Sp. 1015).

VI. Briefe. Von elf Briefen, die I. zugeschrieben werden (von den 13 in PL 83, 893/914 stammen ep. 10 u. 12 von Braulio v. Saragossa), gelten heute sieben als echt (H. J. Frede, Kirchenschriftsteller. Verzeichnis u. Sigel[4] [1995] 575). Zwei geben uns ein Bild von I.s Rolle (ep. 4f: offizielle Schreiben, gerichtet an die Amtsbrüder Massona u. Helladius [ClavisPL[3] 1209. 1211], über Disziplinarangelegenheiten) u. fünf von dem Menschen I. (ep. 2f. 9. 11. 13 [= Braul. ep. 2. 1. 8. 4. 6 (62/4. 62. 76. 66. 74 Riesco Terrero)]: kurze vertraute ‚Billets' an seinen Schüler u. engen Freund Braulio).

C. Isidor - zwischen Vergangenheit u. Zukunft. I.s doppelte Tätigkeit in Kirche u. Königreich hat sich zunehmend auf seine schriftstellerischen Aktivitäten ausgewirkt. Doch bleibt der Kirchen- u. Staatsmann weiterhin ein Gelehrter, der sich umgekehrt von wissenschaftlicher curiositas hätte einfangen lassen können nach Art des μουσικὸς ἀνήρ der Spätantike (H.-I. Marrou, ΜΟΥΣΙΚΟΣ ΑΝΗΡ. Étude sur les scènes de la vie intellectuelle figurant sur les monuments funéraires romains [Paris 1938]). – Die königliche Aufforderung zur Abfassung der Etymologiae (ep. 6 L.) symbolisiert deutlich den dank der Freundschaft des Herrschers rechtzeitig gefundenen klugen Kompromiß zwischen I.s geistigen Neigungen u. seinen pastoralen Aufgaben in Reich u. Kirche. Darin seinen drei großen Vorbildern, Augustinus, Gregor d. Gr. u. Leander, folgend, hat er seine geistigen u. geistlichen Neigungen den Anforderungen einer sarcina episcopalis der damaligen kirchlichen u. politischen Verhältnisse untergeordnet. – Unter Berücksichtigung ihrer Eigenart weisen alle Werke I.s mehr oder weniger deutlich zwei gemeinsame Charakterzüge auf: 1) daß sie sowohl aus der antiken Gelehrsamkeit als auch der Lektüre der Kirchenväter gespeist sind; 2) das Bestreben, Bildung u. Religion zu verbinden, das gegründet ist auf eine grammatische Suche nach der ursprünglichen Reinheit, die von den Worten zu den Inhalten u. von der Wiederherstellung der Sprache zu der des Wissens schreitet. Der Aufbau einer solchen Bildung, die die Gelehrsamkeit der Spätantike dem Dienst an einer neuen Gesellschaft in Kirche u. Staat anpaßte, vollzog sich nur langsam u. schwierig. In Hinsicht auf dieses Unterfangen ist zu untersuchen, 1) was für I. die Antike dargestellt hat, 2) welche Rolle der christl. Glaube in dieser neuen Bildung spielen sollte, schließlich 3) die Besonderheit u. Stärke des Beitrags I.s zur Kultur Hispaniens u. in der Folge des europäischen MA.

I. Welche Antike hat Isidor vorgefunden? Von den maiores, den Vorfahren, wie sie I.

sich vorstellt, vermitteln die Verse in der Bibliothek (s. o. Sp. 1013) ein einseitiges u. idealisiertes Bild. Nach der Bibel u. Origenes (der in Gegensatz zu seiner pauschalen Verurteilung durch das Kpler Konzil vJ. 553 viel gelobt u. wenig getadelt wird) erscheinen in ihnen die vier bedeutenden lat. Kirchenväter des 4./5. Jh., *Hilarius, *Ambrosius, *Augustinus u. *Hieronymus (carm. 4/7 [159f B.]), sowie *Joh. Chrysostomus u. *Cyprianus (ebd. 8f [160f]). Schließlich werden den Lesern, die sich von Vergil, *Horaz, Ovid u. Persius sowie von Lucan u. Statius abgestoßen fühlen (ebd. 10, 1f [161]), vier christl. Dichter empfohlen: Prudentius, Avitus, *Iuvencus u. Sedulius (10, 3/8 [161]), verbunden mit dem strengen Rat: desine gentilibus ergo inservire poetis (10, 9). Geschichte u. Recht werden etwas schonender behandelt (carm. 11 u. 14). All dies wird in Versen ausgedrückt, die wie in einem *Cento Reminiszenzen an Martial, mitunter auch an Vergil u. Ovid aneinanderfügen (ähnlich bereits *Apollinaris v. Laodicea; G. Gentz: o. Bd. 1, 521). Wie erklärt sich der Widerspruch zwischen der Form, die antiken Vorbildern folgt, u. dem Inhalt, der diese gerade ablehnt? Ist es Unbedachtsamkeit oder Dopppelzüngigkeit oder nur gelehrtes Spiel nach Art der litterati? Ein derartiger Gegensatz zwischen polemischen u. versöhnlichen Tönen findet sich erklärt beim späten I. in dem Kapitel De libris gentilium der Sententiae (3, 13 [PL 83, 685/8]; Fontaine, Culture 2, 785/8). Hier wird den Christen die Lektüre der Dichter untersagt, quia per oblectamenta inanium fabularum mentem excitant ad incentiva libidinum (sent. 3, 13, 1 [685]; ähnlich bereits Arnob. nat. 4, 32 [239 Marchesi] u. Aug. catech. rud. 6, 5f [CCL 46, 131]); es folgt eine Schmährede gegen Dünkel u. Leere der heidn. Werke, denen die Schlichtheit der Hl. Schrift entgegengesetzt wird, die dialectici acuminis versutia vel rhetoricae artis eloquentia nicht kennt (sent. 3, 13, 5 [687]). Aber diese Kritik erstreckt sich nicht auf das ganze Erbe der antiken Bildung; am Kapitelende findet sich ein versöhnlicherer Tenor. Denn obschon die Grundfertigkeiten im Lesen u. Schreiben besser sind als der ‚Putz der Grammatik' (ebd. 10 [688]: simplicioribus litteris non est praeponendus fucus grammaticae artis; Fontaine, Culture 1, 58. 61; 3, 1036 [zu 1, 58, 21]), kann diese, wenn richtig angewandt, von Nutzen sein: grammaticorum … doctrina potest etiam proficere ad vitam, dum fuerit in meliores usus assumpta (sent. 3, 13, 11 [688]). Der kaum gemilderte Rigorismus erinnert an die harsche Kritik, die Augustinus conf. 1, 14 (CCL 27, 8) am röm. Schulwesen geübt hat. Offenbar beziehen sich jene meliores usus der doctrina grammaticorum (Isid. aO.) auf das Verständnis der Hl. Schrift, wie es Augustinus in De doctrina Christiana ausgeführt hat (s. o. Sp. 1003). Doch die doctrina selbst geht für I. über die reinen Techniken der ars grammatica hinaus, indem er die Etymologiae als eine Art Universalgrammatik gestaltet, die auf der Erforschung der *Etymologie (im Sinne des antiken Begriffs; I. Opelt: o. Bd. 6, 797) beruht. Wenn man die antike Bildung nicht wie die Heiden oder Häretiker benutzt, sondern als eine sana sobriaque doctrina (nat. praef. 2 [167 Font.]), kann sie ihre Funktion bewahren, sozusagen als Propädeutikum u. Instrument bei der umfassenden Suche nach der Wahrheit. – Bilden I.s Versus in bibliotheca u. Sententiae nun zwei Seiten oder zwei Phasen seiner Einstellung zur Antike? Auf jeden Fall spiegeln sie mit je eigenen Nuancen die unentschlossene, vielleicht auch absichtlich (im modernen Sinne) dialektische Haltung wider, die schon kennzeichnend war für die bedeutendsten Kirchenschriftsteller des 4. Jh. bei ihrer Suche nach der rechten χρῆσις jener Bildung (Ch. Gnilka, Der Begriff des ‚rechten Gebrauchs' [1984]; ders., Kultur u. Konversion [1993]). Ihre theoretische Einstellung gegenüber der Schulbildung unterschied sich beständig von ihrer schriftstellerischen Praxis, in der sich die beiden Quellen der neuen Bildung vermischten. I.s eigener Beitrag zu dieser Auseinandersetzung liegt in seiner umfassenden Suche nach dem **Anfang, in dem sich antikes Vermächtnis u. biblisch-christliches Erbe vereinigen, aber auch in seiner Angleichung aller auctores, Heiden u. Christen (Fontaine, Culture 2, 798f). – Nur eine (zZt. noch sehr dürftige) Bestandsaufnahme der Quellen I.s wird erlauben zu beurteilen, wie er sich den Werken der Antike genähert hat. Allgemein läßt sich sagen, daß er die antike Literatur gleichsam mehrfach gefiltert, in entfernten Reflexen kennengelernt hat. Die direkte Lektüre der bedeutenden Schulautoren, deren Viergespann Vergil, Sallust, Terenz u. *Cicero sich in den Exempla elocutionum des Arusianus Messius (Ende 4. Jh.) als Vorbilder vereint findet, ist nicht

Grundlage der Elementarbildung. Zwar sind sie I. bekannt, aber er zitiert sie fast immer nur über ihre Scholiasten, deren Notizen er umdreht, so daß der Vers oder Auszug als Beispiel zu einer Worterklärung dient. Ein zweifacher Filter trennt I. u. die großen Autoren: 1) die späten gelehrten Handbücher, 2) die bedeutenden Werke der Kirchenväter, ausschließlich lateinische, da I. des Griechischen offensichtlich nicht mächtig war. Die Konsequenz ist ein reduziertes u. ‚abstraktes' Wissen, da bei dieser Arbeitsmethode die Definitionen oder Erklärungen einfach aus dem Kontext gerissen wurden, meist ohne jeden Hinweis auf Autor oder Werk. Diese Nachteile mögen für die eher technischen Wissenschaften gering sein, für wahrhaft literarische Werke, seien es etwa Vergils Aeneis oder Augustins Gottesstaat, sind sie indes groß. Freilich darf man diese Art der Austrocknung der antiken Bildung nicht persönlicher Unfähigkeit I.s zuschreiben, vielmehr handelt es sich um die logische Konsequenz eines historischen Prozesses, dessen Etappen man an der Entwicklung des enzyklopädischen Wissens (*Enzyklopädie) verfolgen kann: von Varro zu Plinius u. Sueton, sodann von Martianus Capella zu *Cassiodor. Bei letzteren beiden macht I. zahlreiche Anleihen, freilich ohne die formale Kunstfertigkeit des ersteren u. ohne die bibliographischen Absichten des zweiten. Diese relative Kontinuität des enzyklopädischen Unternehmens der Etymologiae mit den Nuptiae des Martianus u. den Institutiones Cassiodors belegt jedoch noch die, wenn auch indirekte, Verwandtschaft des isidorischen Denkens mit den Zielen u. Grenzen der hellenist. παιδεία (J. Fontaine, Cassiodore et I. L'évolution de l'encyclopédisme latin du 6[e] au 7[e] s.: S. Leanza [Hrsg.], Atti della settimana di studi su Flavio Magno Aurelio Cassiodoro [Messina 1986] 72/91 bzw. ders., Tradition nr. 5). – Die vier Kategorien (s. o. Sp. 1007f), die I.s Wissen u. literarisches Schaffen ordnen u. reduzieren, sind jeweils grammatisch u. antik. Die differentia (s. o. Sp. 1008) unterscheidet, aber sie trennt auch. Indem sie nämlich das Gewicht auf das Einzelwort legt, trägt sie zur Zersplitterung des antiken Denkens bei. Das zeigt sich besonders deutlich bei der Philosophie: Nicht nur wird sie reduziert auf Einteilungen, Klassifizierungen, Definitionen u. Nomenklaturen, sondern sie ist auch auf verschiedene Bücher verstreut u. damit Wissensgebieten untergeordnet, von denen keines eigentlich philosophisch ist. So ist sie, der höchste Ausdruck antiken Denkens, zerrissen in membra disiecta, u. während sie einst die oberste Stufe der klass. Bildung darstellte, verliert sie in I.s Klassifikation (wie schon in denen des Martianus u. Cassiodor) ihre Eigenständigkeit (J. Fontaine, I. Hispalensis: R. Goulet [Hrsg.], Dictionnaire des philosophes antiques [im Druck]; ders., I. philosophe: Miscellanea H. Santiago-Otero [im Druck]). – Die analogia, die sich der Synonymik bedient (s. o. Sp. 1008), überschreitet ihre rein grammatische Funktion. Sie schöpft aus den antiken Grundlagen christlicher allegorischer *Exegese (III; *Allegorese) u. sichert die gegenseitige Annäherung beider Traditionen in einem symbolischen Denken, das nicht ausschließlich christlich war. Das kann man gut im Liber numerorum (s. o. Sp. 1009) beobachten, in dem sie als eine Art gemeinsamer Faktor einer abwechselnd antiken u. christl. Arithmologie wirkt. – Die glossa (s. o. Sp. 1008) kann sich auf eine Tradition berufen, die weit vor dem 7. Jh. die ersten corpora glossarum entstehen ließ, hervorgegangen aus der antiken grammatischen Praxis. – Das deutlichste Beispiel jener Kontinuität ist die etymologia, griechisches u. römisches Erbe in der doppelten Bedeutung von ἐτυμολογία u. origo (s. o. Sp. 1007f). I.s Beharren auf dem zweiten Begriff, der gerade in den Titeln der beiden Hauptwerke zu Kirche u. Geschichte erscheint (De origine officiorum u. De origine Gothorum; s. o. Sp. 1010. 1012f), bringt eine Orientierung zum Ausdruck, die nicht allein für seine Vorstellung von der Bildung, sondern für seine ganze Weltsicht charakteristisch ist. Die (oft nur ideelle) Besessenheit vom Ursprung führt ihn beständig zu einer als vollkommen betrachteten Antike hin, die es wiederherzustellen u. zu aktualisieren gilt. Zwischen diesen beiden Aspekten seines Wirkens, einem statischen u. einem dynamischen, entwickelt sich I.s Denken, in einer Spannung zwischen gestern u. heute.

II. Christianisierung u. Verweltlichung der Bildung. In welchem Maße hat sich I. tatsächlich das Programm von Augustins De doctrina Christiana zu eigen gemacht? Hat er seine Werke als Instrumente einer neuen Bildung begriffen, die sowohl auf ein besseres geistliches Verständnis der Hl. Schrift abgestellt war als auch, mittels der *Predigt,

auf eine dauernde Bekehrung der christl. Bevölkerung? Der geringe Beitrag des augustinischen Traktats zu den ersten drei Büchern der Etymologiae (zu ihnen s. o. Sp. 1007) ermuntert auf den ersten Blick kaum zu einer sehr positiven Antwort. – Anders als 50 Jahre später Julian v. Toledo (Fontaine, Hispania 681) hat I. seine grammatischen Beispiele noch wenig christianisiert, vielmehr hat er seine Anleihen bei den Kirchenvätern, besonders Augustinus, oftmals merkwürdig ‚säkularisiert'. Die Definitionen u. Erläuterungen, die jene aus den antiken Quellen, späten Handbüchern oder klassischen Autoren, geschöpft hatten, löste er aus ihren christl. Zusammenhängen u. gab ihnen damit den Charakter vorchristlicher Texte zurück. Möglicherweise meinte I. das mit seiner Ankündigung gegenüber König Sisebut (ep. 6 L.), er wolle sein Material darbieten sicut extat conscriptum stilo maiorum. Dabei konnten die maiores sowohl heidnische als auch christliche Autoren sein; dadurch daß er erstere vermittels der letzteren zitierte, war er abgesichert. Dieses Vorgehen führte dazu, daß er zB. ein ‚wissenschaftliches' Fragment aus Augustins De Genesi ad litteram (2, 10 [CSEL 28, 1, 48, 2/4]) mit einem Passus aus den Astronomica des Hygin (1, 4 [5 Viré]) u. eine Partie aus De civ. Dei (11, 10 [CCL 48, 331, 58/60]) mit einem Scholion des Servius (Verg. Aen. 1, 57) kombinierte (orig. 3, 33; 11, 1, 7f; Fontaine, Culture 2, 479. 684). Indem er so ein auf Handbücher später heidnischer Spezialschriftsteller u. auf profane Erinnerungen christlicher Autoren verstreutes antikes Wissen wie bei einem Mosaik zusammenfügt, wird I. dazu geführt, seine Autoren ‚anzugleichen' u. die eigentümlich säkularisierte, d. h. meist ihrer heidn. Elemente beraubte, Bildung besser zu rechtfertigen. – Dieses jeder religiösen Bindung beschnittene Wissen ist in seinen Versen mit der Antithese von sacra u. mundalia bezeichnet (carm. 1, 1 [157 B.]; s. o. Sp. 1003f) u. im Vorwort von De natura rerum durch die Unterscheidung einer scientia superstitiosa u. einer sana sobriaque doctrina (praef. 2 [167 Font.]; s. o. Sp. 1016), wobei die superstitio die *Astrologie ist, die von der *Astronomie einen schlechten Gebrauch macht, u. die sobrietas die maßvolle Wissenschaft, die nicht in das Extrem einer unersättlichen curiositas fällt, indem sie zum Selbstzweck wird. Die drei Bücher der Etymologiae, die dem religiösen Wortschatz gewidmet sind (6/8), illustrieren jene carm. 1, 1 (157 B.) verkündete friedliche Koexistenz der Wissenschaften. Impliziert ist dabei eine sorgfältige u. großzügige Trennung zwischen den Bereichen der profanen u. religiösen Kenntnisse. Die weltliche Bildung ist eine eigenständige Domäne, was jedoch nicht ausschließt, daß sie dem religiösen Wissen im Rang untergeordnet ist. Es wäre sowohl falsch, diese beiden Rangstufen des Wissens zu vermengen oder eine von ihnen abzuwerten, als auch andererseits, den Spuren des Heidentums, die den paganen Werken anhaften, nicht zu mißtrauen. – In Wirklichkeit scheint I. manches in ihnen toleriert zu haben, zB. den vollkommenen Wert der Dialektik, quae disputationibus subtilissimis vera secernit a falsis (orig. 1, 2, 1; Cassiod. inst. div. 2 praef. 4 hatte diesen Worten, die I. fast wörtlich übernommen hat, wohlweislich hinzugefügt: quantum magistri saeculares dicunt), oder die spontane Belebung der Elemente, die per semetipsa ... moventur (orig. 13, 1, 2; ein Zitat, das er ausdrücklich Varro zuschreibt [ant. rer. div. frg. 24 Cardauns]), oder besonders das einzigartige Schlußwort der Synonyma, das einen großen Teil des (vermutlich durch Lact. inst. 3, 13, 15 [aber ohne dessen ironischen Kommentar] vermittelten [Fontaine, Culture 2, 703$_3$; 3, 1137f]) Hymnus, den Cicero Tusc. 5, 5 der Philosophie gewidmet hat, an die Vernunft richtet: tu es dux vitae, tu magistra virtutis (synon. 2, 102 [PL 83, 868]). I.s Bewunderung für die Vollkommenheit der Kugelgestalt (*Kugel) der Erde, für die geheime Macht der Zahlen u. der Musik sowie für die vorherbestimmten Harmonien des menschlichen Körpers steht, wiewohl weniger des Heidentums verdächtig, dem spätantiken Empfinden für die Allgegenwart eines kosmischen Gottes noch nahe. So vermittelt die antike Mentalität auf vielfältige Weise noch ihre Sicht des Menschen u. der Welt. – Dadurch daß I. seine Anleihen bei den Kirchenvätern verkürzt hat, sind öfters deren kritische Bemerkungen unterdrückt worden, wobei die ‚Säkularisierung' mitunter doppelt trügerisch ist: zum einen durch das, was sie ausgelassen hat, zum anderen durch das, was sie hat stehen lassen. Die Zensur des Bischofs hat sich hierbei kaum auf die Arbeit des Gelehrten ausgewirkt, u. die Hochschätzung des Alten, mochte es auch geradezu heidnisch sein, war stärker als das

Mißtrauen gegenüber dessen Wert. Die antike Auffassung von der Zeit ist so an die Stelle der christl. Vorstellung vom *Fortschritt getreten, die Ambrosius (ep. 73 [18] [CSEL 82, 3, 34/53]) iJ. 384 so entschieden vertreten hatte angesichts der konservativen Haltung eines Symmachus. Umgeben von Doxographen u. Scholiasten, hat I. deren eklektische, wenn nicht gar ein wenig skeptische, Freisinnigkeit in sich aufgenommen. Doch hat er sie auch aus manchen christl. Autoren geschöpft, zB. aus Laktanz, dem er die Toleranz verdankt, die er gegenüber dem ‚Heiligen' der Heiden beweist (orig. 8; J. Fontaine, Le ‚sacré' antique vu par un homme du 7ᵉ s.: BullAssGuillBudé 1989, 394/405). Ist er sich dieser Zweideutigkeiten bewußt gewesen oder doch, im nachhinein, geworden? Verrät das Kapitel De libris gentilium der Sententiae (3, 13 [PL 83, 685/8]; s. o. Sp. 1015) eine spätere, verhärtete Haltung gegenüber einer Bildung, die er nach Jahren pastoraler Tätigkeit als zu antik u. unbeteiligt ansah? – Jedenfalls ist es eine andere Art der Antike, die I. in seinen religiösen u. historischen Schriften antrifft u. fördert. Von Tertullian bis Gregor d. Gr. beutet er vier Jhh. patristischer Literatur aus. Anhand ihrer Werke entwickelt er das Vorhaben einer gemeinsamen reformatio von Kirche u. Staat, deren Ideologie sich inspiriert am christl. *Imperium Romanum. Aus der patristischen Exegese der Hl. Schrift bezieht I. den Stoff seiner vereinfachten doctrina, die er auf Handbücher aufteilt zum bequemeren Gebrauch für Kleriker, Mönche u. besonders Schüler. – Mit dieser profanen u. heiligen Antike versucht I. auch das Volk der Goten zu verbinden (Goth. 1 [172 Rodríguez Alonso]: Gothorum antiquissimam esse gentem), um zu zeigen, daß dessen Größe parallel zur Rivalin Rom gewachsen ist. Daher geht er zurück zur origo Gothorum, wobei er sich auf christliche Geschichtsschreiber u. Chronologen stützt, von *Eusebius u. *Hieronymus bis zu Joh. v. Biclaro (Fontaine, Hispania 678 [Lit.]), während er Orosius (ebd. 666f), die Chronisten des 5. Jh. (Winkelmann aO. [o. Sp. 1012] 753f) u. die ersten lat. Geschichtsschreiber zu Barbarenvölkern nur streift. In De laude Spaniae illustriert das Bild der zwei ‚Ehen' Hispaniens, zuerst mit Rom, dann mit den Goten (Goth. praef. [170 R. A.]; Fontaine, Culture 2, 817_2), eindringlich I.s Absicht, die röm. u. gotischen Traditionen zu verbinden. Sie beruhen beide auf einem gleichermaßen ehrwürdigen Alter u. einem wenigstens ebenso weit zurückliegenden Ursprung, denn, gestützt auf Hieron. quaest. hebr. in Gen. 10, 2 (CCL 72, 11), läßt I. die Goten von Japhets Sohn Magog (vgl. Gen. 10, 2) abstammen (orig. 9, 2, 89; Goth. 1 [172], wo dies aber wie bei Hieronymus nur als Vermutung einiger wiedergegeben wird). So veranlaßt das Konzept der origo I. dazu, seine Sicht auszudehnen, nicht nur von der klass. Antike auf die christl. Antike, sondern auch auf eine gotische Antike, deren Nachkommen, nunmehr katholische Christen, berufen sind, zusammen mit der hispan.-röm. Bevölkerung in einer gemeinsamen Kultur zu verschmelzen.

III. Isidors Originalität. Der Ordo de celebrando concilio (Orlandis / Ramos-Lissón 328/32) richtete eine Art von politischer Zusammenarbeit zwischen der Kirche u. den westgotischen Königen im Rahmen der Konzilien ein. Freilich erlitt diese gleich auf dem 4. Konzil v. Toledo iJ. 633 einen Rückschlag, insofern sich die Kirche verpflichtet sah, die Usurpation König Sisenands zu sanktionieren (cn. 75 [217/21 Vives]; Claude 77f; Orlandis / Ramos-Lissón 166/71). Das zeigt deutlich die Schwierigkeiten u. Widersprüche, mit denen I. in der praktischen Politik zu kämpfen hatte: Auf der einen Seite standen seine idealistischen Bildungsvorstellungen, auf der anderen die engen Grenzen seines Handelns. Um I.s Standort in der Geschichte der abendländischen Kultur zu bestimmen, kann man nur mit Einschränkungen auf Antithesen zurückgreifen wie 1) Heidentum u. Christentum, 2) Antike u. MA, sogar 3) heilig u. profan, obwohl dies programmatisch auf der Inschrift wohl am Eingang der Bibliothek gestanden hat (s. o. Sp. 1003). Letztlich erweisen sie sich immer als unzureichend, auch wenn I. selbst auf erstere u. letztere zurückgegriffen hat. Auf ihn trifft keine der drei Klassifikationen zu: I. war kein antiker Mensch mehr u. noch keiner des MA. Man muß sich vielmehr wie I. auf die origo besinnen, hier mit dem Ziel jedoch, seine Originalität in der eigenen Zeit zu bestimmen. I. suchte die Antike in der Gegenwart wiederherzustellen mit einem Vorhaben, das dem Varros in den Antiquitates rerum humanarum et divinarum entsprach. Dieses ideologische Vorbild ist zu erkennen im Urteil der Zeitgenossen, das Braulio widerspiegelt.

In seiner Renotatio (358 Lynch / Galindo) wendet er nämlich (dabei aus Aug. civ. D. 6, 2 [CCL 47, 167] schöpfend) auf I. den Lobpreis an, den Cicero ac. 1, 9 Varro gewidmet hat für dessen Verdienste um die Erneuerung u. Aktualisierung der röm. Kultur. I.s Werk u. seine Bemühungen ad restauranda antiquorum monumenta (Braul. renot.: 358 L. / G.) werden also, gedeckt von Augustinus, in der Nachfolge der varronischen Restauration gesehen. Es empfiehlt sich daher, I.s Werktitel De origine officiorum u. De origine Gothorum vor dem Hintergrund von Varros De origine linguae Latinae oder De originibus scaenicis zu begreifen, die I. zumindest aus der berühmten Bibliographie in Hieron. ep. 33 (CSEL 54, 253/9) gekannt hat. Etliche Fragmente Varros, besonders aus dem Gebiet der Realien, sind I. indirekt bekannt gewesen (Fontaine, Culture 2, 749; 3, 1147f). Vor allem aber führt er in dem Etymologiae-Kap. mit dem Titel Qui multa scripserunt (6, 7; abhängig von Hieron. ep. 33), die folgenden vier Vorbilder antiker u. christlicher Bildung an: M. Terentius Varro, Didymus Chalcenterus, Origenes u. Augustinus. Letzterem spricht er den Preis zu, die meisten Werke verfaßt zu haben, wobei er eine Formulierung verwendet (orig. 6, 7, 3: nam tanta scripsit ut diebus ac noctibus non solum scribere libros eius quisquam, sed nec legere quidem occurrat), die Augustinus vorher für Varro benutzt hat (civ. D. 6, 2 [CCL 47, 167, 32f]: tam multa scripsit, quam multa vix quemquam legere potuisse credamus). Wenn somit Augustinus als christlicher Varro erscheint, hat sich der Enzyklopädist u. Polygraph I. beide als Vorbilder der eigenen literarischen Tätigkeit genommen (J. Fontaine, I. Varro Christianus?: Bivium, Festschr. M. C. Díaz y Díaz [Madrid 1983] 89/106 bzw. ders., Tradition nr. 3). – Diese wurde zudem angespornt durch politische Umstände, in denen sich die hispan. Romanitas herausgefordert fühlen konnte durch das aufreizende Auftreten der byz. ‚Reconquistatoren‘. Der größte Teil von I.s Episkopat in einer geteilten Baetica fiel in diese Phase, die 552 begann u. unter König Swinthila (621/31) mit der Vertreibung der letzten Besatzungstruppen endete (Ulbert 626f). Das Ereignis erschien I. so bedeutend, daß er mit einem enthusiastischen Lobpreis des Waffenganges die zweite Auflage von De origine Gothorum beendete (70 [286 Rodríguez Alonso]). Es läßt sich nicht beweisen, daß damals in der Baetica Vorläufer der byz. Etymologika schon bekannt u. I.s Etymologiae in irgendeiner Weise eine Erwiderung auf eine byz. ‚Herausforderung‘ gewesen sind, aber östliche Einflüsse hatten seit langem die Rolle eines Katalysators beim Aufblühen der antiken Kulturen in Südspanien gespielt. – I. war ein ‚Grenzgänger‘, sowohl räumlich, in der Baetica, als auch zeitlich, im Königreich v. Toledo, als König Swinthila die Herrschaft über ganz Hispanien innehatte (totius Spaniae intra Oceani fretum monarchiam regni primus … potitus: Goth. 62 [276]). Ein Grenzgänger muß seine Identität gegenüber äußeren Bedrohungen behaupten, gleichzeitig öffnet er sich anderen Horizonten, die ihn anziehen. Dies hilft auch I.s Widersprüchlichkeit u. die Unbequemlichkeit seiner Position am Knotenpunkt mehrerer Welten zu verstehen, zum einen der röm.-westgotischen Baetica u. des Ostreichs, zum anderen der wiederhergestellten Antike u. der neuen Zeiten, die ein solches Erbe nicht mehr in seiner Gesamtheit annehmen konnten oder wollten. Daraus resultiert bei I. eine gewisse Illusion über die Mittel u. Ergebnisse des ständigen Rekurses zu den ‚Ursprüngen bestimmter Dinge‘ (vgl. ep. 6 L.), aber auch über die Möglichkeit, von der Kenntnis der Wörter zu der der Sachen überzugehen, durch eine allegorische Entzifferung der einzelnen Termini zu einem symbolischen Verständnis der profanen u. religiösen Realitäten zu gelangen oder gar die mathematischen Stoffe des Quadriviums allein mittels der Erkundung ihres Vokabulars zu begreifen. Allerdings entspringt diese etwas naive Vorstellung weniger persönlicher als allgemein verbreiteter Unfähigkeit. Sie ist das Ergebnis eines lang andauernden Prozesses, einer Art Entropie, einer unvermeidlichen Rückbildung der hellenist.-röm. Kultur, die man schon bei *Cassiodor beobachten kann. Im übrigen scheint I. ihr nicht so sehr erlegen zu sein als sie akzeptiert zu haben in dem realistischen Bewußtsein, wenn er etwas bewirken wolle, diesem allgemeinen Absinken der Bildung Rechnung tragen zu müssen in einem Hispanien, das von den Unglücksfällen der Zeit geschlagen war, in dem das traditionelle Schulwesen verschwand u. Bibliotheken u. Bücher seltener wurden. Diese Situation veranlaßte I., sich auf das Wesentliche u. Elementare zurückzu-

besinnen, die Aneignung u. Festigung der lat. Sprache, die außerhalb der Städte von einer beschleunigten, bereits vorromanischen Abnutzung betroffen war, von der die Inschriften der zahlreichen ‚westgotischen Schieferplatten' aus I.s Zeit zeugen (Fontaine, Hispania 683 [Lit.]). Das ist die von ihm orig. 9, 1, 7 genannte lingua Latina mixta, die durch soloecismi u. barbarismi verdorben war. – I.s unterschiedliche Sprachebenen zeigen sich in seinen Briefen. Die zwei, die an Bischöfe gerichtet sind (ep. 4f [s. o. Sp. 1014]), sind in einem gehobenen Stil gehalten (so wie die des Ambrosius an Augustinus), während diejenigen an Braulio eher die Umgangssprache widerspiegeln; sie sind jedoch korrekter als viele Briefe Braulios (J. Fontaine, Observations sur le ‚latin dicté' dans les billets d'I. de Séville à Braulion de Saragosse: Miscellanea S. Lancel [im Druck]). Auf halbem Wege zwischen dem ‚inkorrekten' Latein der Schiefertafeln u. dem hohen rednerischen Stil hat I. eine Art via media verfolgt zwischen dem geschriebenen Latein der Kirchenväter u. dem gesprochenen, schon im vorromanischen Umbruch befindlichen. – I.s Versuch, das klass. Latein wiederherzustellen, mag heute als illusorisches Unterfangen erscheinen, die Entwicklung aufzuhalten. Aber war es wirklich so fruchtlos, wenn man bedenkt, daß es umgesetzt wurde in eine Wiederbelebung des Unterrichts in den neuen Priester- u. Klosterschulen, die von I. mit den nötigen Arbeitsmitteln ausgestattet wurden, mehr noch, daß es sich im 7. Jh. in Hispanien in einer beträchtlichen Wiederbelebung des literarischen Schaffens äußerte (Fontaine, Hispania 679/83)? Dieses Latein, das zu seiner Wiederherstellung aus antiken u. patristischen Quellen schöpfte, die in I.s Werken zusammenflossen, wird zu einem dauerhaften Instrument kirchlicher u. staatlicher Einheit. Es verbreitete sich über die neuen Texte der Liturgie u. der Konzilien (I. hat an der Collectio Hispana [ClavisPL³ 1790] mitgewirkt), über die westgotischen Gesetzessammlungen (Fontaine, Hispania 683) u. über die Dokumente der Kanzlei u. Verwaltung. Stilistisch erstreckt es sich von einer technischen Schlichtheit, die den klass. Normen von Klarheit u. Bündigkeit folgt (vgl. Isid. orig. 2), zur ornamentalen Abundanz eines stilus scholasticus, dessen Vorbild I.s Synonyma waren u. den man im 12. Jh. stilus Isidorianus nennen sollte (J. Fontaine, Théorie et pratique du style chez I. de Séville: VigChr 14 [1960] 65/101; ders., Culture 2, 818f; 3, 1164 [zu 2, 818, 22]). – Die Zeitgenossen konnten sich vorstellen, daß in Hispanien dank I. die Antike wiedergeboren wurde; so schrieb Braulio: in quo (scil. Isidoro) quiddam sibi antiquitas vindicavit, immo nostrum tempus antiquitatis in eo scientiam imaginavit (renot.: 356 L./G.). In der Tat wurde I. noch von den Karolingern als Autorität anerkannt: als Lehrer christlicher Rechtgläubigkeit, als Patron ihrer Reformvorhaben, als Erklärer der Natur. Im 9. Jh. hat also die enge Zusammenarbeit von Kirche u. Staat eine Reihe von Modellen, Werten u. Formen auf den mittelalterl. Westen übertragen, die der isidorischen Kultur entlehnt waren, welche somit ihrerseits zu einer ständig aktualisierten origo der europäischen Zivilisation wurde (J. Fontaine, La figure d'I. de Séville à l'époque carolingienne: ders. / Ch. Pellistrandi [Hrsg.], Actes du colloque sur l'Europe héritière de l'Espagne wisigothique [Madrid 1992] 195/211).

BARDENHEWER 5, 401/16. – B. BISCHOFF, Die europäische Verbreitung der Werke I.s v. Sevilla: Isidoriana 317/44. – A. BORST, Das Bild der Geschichte in der Enzyklopädie I.s v. Sevilla: DtArchErforschMA 22 (1966) 1/62. – P. CAZIER, I. de Séville et la naissance de l'Espagne catholique = Théologie historique 96 (Paris 1994). – D. CLAUDE, Geschichte der Westgoten (1970). – M. C. DÍAZ Y DÍAZ, Introducción general: J. Oroz Reta / M.-A. Marcos Casquero, San I. de Sevilla. Etimologías 1 = Bibl. de Autores Crist. 433 (Madrid 1982) 7/257. – H.-J. DIESNER, I. v. Sevilla u. das westgotische Spanien = AbhLeipzig 67, 3 (1977); I. v. Sevilla u. seine Zeit = ArbTheol 52 (1973). – J. FONTAINE, I. de Séville et l'astrologie: RevÉtLat 31 (1953) 271/300 bzw. ders., Tradition nr. 12; I. di Siviglia e la cultura del suo tempo: Annali della facoltà di economia e commercio (Padova) ser. 1, 8 (1979) 1/52; I. de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique² 1/3 (Paris 1983); I. de Séville. De l'Espagne antique à la culture médiévale (im Druck); I. de Sevilla frente a la España bizantina: Actas de la 5. reunión de Arqueología cristiana hispánica (Cartagena 1998) (im Druck); Art. Hispania II: o. Bd. 15, 647/87; I. de Séville et la mutation de l'encyclopédisme antique: CahHistMond 9 (1966) 519/38 bzw. ders., Tradition nr. 4; I. de Sevilla, padre de la cultura europea: J. M. Candau u. a. (Hrsg.), La conversión de Roma, cristianismo y paganismo (Madrid 1990) 259/86; Problèmes de méthode dans l'étude des sources isidoriennes: Isidoriana

115/31; Les relations culturelles entre l'Italie byzantine et l'Espagne visigothique. La présence d'Eugippius dans la bibliothèque de Séville: Apophoreta philologica, Festschr. E. Fernández Galiano 2 = EstudClás 88 (Madrid 1984) 9/26 bzw. ders., Tradition nr. 2; Tradition et actualité chez I. de Séville = Collect. stud. ser. 281 (London 1988). – J. N. HILLGARTH, The position of Isidorian studies. A critical review of the literature since 1935: Isidoriana 11/74; The position of Isidorian studies. A critical review of the literature 1936-1975: Studi Medievali 3. ser. 24 (1983) 817/905. – H. INGLEBERT, Histoire, géographie et ethnographie chez les Romains chrétiens (Paris [im Druck]). – ISIDORIANA. Estudios sobre San I. de Sevilla en le XIV centenario de su nacimiento (León 1961). – MISCELLANEA ISIDORIANA. Homenaje a San I. de Sevilla en el XIII centenario de su muerte (Romae 1936). – J. ORLANDIS / D. RAMOS-LISSÓN, Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam (711) = W. Brandmüller (Hrsg.), Konziliengeschichte A (1981). – M. STAROWIEYSKI, I. de Séville et la culture classique. 1. Littérature grecque; 2. Littérature latine: Meander 29 (1974) 357/67; ebd. 30 (1975) 19/35. – S. TEILLET, Des Goths à la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en occident du 5[e] au 7[e] s. (Paris 1984) 463/536. – TH. ULBERT, Art. Hispania I: o. Bd. 15, 607/46.

Jacques Fontaine (Übers. Markus Stein).

Isis s. Gottesgebärerin: o. Bd. 11, 1095/9; Horos: o. Bd. 16, 588/92; **Isis; Maria; Muttergottheiten.

Ismael s. Hagar: o. Bd. 13, 305/13.

Isokrates.

A. Allgemeine Daten. I. Zu Biographie u. Quellen. Über das Leben des I. (436/338 vC.; Blass 8/28; Münscher 2146/56; Mathieu: Mathieu / Brémond 1, I/IV; Gärtner 1467f) erfuhr u. erfährt die Nachwelt relativ ausführlich von ihm selbst, namentlich aus seinen Spätschriften Antidosis (or. 15; vJ. 354) u. Panathenaikos (or. 12; vJ. 338). Ferner hat die mit dem Kallimacheer Hermippos v. Smyrna (H. Gärtner, Art. Hermippos nr. 2: KlPauly 2 [1967] 1079f) einsetzende *Biographie-Tradition auch I. einbezogen (Hermipp. frg. 64/6 Wehrli; durch Dionys v. Halikarnaß [s. u. Sp. 1038f] u. Caecilius v. Kale Akte [M. Fuhrmann, Art. Caecilius nr. 3, 2: KlPauly 1 (1964) 988f] vermittelte Viten u. a. in PsPlut. v. dec. orator. 836E/7F; sonstige Belege: Blass 8f; Münscher 2146/8). Nachrichten stammen auch von Autoren, die sich in stiltheoretischen Abhandlungen mit I. auseinandersetzen (s. u. Sp. 1038f). – Die von Aristoteles behauptete Schülerschaft wenigstens zu Gorgias (ca. 480/380) scheint festzustehen (Aristot. frg. 137 Gigon [Quint. inst. 3, 1, 13]; vgl. Cic. orat. 176; Dionys. Hal. Isocr. 1 [1, 54 Usener / Radermacher]; Blass 11. 14). In der Tat zeigt sich das Werk des I. selbst als fest im sophistischen Denken verwurzelt. Die auch von daher zu verstehende Rivalität besonders zu Platon ist denn auch wohl selten bezweifelt worden. Erst neuerdings billigt man ihm freilich eine relativ ebenbürtige Theorie zu, statt ihn als philosophisches Mittelmaß oder als ‚Redner u. politischen Publizisten' (u. a. Lesky 654; Münscher 2186) gegenüber der *Akademie herabzusetzen. Wer dies tat (Zusammenfassung: Eucken 1f), mußte sich nicht nur über die ungeheure Wirkung des Mannes auf die folgenden Jhh. wundern (Cic. de orat. 2, 94 [Vergleich mit dem Trojanischen Pferd]; Brut. 32; s. u. Sp. 1037), er hatte ihn jedenfalls mit Theophrast auch als ‚Vollender der griech. Kunstprosa' zu würdigen (Norden 113; vgl. Lesky 662f [zur Entwicklung gegenüber dem gorgianischen Stil]). Inzwischen beginnt die Forschung jedoch mehr u. mehr seine Verflechtung in die damalige zeitgenössische Diskussion über die Ziele der *Bildung wahrzuneh-

men u. anzuerkennen, daß I. in seinem Verhältnis zu Denkern des 4. Jh. eine keineswegs unverächtliche Rolle gespielt hat, nicht zuletzt auch bei Platon (bes. Eucken; Heitsch 257/62). Allerdings fördert erst genaueste Interpretation die gegenseitigen Inanspruchnahmen in Kompliment u. Kontroverse zutage, so daß sich manches Mißverständnis der I.-Auffassung von der Antike bis heute aus Fehldeutungen der betreffenden Texte nicht zuletzt Platons erklärt. Der Reichtum zT. raffinierter, den jeweiligen Gegner jedenfalls respektierender Zitate oder Anspielungen, nicht selten spöttisch karikierender, hüben wie drüben ist, soweit bislang entschlüsselt, erstaunlich genug; er gibt allerdings immer noch manches Rätsel auf, so daß viele Feinheiten, Tricks oder auch die von I. beabsichtigten Amphibolien (J. A. E. Bons, Amphibolia. I. and written composition: Mnem 46 [1993] 160/71; Eucken 3 [zu or. 12, 233/65]) trotz aller philologischen Mühe oft nur vermutet werden können, falls sie der Interpretation nicht überhaupt u. auf Dauer entgehen. Zumal aus Sophistik u. Sokratik seiner Zeit fehlen uns hier Zeugnisse, so daß dieser oder jener polemische oder anerkennende Satz des I. oft nur hypothetisch mit einem bestimmten Gegner oder Kollegen in Verbindung gebracht werden kann. Es scheint wenig ratsam, sowohl das hier waltende Für u. Wider als auch ‚die Wirkung des I. auf die gesamte griech. Literatursprache‘ (Dihle, Lit. 62; vgl. u. a. Blass 399) auf den antiken Streit zwischen ‚Rhetorik‘ u. ‚Philosophie‘ (beides natürlich je nach Definition) ‚platonisch‘ einzuengen (D. L. Clark, Rhetoric in Greco-Roman education [New York 1957] 52; Atkins 1, 124; vgl. Eucken 18). I. hat seine Bildungskonzeption, so wenig sie ohne den Vorgang von Gorgias oder Protagoras denkbar ist, gleichermaßen von Redelehrern u. von Philosophen seiner Epoche abgegrenzt, so schon in seiner programmatischen Erstschrift ‚Gegen die Sophisten‘ (s. u. Sp. 1031).

II. Schriften. a. Überlieferung. Der uns relativ gut erhaltene u. wenig lückenhafte Textbestand ist kaum mit Unechtem durchsetzt (u. a. Mathieu: Mathieu / Brémond 1, XX/XXV; H. Erbse, Überlieferungsgeschichte der griech. klass. u. hellenist. Literatur: Die Textüberlieferung der antiken Lit. u. der Bibel 1 [Zürich 1961] 264/6; Gärtner 1470f; wir wissen nicht, was an ‚Lücken‘ bereits von I. stammt, da er uU. nur Teilpublikation beabsichtigt hat). Er ist im wesentlichen mit dem spätantik vorhandenen identisch (Münscher 2224), umfaßt, allgemein gesprochen, Reden u. Briefe (über diese ebd. 2202/6). Zu jenen gehören einige nachträglich zu Lehrzwecken publizierte Gerichtsreden aus des I. Logographentätigkeit vor 390 (or. 16/21; Münscher 2156/68). Mit dem Zeitpunkt der Schulgründung (um 390) setzen Schriften ein, in denen er sein ‚Bildungsprogramm‘ in Zustimmung u. Abgrenzung zu damals konkurrierenden Redelehrern (er selbst nannte sich nicht so) u. Philosophen (zu denen er sich zählte) entwickelt. Seine Werke (Reden u. Briefe) nennt er selbst πολιτικοὶ λόγοι. Obwohl sie auf den ersten Blick weder sprachliche Schwierigkeiten zu bieten noch nennenswert zu fesseln oder gar für den Autor besonders einzunehmen scheinen, entpuppen sie sich bei näherem Hinsehen als gar nicht so einfach zu begreifen, da bei all ihrer scheinbaren Einförmigkeit Aussageabsicht des Ganzen, Adressaten u. Ziele der einzelnen Schriften selten auf der Hand liegen. Die I.-Interpretation verzweigt sich gemäß der drei Aspekte seines ‚Bildungsprogramms‘ in drei Hauptrichtungen: 1) eine rhetorische, 2) eine historisch-politische u. 3) eine philosophische Deutung. Nach der ersten habe I. vor allem künftige Redner anleiten wollen, ohne besondere Wichtigkeit der Inhalte (so zB. H. v. Arnim, Das Testament des I. Gedanken über politische Sophistik: DtRev 42, 2 [1917] 245/56; 42, 3 [1917] 28/41 bzw.: Seck 40/73). Der zweiten gilt I. als politischer Publizist (s. o. Sp. 1028), der öffentlich für aktuelle politische Ideen wirken u. werben wollte (so bes. K. Bringmann, Studien zu den politischen Ideen des I. [1965]); darin werden, unter Verkennung des literarischen Charakters der Texte, ihre Aussagen zu ernst genommen u. inhaltliche Widersprüche im Gesamtwerk des Verfassers unzulässig auf eine Linie gezwungen. Die dritte der Deutungsmethoden, die alle drei nicht ohne Ansatz bei I. selbst sind, beschäftigt sich besonders mit seinen Beziehungen zur zeitgenössischen Philosophie (s. unten). – Die Ziele des RAC erlauben es wohl, des I. Verhältnis zur politischen Zeitgeschichte beiseitezulassen; die umfangreiche einschlägige Literatur ist mit den heutigen bibliographischen Hilfsmitteln unschwer aufzufinden.

b. Auseinandersetzung mit zeitgenössischer Philosophie. 1. Sokratik allgemein. (Münscher 2172f.) Die Programmschrift ‚Gegen die Sophisten' (or. 13; um 390 [Eucken 5]; zum hier noch traditionellen Begriff ‚Sophisten' ebd. 7f) hat als Leitgedanken: 1) die Begrenztheit von Wissen u. Erkenntnis, ein Erbe nicht erst sophistischer Skepsis (Dihle, Regel 87; Heitsch 110_{205}), u. folglich auch der pädagogischen Möglichkeiten (denn die Tugend sei keineswegs lehrbar; s. u. Sp. 1034f; vgl. Plat. apol. 20B); 2) ‚die Sorge um die Seele' (ein Ausdruck des Sokrates: ebd. 29E. 30AB; Xenoph. mem. 1, 2, 4; Eucken 23_{95}) als eigentliches Ziel der ‚Philosophie' bzw. der Erziehung (vgl. Isocr. or. 13, 8; Dihle, Regel 63). I. zielt hier weniger auf den frühen Platon als vielmehr auf die Sokratiker allgemein u. wohl besonders auf Antisthenes, gegen jeglichen abstrakten Dogmatismus des Handlungswissens sich scheinbar auf Konsens berufend (zB. im Doxa-Begriff; Eucken 32/5), in Wirklichkeit wohl eine eigene erkenntniskritische u. ethische Gegenposition entwickelnd (ebd. 18/27). Die andere Front bilden die Redelehrer (or. 13, 9/13), denen I. seine Lehre von τέχνη (Dihle, Regel 87. 91_2) u. καιρός gegenüberstellt (or. 13, 14/8; Eukken 27/32).

2. Platon. Platon hat seinen Gorgias, wie wörtliche u. gedankliche Entsprechungen zeigen, gegen die Sophistenrede des I. (or. 13) polemisieren lassen (u. a. Plat. Gorg. 463A ~ Isocr. or. 13, 16; 519C ~ 13, 5; 519DE ~ 13, 6; Münscher 2175; Eucken 36/46). Später im ‚Staat' hat Platon den I. besonders scharf angegriffen (Plat. resp. 5, 474B/80B; vgl. 480A: φιλόδοξοι; Eucken 42). Solche u. andere Äußerungen Platons (u. a. auch im Frühdialog Menon, desgleichen im Euthydem; Eucken 47/53) ebenso wie des I. zunehmende Rücksicht auf die wichtiger werdende platonische Sokratik lassen vielleicht sogar die Folgerung zu, die *Akademie sei gegen I. gegründet (ebd. 41). I. selbst ist explizit erst in seinem Helena-Proömium auf Platon, nämlich auf Themen wie Mathematik u. Ideenlehre, eingegangen (Münscher 2181. 2184) u. hat diese ineins mit der Seinsspekulation der Vorsokratiker verworfen (Eucken 74). Zuvor war Platon eher verdeckt kritisiert worden, wohingegen Antisthenes bzw. die vor- oder nebenplatonische Sokratik als hervorstechende Rivalen zur Sprache kamen. – Sodann geht die breit ausladende u. mit Selbstzitaten durchsetzte Rechenschaftsablage der Antidosisrede (or. 15; vJ. 354/53), die das Gesamtwerk als Einheit zu sehen nahelegt, mit Platon u. der Akademie energisch abwehrend ins Gericht (bes. ebd. 258/69). – Auf die Helenarede entgegnete Platon seinerseits im Symposion (Eucken 107/14); hier entwirft er theoretisch u. praktisch ein Gegenbild der ‚richtigen' Lobrede, nimmt aber obendrein zum Thema ‚Schönheit' gegen I. Stellung (s. auch Plat. Phaedr. 249D/52B; Heitsch 261f), dessen Konzept als Wesenerfassung er keinesfalls anerkennen konnte (Eucken 113f; korrigierend C. W. Müller, Platon u. der Panegyrikos des I.: Philol 135 [1991] 140/56). – Ein einziges Mal hat Platon seinen Gegner I. namentlich genannt (Heitsch 257 [Namen lebender Zeitgenossen bei Platon singulär]), als er nämlich über ihn im berühmten Ausklang des Phaidros ein ausführliches, wenn auch verzwickt mehrdeutiges Urteil abgibt (278E5/9C8; Heitsch 218/25). Auch sonst ist I. in diesem Dialog präsent (Rückgriffe auf I. [or. 10 u. 13]: Heitsch 257/60). Darauf scheint nun wieder I. reagiert zu haben, als er seine Altersschrift Panathenaikos, insgesamt ohne Bezug auf Platon gar nicht denkbar, mit einem ganz überraschenden Schlußteil versah (or. 12, 199/263). Hier läßt er nämlich einen (ungenannten) seiner Schüler Einwände gegen die von I. verfochtene Argumentation erheben u. diese, anscheinend im Widerspruch zu des Meisters erklärter Absicht, neu bewerten (ebd., im Anschluß an eine kritische Musterung von 1/198, die zeigt, daß es I. um [hier praktisch vorgeführte, gemeinsam veranstaltete] Textinterpretation geht; vgl. auch or. 5, 17/23; 7, 56f; 15, 141/9) u. dies, ohne die Gegenrede zu widerlegen, so daß die Leser selbst weiterdenken können oder müssen, nachdem der Autor ihnen mit Bedacht mehr als eine, d. h. jedem eine ihm gemäße, Verständnismöglichkeit offeriert hat. Damit schließt er aporetisch wie ein platonischer Dialog, näherhin antwortet er ähnlich subtil-uneindeutig auf Platons Phaidros-Schluß wie dieser selbst es dort in bezug auf I. getan hatte (Eucken 3f; s. o. Sp. 1029 zur Amphibolie; s. u. Sp. 1036). Übrigens gewahrt man im Panathenaikos schon Spuren einer Kritik am frühen Aristoteles, der sich ja seinerseits auf I. als Lehrer der Rhetorik später oft genug in Lob u. Tadel bezogen hat (I. Düring, Der Protreptikos des Aristoteles [1969] 95 [zu B

38/42]; vgl. Isocr. or. 15, 80/3. 84/6. 285; Aristot. eth. Nic. 10, 10, 1181a 14/7; Münscher 2208f; Ph. Merlan, I., Aristotle and Alexander the Great: Historia 3 [1954] 60/81).

c. Literarisches Programm. 1. Grundlagen u. Ziele. Seinen sog. Bildungsbegriff hat I. (durchaus im Fahrwasser entsprechender erkenntniskritischer, sozial- u. sprachtheoretischer Ansätze sophistischen Denkens) sowohl gegen die herrschende Rhetorik als auch gegen anderweitige philosophische Begründungen abgegrenzt. Wie die Reaktion des Alkidamas auf seine Sophistenrede (or. 13) zeigt (Radermacher B XXII 15), geht es in der Schule des I. von vornherein gerade nicht um die Ausbildung rein rednerischer, ‚einfacher' Fähigkeiten wie *Improvisation, d. h. um konstitutive Mündlichkeit des Vortrags (J. Hammerstaedt: o. Bd. 17, 1219/25). Vielmehr möchte I. zur höherstehenden Kunst des ‚genauen' Schreibens anleiten (s. die Gegenschrift des Alkidamas [bes. γραπτοὶ λόγοι: Radermacher B XXII 15, 14. 18. 25, u. γραφή bzw. γεγραμμένα: ebd. 15, 10f. 21f; vgl. Isocr. or. 12, 29: γραφή], auf deren I.-Kritik dann Platon zurückgriff [Eucken 130/2]), gleichzeitig die sehr wohl praktische Bedeutung seines Bildungsziels verteidigend (ebd. 121/30). Moralische Urteils- u. Handlungsfähigkeit, die er als ‚seelische Haltung' (or. 12, 29. 33; Dihle, Regel 51 [u. a. auch zu or. 15, 7. 69. 71. 118]) vermitteln will, soll (ungeachtet der unerläßlichen Bedeutendheit der Stoffe) den Anforderungen des täglichen Lebens gewachsen sein, mit einem Gespür für den Augenblick (καιρός: Isocr. or. 12, 34; 15, 11; Plat. Phaedr. 272A6f; dagegen Alcidamas [Radermacher B XXII 15, 9]: ausführlich zu schreiben sei im Gegensatz zum Reden selten εὔκαιρον; vgl. καιροί u. a. ebd. 15, 9f; Eucken 122_7; H. Wersdörfer, Die φιλοσοφία des I. im Spiegel ihrer Terminologie [1940] 54/79) u. für das, was Nutzen bringt. Das Kriterium ‚Nutzen' (τὸ χρήσιμον o. ä.), d. h. die Frage nach der Brauchbarkeit des gedanklich Gebotenen im Gegensatz zu aller esoterischen Spekulation, war I. wie seinen Vorgängern am Ende des 5. Jh. besonders wichtig (Isocr. or. 10, 5; 15, 2. 84/6. 262; Dionys. Hal. Isocr. 1 [1, 55, 16 Us. / Rad.]: τὰ συμφέροντα). Es liegt letzlich auch dem Prinzip zugrunde, Einsicht in Form von Lebensregeln, Handlungsmaximen zu vermitteln (Dihle, Regel 85/95). Die Behauptung, I. habe ein besonderes epideiktisches Genos der Rede favorisiert, trifft nicht, denn ihm zufolge enthält jede Literatur Lob u. Tadel (Isocr. or. 15, 45f; Quint. inst. 3, 4, 11; ἐπίδειξις gebraucht I. stets abwertend: or. 4, 17; 5, 17. 25. 93; 12, 271). – Es geht I. um die größere Mühe schriftlicher Herstellung u. zugleich um die Wirkungsschwäche zu veröffentlichender Texte gegenüber den Vorteilen des persönlichen Gesprächs: Jene müssen (darin zumindest ‚rezeptionstheoretisch' der Dichtung verwandt u. jedenfalls auch als Gegenkonzeption oder Konkurrenz zu ihr gedacht) ohne Mithilfe des Verfassers (vgl. Plat. Phaedr. 275DE) (vor-) gelesen u. verstanden werden (Eucken 132/8 zu Isocr. ep. 1). Die Eigenart von Schriftsteller u. ‚Rede' bewährt sich weder in gewollter Originalität noch im Drang, unbedingt Neues zu sagen, sondern im getreuen, aber eben auch umformenden Anschluß an literarische Überlieferung (als modifizierende Imitatio) sowie in anerkennender Einflußnahme auf herrschende Meinungen im Einklang mit den Bedürfnissen gesellschaftlicher Realitäten. Verständlichkeit gewährleistet den ‚Nutzen' (Eucken 57f [zu or. 2, 40. 50. 52; 13, 12; 15, 258. 305]), Verwendbarkeit in Form (Figuren, Musikalität usw.) u. Inhalt verhilft dem Text zu bildender Wirkung (Eucken 134/8). Als besonders prägende Redeformen werden daher (in Weiterführung besonders des Gorgias, jedoch ausdrücklich auch der überkommenen gnomischen Dichtung u. wie Gorgias durchaus in der Absicht, sie an Wirkung zu übertreffen) u. a. Sentenzen oder Maximen Inbegriff literarischer Mitteilung. Die Geschichte der *Goldenen Regel macht die Bindung des I. an ‚sophistische Gnomik' (vgl. u. Sp. 1036f) gut kenntlich (Dihle, Regel 95/7; ders.: o. Bd. 11, 933; anders Eucken 202 [jedoch variieren augenscheinlich Herodot u. I. einen sophistischen bzw. damals unter Intellektuellen verbreiteten Grundgedanken]); ebenso tun dies stilbezogene politische, paränetische oder kulturtheoretische ‚Wahrheiten' (zu ἀλήθεια bei I. ebd. 26), also Topik, etwa zu *Erfinder, *Fortschritt, *Fürstenspiegel oder Kulturentstehung (zu den isokrateischen ἰδέαι Hubbell 7f). – Zu den philosophischen Prämissen dieser (von ‚einfach' zu ‚genau' stufenden) grundlegenden Stiltheorie des I. (Eucken 129. 140) gehört, daß er die (sokratische) ‚Lehrbarkeit der Tugend' ebenso wie die Erreichbarkeit sicheren Wissens (mit der Chance, Zukünftiges zu erken-

nen) bestreitet u. alles Spekulative als unverbindliche vereinsamende Abstraktheit u. sozial nutzlos der Paideia untersagt (laut I. von Platon überschätzte moderne naturwissenschaftliche Disziplinen, auch Geometrie, Astrologie usw., haben für ihn allenfalls propädeutischen Wert: u. a. or. 10, 6; 11, 22; bes. prägnant or. 15, 264/6; Lausberg 44). Gemäß der gedanklich zu übenden Rücksicht auf den common sense soll der Gebildete im zwischenmenschlichen Verhalten freundlichen Einklang mit seiner Umgebung anstreben, den Lockungen des Angenehmen sowie dem Druck von Unglücksfällen widerstehen, im Glück dagegen besonnen bleiben, insgesamt stets Selbstbewußtsein bewahrend (or. 12, 30/3; Parallelen: W. Steidle, Redekunst u. Bildung bei I.: Hermes 80 [1952] 276f).

2. Folgerungen. Das wohl unbestrittene Urteil, I. habe die für alle Folgezeit maßgebenden Normen griechischer Kunstprosa zur Vollendung gebracht (s. o. Sp. 1028), sollte mit dem, was allgemein unter Paideia, Bildungsprogramm oder Erziehungsziel subsumiert zu werden pflegt, zusammengesehen, also Sprache mit Lehrinhalt konzeptionell verknüpft werden. So entspricht es der auch von I. gelehrten u. praktizierten Einheit von (schriftlicher) Rede u. sittlicher Wirkung. – Da den antiken Sprachen ein fester Begriff für Literatur ebenso wie für Kultur fehlt, möchte es sich empfehlen, die Vorstellungen des I. als Versuch einer Beschreibung von Literatur (im Rahmen von Kultur) zu verstehen. Denn tatsächlich sucht I., namentlich im Zusammenhang seiner Verteidigung von ‚Schriftlichkeit' (s. o. Sp. 1033f), maßgebliche Merkmale bestimmter Textsorten zu entwikkeln, übrigens im Wettstreit mit der Poesie (Lausberg 41/4). So hat er zweifellos Gattungen wie *Autobiographie (G. Misch, Geschichte der Autobiographie[3] 1 [1949] 158/80 bzw.: Seck 189/215), *Brief u. *Historiographie (ihre Bedeutung für den Redner hat I. als erster erkannt; Smethurst 298), wohl auch das Prosa-*Enkomion als literarische Möglichkeiten entdeckt u. für alle Folgezeit inauguriert (Blass 399). Auch für Subgattungen wie das Prosa-Proömium wurden Bauformen von Redeanfängen des I. vorbildlich (zu denken wäre an den Redebeginn mit einem irrealen Satzgefüge, dem ein mit ‚nun aber' eingeleiteter Satz nachfolgt, der über die tatsächlichen Umstände handelt, vgl. or. 13, 1; 15, 1; 18, 1). Mit Recht ist daher gesagt worden, I. habe mehrere neue Genera der Prosaliteratur begründet (Münscher 2222f). Dazu stellt sich jetzt der merkwürdige Schlußteil des Panathenaikos (or. 12, 199/263; s. o. Sp. 1032); hier nämlich repliziert I. auf Platons Phaidros nicht nur gedanklich, vielmehr möchte er mit ihm auch in der Kunst des (aporetischen) *Dialogs wetteifern. Ihn hatte Platon als angemessene literarische Gestalt philosophischer Mitteilung geschaffen, in der die von ihm angeprangerten kommunikativen Unangemessenheiten alles Schriftlichen mithilfe sokratischer Gesprächsform aufgehoben waren (E. Heitsch, Platons Dialoge u. Platons Leser: RhMus 131 [1988] 216/38 bzw.: ders., Wege zu Platon. Beiträge zum Verständnis seines Argumentierens [1992] 9/28). Prinzipiell begründet hatte er diese seine Lösung namentlich im Phaidros (Heitsch 181f. 212). – Wenn I. demnach theoretisch zu umreißen u. exemplarisch zu realisieren versuchte, was wir Literatur nennen, übrigens zu einer Zeit, als ‚die Sitte, Prozeßreden als Muster der Kunst ihres Verfassers zu publizieren', sich eben erst einbürgerte (Münscher 2155), ist es begreiflich, daß seine Stilprinzipien als generelle Merkmale von Kunstprosa in die antike Bildungstradition Eingang fanden, ohne daß Nachahmer ihn jedesmal als Urheber nennen mußten (nicht von ungefähr hat I., bekanntlich allem Handbuchwissen feind, keine τέχνη verfaßt; die auf seinen Namen umlief, war nicht authentisch, vgl. Quint. inst. 2, 15, 4; Münscher 2224). – So hat auch die bewußt zielgenaue Faßlichkeit seiner Sätze (Handlungsmaximen; Gnomik; s. o. Sp. 1034) naturgemäß dazu geführt, daß sich Spätere zB. paränetischer Wendungen des I. (herrenlosen Gutes, das sie gleichsam waren) gern für ihre Schriftstellerei bedienten (die Praxis fußte im übrigen auf dem Brauch, bestimmte Teile von Reden mit Sentenzen auszustatten; H. Framm, Quomodo oratores Attici sententiis usi sint, Diss. Straßburg [1912]). Es gibt also ein Stück anonymer ebenso wie pseudepigrapher Wirkungsgeschichte des I. (Beispiele s. u. Sp. 1037/41). In Fällen formaler wie inhaltlicher Übereinstimmungen läßt sich daher (ein besonderer Zug gerade der I.-Rezeption) oft allein mittelbarer, ja, über Gattung oder Topik, nicht selten mehrfach vermittelter Einfluß des I. behaupten, was die Suche nach kaiserzeitlich-spätantikem I.-Einfluß unweigerlich erschwert.

B. Spätere Wirkung. I. Nichtchristlich. a. Griechisch. 1. Die Isokratesschule. (Blass 399/455; Münscher 2169/71; Ἰσοκράτειοι: PsLong. subl. 21, 1; unter die scriptores rechnet Quint. inst. 4, 2, 31 auch solche, qui ab Isocrate sunt.) Wenn denn I. ‚Literatur' begründen wollte, hat er bemerkenswert Schule gemacht (s. o. Sp. 1028 [zu Cic. de orat. 2, 94]; Dionys. Hal. Isocr. 1 [1, 55f Us./Rad.]; Hermippos schrieb ‚Über die Schüler des I.' [s. o. Sp. 1028]), wie dieser selbst gern hervorhebt (or. 15, 87. 93/7 [zu den hier erwähnten Schülern Münscher 2169]; ep. 4, 2). Ebenfalls aus seinen Schriften kennen wir als Adepten Nikokles, den späteren König des cyprischen Salamis. – Die bedeutendsten seiner literarischen Erben waren bezeichnenderweise Historiker, vor allem Theopomp (Blass 400/27) u. Ephoros (ebd. 427/41; Norden 121/3; Cic. de orat. 2, 94; 3, 36; Brut. 204; F. Winkelmann, Art. Historiographie: o. Bd. 15, 728f). Der ihren Werken zugeschriebene moralisierende Einschlag läßt sich unschwer aus dem paränetischen Zuschnitt der isokrateischen Literatur ableiten. – Unter den Rednern des 4. Jh. dürften ihm namentlich Hypereides, Isaios u. Lykurg verpflichtet gewesen sein (zusammen mit Ephoros, Theopomp u. anderen genannt Cic. de orat. 2, 94 mit der Bemerkung: omnes sunt in eodem veritatis imitandae genere versati; A. S. Wilkins, M. Tulli Ciceronis De oratore libri tres [Oxford 1892] 276 zSt.).

2. Späterer Schulbetrieb. Noch im 4. Jh. vC. hat sich ein I.-‚Schüler' den sozusagen weisheitlichen, sophistische Gnomik fortentwickelnden Grundzug der πολιτικοὶ λόγοι (s. o. Sp. 1030) des Meisters zum Vorbild genommen. Die Schrift, als erste des isokrateischen Corpus überliefert, für uns jedenfalls das älteste der vielen, schon in der Antike als solche ausgemachten Pseudepigrapha (Münscher 2196. 2223f; Brémond: Mathieu / Brémond 1, 109/20; s. unten), gibt sich als ‚Rede an Demonikos' (C. Wefelmeier, Die Sentenzensammlung der Demonicea, Diss. Köln [Athen 1962]; S. Stephens, The ancient title of the Ad Demonicum: YaleClassStud 28 [1985] 5/8). Ihre παράκλησις (PsIsocr. or. 1, 5) spiegelt aufs deutlichste die Vulgärethik der Epoche (Dihle, Regel 91_1). Das Stichwort *Freundschaft ist hier gegenüber I. neu hinzugetreten (or. 1, 24/7; vgl. Xenoph. mem. 2, 4/10; K. Treu: o. Bd. 8, 420). – Wenn schon in späthellenistischer Zeit 60 Reden unter dem Namen des I. umliefen, so daß bereits Dionys v. Halikarnaß u. Caecilius (s. o. Sp. 1028) 35 bzw. 32 als unecht ausscheiden konnten, illustriert das vielleicht besser als die demgegenüber magere Liste ausdrücklicher Imitatio u. literarkritischer Stellungnahmen die etwa gleichzeitige Äußerung Ciceros über das erstaunliche Ausmaß der ‚Schülerschaft' des I. (s. o. Sp. 1028). Zu dieser gehören eben auch alle jene anonymen Verfasser, die, ganz im Sinne des Meisters ihn literarisch nachahmend, ihre Produkte unter seinen Namen stellten. – Art u. Umfang kaiserzeitlicher u. frühbyzantinischer I.-Lektüre gehen aus etwa 66 Papyri hervor (R. A. Pack, The Greek and Latin literary texts from Greco-Roman Egypt[2] [Ann Arbor 1965] nr. 1241/82; Korrekturen: J. Lenaerts / P. Mertens, Les papyrus d'I.: ChronÉg 64 [1989] 216/30). Bezeichnenderweise ist auch an diesen Funden die fast nur Gnomik (Lausberg 431/4. 540) enthaltende, unechte Demonicea (or. 1) unverhältnismäßig hoch beteiligt (Pack aO. nr. 1241/52; P. Pruneti, L'Ad Demonicum nella scuola antica: Munus amicitiae, Festschr. A. Ronconi 1 [Firenze 1986] 211/9). Im Schulbetrieb beliebt war offenbar auch der Panegyrikos (or. 4; Pack aO. nr. 1261/7); zu or. 2 ist neuerdings ein Papyrus aus dem 3. Jh. nC. aufgetaucht (P. Schubert, P. Bodmer LII. I., À Nicoclès 16-22: MusHelv 54 [1997] 97/105).

3. Der Attizismus. a. Dionys v. Halikarnaß. Die hellenist. Rhetorik nach Aristoteles u. Theophrast sowie die alexandrinische Philologie scheinen sich mit I. kaum befaßt zu haben (zu Hermippos s. o. Sp. 1028. 1037). In einiger Ausführlichkeit hat erst der frühattizistische (*Attizismus) Rhetor u. Historiker Dionys v. Halikarnaß (30/8 vC. in Rom lehrend) seinen Stil behandelt (Atkins 2, 102/36; Th. Hidber, Das klassizistische Manifest des Dionys v. Halikarnaß [1996]). Wie *Cicero suchte er die Einheit einer φιλόσοφος ῥητορική einschließlich ihrer politischen Relevanz unter Berufung auf I. wiederherzustellen (Hubbell 43f). Trotz aller Wertschätzung (offenkundig aus politisch-ideologischen Gründen) der von I. behandelten Stoffe (Belege: ebd. 45/51) stellt Dionys den Demosthenes, stilistisch gesehen, mindestens so hoch, beurteilt ihn aber wie erst recht die Historiker im Lichte des Vorgängers I. (ebd. 52). Es ist die Zeit der klass. Redner insgesamt, die ihm wie auch Caecilius (s. o. Sp. 1028) u. Cicero als Ideal vorschwebte. Immerhin verdanken

wir Dionys die Feststellung, I. sei mehr fürs Lesen als fürs Sprechen geeignet (Dionys. Hal. Isocr. 2 [1, 57 Us. / Rad.]).

β. Plutarch. Er war wohl zu sehr Platoniker, als daß er die Rhetorik nennenswert geschätzt u. unter den Rednern womöglich I. die Palme gereicht hätte, wenn er denn überhaupt mehr von ihm gelesen hat als or. 4 (Panegyrikos) u. 16 (K. Ziegler, Plutarchos v. Chaironeia² [1964] 285. 291/301); glor. Ath. 8, 350C/ 51A tut er I. höhnisch ab (Ziegler aO. 293).

γ. Aristides. Im Fahrwasser des *Attizismus (Dihle, Lit. 62/72; G. Kennedy, The art of persuasion in Greece [Princeton 1963] 331/ 6) die attische Prosa künstlich zu erneuern versuchte auch Ailius *Aristides (wohl 117/ 89 nC.; L. Früchtel: o. Bd. 1, 654/6; H. Gärtner, Art. Aristeides nr. 2: KlPauly 1 [1964] 557/9; Dihle, Lit. 243f). Er nahm im Zuge der (zuerst von Philostr. vit. soph. 1 praef. [2, 2, 27. 3, 3 Kayser] so genannten) Zweiten Sophistik (Lesky 927/45; E. L. Bowie, Greeks and their past in the second sophistic: Past and Present 46 [1970] 3/41 bzw.: M. I. Finley [Hrsg.], Studies in ancient society [London 1974] 166/209; G. Anderson, The Second Sophistic [London 1993]) den inzwischen inaktuellen Kampf der Rhetorik um die Philosophie (Kennedy aO. 321/30) u. für ihre politische Bedeutung wieder auf. Dies geschah, wie unter den damaligen gebildeten Griechen üblich, in einer lexikalisch abgesicherten, sich bewußt vom Umgangsgriechisch künstlich abhebenden Schriftsprache. Ein nicht unbeträchtlicher Bestand der zweifelsfreien, aber unausgesprochenen Überschneidungen des Aristides mit I. betrifft die Rolle von Sprache u. Beredsamkeit in ihrer Einheit mit dem Denken (Hubbell 61/3) für die Entwicklung von Staat u. Gesellschaft, also ein Stück Topik der Kulturentstehung (ebd. 55f). Den von I. geforderten Praxisbezug der Rhetorik (ebd. 60f) sucht er an athenischen Feldherrngestalten zu demonstrieren (ebd. 57/60), Zeichen seiner idealisierenden Einstellung auch zur Politik des klassischen Athen (*Klassizismus). Wenn er für Rhetorik ‚isokrateisch' Philosophie als Herrin reklamierte (Hubbell 63f), bedeutete das damals vor allem einen Anspruch auf Kompetenz in der *Ethik; auch dafür kam ja I. als Bundesgenosse in Betracht.

4. Literatur des 4. Jh. nC. α. Libanios. Er gehört als Attizist mit seiner Schreibweise in die Reihe von Vermittlern der I.-Tradition. Ausdrücklich erscheint bei ihm I. aber selten genug u. zumeist neben anderen attischen Rednern (Liban. or. 1, 39; 4, 6; 12, 60; decl. 23, 32: I. u. Isaios Lehrer des Libanios; ferner in Försters Ed. Reg. s. v. I. [ebd. 12, 44]), so auch neben *Demosthenes, dessen Autorität alle anderen Prosaklassiker überragte (Liban. or. 55, 21; vgl. decl. 23, 32: μακάριοι σοφισταί als Bezeichnung der Redner). Aber nicht einmal auf die attische Prosa ist Libanios festgelegt; wie viele seiner hochgebildeten Zeitgenossen bereichert er seinen Wortschatz künstlich mit angelernten Singularitäten aus Epos, Tragödie, Geschichtsschreibung u. Beredsamkeit (G. Fatouros / T. Krischer, Libanios Antiochikos [or. XI]. Zur heidn. Renaissance in der Spätantike [Wien 1992] 19 u. ö.). Am ehesten würde man im Antiochikos (or. 11) den Panathenaikos des I. (or. 12) wiederfinden wollen; er ist aber keineswegs Vorbild, konnte das angesichts anderer Fronten (Athen - Sparta) auch kaum sein. Ebenso führen zum Epitaphios des Thukydides bestenfalls Einzelmotive zurück. Libanios hat sie u. andere eigenständig kombiniert, so auch I. (vgl. u. a. Isocr. or. 4, 179 in Liban. or. 11, 238; vgl. aber Aristid. Rhet. or. 26 [14], 60 [2, 108 Keil]; Fatouros / Krischer aO. 214]). In seinen Briefen fällt gelegentlich ein Lob des I. ab (ep. 574, 1 [an Themistios]). Authentische Zitate hat er selten (ep. 504, 2 ~ Isocr. or. 5, 149); namentlich erscheint I. ferner ep. 1016, 1 (vgl. Isocr. or. 4, 8) u. 1523, 3 (vgl. Isocr. or. 4, 160). Seine Verteidigung des Sokrates (decl. 1) scheint stärker mit I.-Zitaten durchsetzt zu sein; von den 18 Vorkommen entfallen zwei auf die Demonicea (PsIsocr. or. 1), andere überschneiden sich, so Liban. decl. 1, 161 aus Isocr. or. 3, 27 u. Plat. resp. 4, 429A; leg. 4, 804A (H. Markowski, De Libanio Socratis defensore [Vratislaviae 1910] 147/9). – Was bleibt, sind bezeichnenderweise wieder Sentenzen, zB. aus der Demonicea, vgl. Liban. or. 57, 43 aus PsIsocr. or. 1, 9; Liban. chr. 3 mit dem Titel: Ἰσοκράτης τῆς παιδείας τὴν μὲν ῥίζαν ἔφη πικράν, τοὺς δὲ καρποὺς γλυκεῖς; ebd. 12. 23 Erläuterung dieses verbreiteten Diktums (Parallelen in Försters Ed. [8, 82]; s. u. Sp. 1041); Liban. chr. 3, 2 mit Bezug auf Isocr. or. 5, 81; 12, 9f.

β. Andere. Kaiser *Iulianus scheint sich in or. 3 (2) (1, 1, 116/80 Bidez) nach des I. Euagoras (or. 9) zu richten; aus dieser Rede (ebd. 65) stammt wohl auch Iulian. or. 3 (2), 73D

(1, 1, 146). Seine Äußerung or. 1, 2C (11) scheint dem Panegyrikos des I. (or. 4, 8) entlehnt. Ep. 61 (1, 2, 74) hält er den Unterrichtsabsichten der Christen die von den Göttern empfangene hellenische *Bildung entgegen, die durch Dichter u. Prosaiker vermittelt wurde, darunter I. u. Lysias. Wie könnte Salomon neben frühgriechischen Lyrikern (Phokylides u. Theognis) u. I. bestehen (c. Galil. frg. 54 Masaracchia)? Auch Julian nutzt Spruchgut, so or. 3 (2), 86B. D (1, 1, 162), zuerst bei I. anzutreffen (or. 2, 21 bzw. 15), später u. a. auch bei Themist. or. 16, 203C (1, 292 Schenkl / Downey) (als Ausspruch Alexanders). – Bei *Himerios heißt I. ὁ σοφιστής (or. 33 [142, 5 Colonna]). Ihm, der die Rhetorik von Abwegen auf den rechten Weg u. zu ῥυθμός u. τάξις zurückgeführt hat, gebührt der erste Platz unter den attischen Rednern (ebd. [143, 19/22]; ebd. [143, 14/31] auch über Euagoras u. Nikokles [vgl. Isocr. or. 2. 3. 9]). – Themistios nennt neben I. auch den Vater Theodoros (or. 2, 28B [34]; insgesamt zu I.-Reminiszenzen bei ihm B. Colpi, Die παιδεία des Themistios [1987] 79/81). Auf jeden Fall gehören I. u. Demosthenes in die neue Bibliothek von Kpel (Themist. or. 4, 60AB [85]). Themist. or. 34, 2 (2, 213 Schenkl / Downey / Norman) mag Isocr. or. 3, 5 entnommen sein; or. 27, 340D (2, 166) begegnet wieder jenes Schulthema von der bitteren Wurzel u. den süßen Früchten wahrer Bildung (s. oben). – Nicht selten muß also, wer nach I.-Rezeption fragt, wie in Sätzen so in Motiven auf (überwiegend paränetisches) Bildungsgut erkennen.

b. Römisch. 1. Allgemein. Mag sich an Cato d. Ä. mit Recht oder Unrecht der Ausspruch geheftet haben, die Isokrateer brächten ihr ganzes Leben mit Erziehung zu u. hielten, Phantasten die sie seien, Plädoyers vor Minos in der Unterwelt (Plut. Cat. mai. 23, 2; G. Kennedy, The art of rhetoric in the Roman world 300 B. C. - A. D. 300 [Princeton 1972] 53), so werden Roms führende Familien des 2./1. Jh. vC. wie mit anderen attischen Rednern so auch mit Schriften des I. in Kontakt gekommen sein (zB. Lucil. frg. 186 Marx; J. F. D'Alton, Roman literary theory and criticism [New York 1962] 47). – Weitester Verbreitung auch in der röm. Literatur erfreute sich von Cicero bis in die Spätantike der ,isokrateische' Satz: litterarum radices amarae, fructus dulces (Otto, Sprichw. nr. 963; s. o. Sp. 1040).

2. Cicero. Richtig greifbar wird I.' Einfluß erst mit *Cicero, der sich auf ihn sehr oft ausdrücklich berufen hat (Hubbell), aber ihm, auch unausgesprochen (Smethurst), etliches mehr verdankt, als bislang bekannt ist, abgesehen davon, daß im Kampf für die Einheit von Rhetorik u. Philosophie I. eher für jene gegen die Verachtung durch diese focht, Cicero dagegen die Bildung des Redners auf Philosophie (d. h. was er darunter verstand) statt auf bloße Schulrhetorik bauen wollte. Er vertrat von vornherein, gewiß auch auf Kosten der Präzision, das isokrateische Postulat universaler *Bildung für den Redner u. wurde nicht müde, es in seinen rhetorischen u. philosophischen Schriften zu verkünden. Das ist allgemein geläufig (u. a. Hubbell 16/40; Atkins 2, 20/46). – Dabei wird leicht vergessen, wie wenig Cicero selbst an gründlicher Analyse, wie wenig ihm auch an genau formulierter politischer Theorie lag (einmal angenommen, er habe sich zumeist an die von ihm genannte Quelle, Schule oder Tradition gehalten bzw. sie korrekt wiedergegeben; zB. Smethurst 266f). I. kam Cicero in der Gesamthaltung entgegen, nämlich in der Verknüpfung von Rede, Philosophie u. Politik in der Figur des perfectus orator (Smethurst; J. Graff, Ciceros Selbstauffassung [1963] 69/76). Bestimmte ,isokrateische' Texte Ciceros sind freilich Bildungsgut; daß sie nicht unmittelbar aus I. stammen, wurde oft vermutet, jedoch braucht man, so für die Einheit aus Rhetorik u. Philosophie, nicht nach anderen ,Quellen', also etwa nach Poseidonios als Gewährsmann, zu fahnden (Smethurst 264). Gerade Partien aus Schulschriften, wie Cic. inv. 1, 2f; de orat. 1, 33. 36; Tusc. 1, 62/5; 5, 5/7 (Hubbell 27/9 [mit Isocr. or. 15, 253/5 (Zitat von or. 3, 5/7)]), erweisen sich ohne weiteres als tralatizische Gemeinplätze (Smethurst 265), in diesem Fall aus der bis in die Sophistik zurückreichenden Topik von Kulturentstehungslehren (W. Spoerri, Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur u. Götter [Basel 1959] 152/6 [zum tierähnlichen Zustand der Urmenschheit wie u. a. Isocr. or. 3, 5f; 4, 26f. 39; 15, 254]; das gilt auch vom Konzept der Einheit von ratio u. oratio bzw. eloquentia [λόγος]; Hubbell 28 [zu Cic. inv. 2, 2f mit Isocr. or. 4, 50; 15, 207. 277. 293f. 308]). Bekanntlich fällt es auch schwer, Ciceros politische Theorie historisch zu orten. Generell geriete man in Beweisnot, rechnete man stets nur mit einer einzigen Vorlage (Bei-

spiele für einen [wie immer zu erklärenden] ‚Mehrquellenbefund': Smethurst 265 [zu Cic. rep. 2, 7 mit Isocr. or. 8, 64 u. Plat. leg. 4, 705A; zu Cic. Lael. 15 mit Isocr. or. 8, 112 u. Plat. resp. 9, 579B]). – Cicero hat wie I. versucht (gleichfalls, ohne es je direkt zuzugeben), sich als idealen Schriftsteller, vor allem aber seine Schriften als Inbegriff von Literatur hinzustellen. Dahingehend lassen sich die verschiedenen Begründungen plausibel zusammenfassen, mit denen er seine Schriftstellerei motiviert (K. Thraede, Rhetorik u. Philosophie im Dialog: U. Blank-Sangmeister [Hrsg.], Cicero. De natura deorum. Über das Wesen der Götter, lat. / dt. [1995] 557/69; wer ‚Ciceros Selbstauffassung' in die des Redners, Philosophen u. Politikers aufgliedert, droht jene isokrateische Einheit aus dem Blick zu verlieren). So ist bisher noch nicht gesehen worden, daß Cicero sich regelrecht als I. stilisiert, indem er (46 vC.) behauptet, er habe schon viele Menschen nicht nur zum Lernen, sondern auch zum Schreiben angeregt (nat. deor. 1, 8; vgl. off. 2, 2). Man hat solche Schriftsteller vergeblich aufzufinden versucht. Es wird sie gar nicht gegeben haben; das ‚Vorbild' I. sprach allerdings von wirklichen μαθηταί (s. o. Sp. 1037). Immerhin hat aber auch ein Cicero (nunmehr für Rom) die Gattung *Dialog geschaffen (allerdings ohne die philosophisch-literarische Basis des platonischen), hat die Briefkultur mächtig gefördert, nicht zuletzt durch die Veröffentlichung seiner umfangreichen Korrespondenz, u. seine Reden, als er sie überarbeitet publizierte, in ein Stück Literatur verwandelt.

3. Sallust. Zur anonymen I.-Rezeption wird man gern auch Texte wie Sallusts Catilina-Proömium rechnen. Auch hier ist fleißig nach Quellen gesucht worden, aber das relativ einfache Hauptmotiv, die Führungsaufgabe der Seele gegenüber dem Körper, begegnet zuerst beim Sophisten Antiphon (VS 89 B 2), sodann Isocr. or. 15, 180. Es gehört in den Zusammenhang der Idee vom Vorrang der ψυχή vor dem σῶμα, die schon vor Isocr. or. 15, 180 bei Demokrit u. *Euripides erscheint, um dann mit PsIsocr. or. 1, 40 weiter popularisiert zu werden (Dihle, Regel 88).

II. Christlich. a. Vorfragen. Auch für die Nachwirkung isokrateischer Ideen u. Schreibnormen, verständlicherweise fast allein in der griech. Patristik, gelten die o. Sp. 1040 entwickelten Gesichtspunkte: Mittelbarer Einfluß findet überall dort statt, wo die Schulausbildung sich nach dem Stil des I. als allgemein üblicher Grundlage gerichtet hat. ‚Nachahmung' war, da er eine τέχνη nie verfaßt hat (s. o. Sp. 1036), nur anhand von Mustern möglich, wie es seiner Konzeption ja auch entsprach. Außerdem lag der Beschäftigung mit I., wo sie denn überhaupt bewußt geschah, schon klassizistische *Mimesis vorauf, in Autoren, die ihrerseits, wie zB. *Aristides Rhetor, im Verfolg ihres attizistischen Ideals den I. zum Vorbild genommen hatten, wenn auch niemals ihn allein; als Redner war u. blieb *Demosthenes der Gipfel griechischer Beredsamkeit (s. o. Sp. 1040). I. kann folglich im christl. Zweig von Kaiserzeit u. Spätantike nur mehrfach gebrochen, wenn nicht gar einzig anonym vorkommen. Schließlich: Je mehr sich ein Schriftsteller um den literarischen Zuschnitt seiner Produktion bemühte, desto enger wurde sein Kontakt mit den über Schule u. *Hochschule vermittelten Schreibnormen. Sofern das älteste Exemplar der I.-Nachfolge (die Demonicea [or. 1]; s. o. Sp. 1037) richtungweisend ist, wird man erwarten, daß I. explizit am ehesten in Sentenzen faßbar wird (vgl. auch die kleine Sammlung isokrateischer Apophthegmata [Chriai; Lausberg 536/40]: Mathieu / Brémond 4, 234/9).

b. Theologen des 4. Jh. So verwundert es nicht, wenn auch christliche Schriftsteller vor allem Gnomisches, ja inzwischen oft schon Sprichworthaftes aus I. mitzuteilen lieben, ohne daß sich dergleichen jedes Mal als echtes Zitat isolieren ließe (zu einem innerchristl. Parallelbefund J. Hammerstaedt: JbAC 39 [1996] 76/101).

1. Clemens v. Alex. u. Eusebius. Schon *Clemens hatte gelegentlich auf solches Bildungsgut zurückgegriffen (Clem. Alex. strom. 5, 69, 1/5 [zu Isocr. or. 12, 30/2 mit Zitat]; 6, 21, 1 [vgl. Isocr. or. 19, 31]; ferner GCS Clem. Alex. 4, *77 Reg. s. v. I. mit Stellen aus der Demonicea]). – *Eusebius erwähnt praep. ev. 10, 2, 6 den I., wobei er aus Clem. Alex. strom. 6, 16, 1. 21, 1 schöpft; Porphyrios ist seine Quelle praep. ev. 10, 3, 4f. 17, wo er I. zitiert (or. 7, 4) bzw. darauf anspielt (or. 17, 54).

2. Gregor v. Naz. (B. Wyss, Art. Gregor II: o. Bd. 12, 801/3; Norden 562/9; W. Jaeger, Das frühe Christentum u. die griech. Bildung [1963] 58/60.) Gregor v. Naz. spielt verschiedentlich auf den ‚Euagoras' (or. 9) u. die

Antidosisrede (or. 15) an (Wyss aO. 803), öfters läßt sich aber nicht unterscheiden, ob er bei einer bestimmten Formulierung aus I. oder Allgemeingut schöpft (ebd. 802f).

3. Gregor v. Nyssa. *Gregor v. Nyssa, der einmal auch aus der Demonicea (or. 1) ‚zitiert' (Greg. Nyss. ep. 15, 3 [GregNyssOp 8, 2, 49]) hat die I.-Nachfolge des Arianers *Eunomios polemisch zur Sprache gebracht (zum geschichtlichen Hintergrund B. Studer, Der geschichtliche Hintergrund des ersten Buches ‚Contra Eunomium' Gregors v. Nyssa: L. F. Mateo-Seco / J. L. Bastero, El Contra Eunomium I en la producción literaria de Gregorio de Nisa. VI Coloquio Intern. sobre Gregorio de Nisa [Pamplona 1988] 139/72). Augenscheinlich legte Eunomios in seiner Streitschrift gegen *Basilius (L. Abramowski, Art. Eunomios: o. Bd. 6, 939/41; H. Ch. Brennecke: JbAC 18 [1975] 202/5) besonderen Wert auf isokrateischen Schliff seiner Texte u. eine für den Kontrahenten offenbar ärgerliche Exaktheit der (dogmatischen) Begriffe (u. a. F. Mann, Das Vokabular des Eunomios im Kontext Gregors: Mateo-Seco / Bastero aO. 173/202; M. Wiles, Eunomius. Hair-splitting dialectician or defender of the accessibility of salvation?: The making of orthodoxy, Festschr. H. Chadwick [Cambridge 1989] 157/81). Das kreidet ihm Gregor als Bevorzugung von ‚Literatur' vor der Theologie an (c. Eun. 3, 9, 59 [GregNyssOp 2, 286]; Norden 558/62; Ch. Klock, Untersuchungen zu Stil u. Rhythmus bei Gregor v. Nyssa [1987] 149/58; W. Kinzig, The Greek Christian writers: St. E. Potter [Hrsg.], Handbook of classical rhetoric in the Hellenistic period 330 BC - AD 400 [Leiden 1997] 641). Im Zusammenhang mit dem Vorwurf eines Übelkeit verursachenden Geschwätzes (ναυτιώδης φλυαρία) spottet er (mit seinerseits recht ausgefallenem Wortgebrauch), Eunomios rupfe dem armen I. seine Wörter u. Wendungen aus u. verputze sie, was im übrigen schon Philon habe erleiden müssen (Greg. Nyss. c. Eun. 3, 5, 23f [168]). Die ‚Langsamkeit' (scil. der literarischen Arbeit) hatte er schon I. selbst vorgehalten (c. Eun. 1, 12f [GregNyssOp 1, 26]; Klock aO. 149f; zu anderer Polemik gegen I.-Nachahmung [unter Anlehnung an ältere Rhetoriker wie Dionysios oder Hermogenes] ebd. 150f). Es wäre jedoch verfehlt, Gregors Stilkritik allein auf I. zu beziehen oder ihn mit einer der herkömmlichen, damals freilich auch schon wieder inaktuellen Stilrichtungen (‚attizistisch'; ‚asianisch' usw.) ineinszusetzen (zur sprachphilosophischen Position Gregors u. seines Gegners Th. Kobusch, Zu den sprachphilosophischen Grundlagen in der Schrift ‚Contra Eunomium' des Gregor v. Nyssa: Mateo-Seco / Bastero aO. 247/68). Der möglichst umfassende, Gattungsgrenzen mißachtende Anschluß an die alte griech. Literatur war bei beiden in der Gesuchtheit ihres Vokabulars wetteifernden Autoren lexikographisch vermittelt (zB. benutzte Eunomios offensichtlich ein attizistisches Wörterbuch; Klock aO. 151_{69}; vgl. o. Sp. 1039).

4. Joh. Chrysostomos u. Theodoret v. Kyrrhos. Merkwürdigerweise nimmt *Joh. Chrysostomos trotz seiner Schülerschaft zu Libanios auf I. kaum Bezug, so deutlich er ihn gleich anderen als Basis der Bildung neben Demosthenes, Thukydides u. Platon bezeugt, die bei Freund u. Feind vorherrschende Reihe der klass. Prosaiker (sac. 4, 6 [SC 272, 268/70]; R. Brändle: o. Sp. 460). – Theodoret v. Kyrrhos (393 / ca. 466) scheint gleich anderen aus Bildungsgut zu schöpfen, wenn er Isocr. or. 4, 141 anklingen läßt (affect. 6, 90f [SC 57, 286]); tatsächlich stammt aber, was er sagt, samt Kontext direkt aus Clem. Alex. strom. 6, 2, 18. Das Zitat aus der Demonicea dagegen (PsIsocr. or. 1, 50; Theodrt. affect. 8, 14 [315]) gehört in die breite Tradition ‚isokrateischer' Gnomik.

c. Gattungstopik. Zunächst ist erstaunlich, wie oft die Vorgeschichte einer von christlichen Verfassern aus antiken Werken übernommenen oder eingeformten kulturgeschichtlichen Idee (im Sinne der ἰδέα des I. [s. o. Sp. 1034]) auf diesem oder jenem Wege bis zu I. als ihrem Erstvorkommen zurückreicht. Schon die Behauptung vom ‚Nutzen' eines Textes (s. o. Sp. 1033) im schwierigen Satz 2 Tim. 3, 16 (K. Thraede, Art. Inspiration: o. Sp. 351f) dürfte als paränetisches Element der Auslegung von γραφή (s. o. Sp. 1033f) in entsprechende texttheoretische Tradition gehören u. in ihr jetzt sogar eine akzeptable Erklärung finden. – Wenn I. im griech. Altertum als Vorbild einer Verbreitung von Paideia gegolten hat, folgt daraus ja umgekehrt, daß spätere Behandlungen zugehöriger Themen fast zwangsläufig gerade auch mittelbar auf I. zurückgehen. Das gilt entsprechend für das Frühchristentum: Je mehr es sich als Grundlage seines Entstehens Elemente antiker *Bildung aneignete,

desto häufiger geriet es an Motive isokrateischen u. inzwischen Allgemeingut gewordenen kulturbezogenen Denkens (H. Fuchs: o. Bd. 2, 347f). – Schon in früheren RAC-Artikeln ist ein ansehnliches Quantum einschlägiger Beispiele vertreten. So war bei der Frage nach der christl. Auseinandersetzung mit antiken Ideen über die *Enkyklios Paideia selbstverständlich I. heranzuziehen (H. Fuchs: o. Bd. 5, 368. 371. 380); wer nach *Fortschritt fragte, stieß ohne weiteres auf I. (K. Thraede: o. Bd. 8, 145f. 147. 150. 152 u. ö.), u. es kam zutage, daß zB. isokrateische Ausdrücke wie θηριωδῶς ζῆν (or. 15, 254; Thraede aO. 143f) als Kennzeichnung vorzivilisatorischen Lebens (s. o. Sp. 1042) in manchen thematisch verwandten Zusammenhängen christlicher Schriftsteller wiederkehrten (ders., Art. Erfinder: o. Bd. 5, 1200. 1202. 1208. 1223f u. ö.). Auch zum *Enkomion gibt es Ansätze bei I. (Th. Payr: o. Bd. 5, 335f [u. a. zur Nachwirkung des ‚Euagoras' des I. (or. 9)]). Schüler des I. waren natürlich im Art. *Historiographie zu nennen (s. o. Sp. 1037); unentbehrlich war er in der Geschichte von *Fürstenspiegel (P. Hadot: o. Bd. 8, 574/6; R. Frohne, Agapetus Diaconus, Diss. Tübingen [1985] 179/84) u. von Ideen über *Herrschaft (P. Stockmeier: o. Bd. 14, 895f) oder *Homonoia (K. Thraede: o. Bd. 16, 191/3). Schließlich wäre (neben vielen anderen Beiträgen in RAC-Artikeln) noch hinzuweisen u. a. auf M. Wacht, 'Επιμιξία / commercium - weltweiter Verkehr u. christliche Geschichtstheologie: JbAC 36 (1993) 116/8. Spätere kennen den authentischen I. noch weniger (s. o. Sp. 1046 [zu Theodoret]), so wohl auch *Isidor v. Pelusion (U. Treu: o. Sp. 993 [Lit.]). – Als Breitenwirkung in solchen nicht mehr einzig am Griechischen haftenden Motivnestern kamen, abgesehen vom rhetorischen Schulgut u. wie auch immer vermittelt (P. Courcelle, Les lettres grecques en Occident [Paris 1948] 52), schließlich auch lateinische Väter zu I. in Kontakt. Bezeichnenderweise kennt Hieronymus einen Satz aus der Demonicea (or. 1, 6 κάλλος μὲν γὰρ ἢ χρόνος ἀνήλωσεν ἢ νόσος ἐμάρανε; Hieron. in Jes. comm. 11, 40, 6/8 [1241 Gryson / Somers] speciem corporis aut tempore deficere aut languore consumi), für ihn die Äußerung eines egregius apud Graecos … orator (ebd.). Darüber hinaus kennt er I. als jenen, der noch in höchstem Alter den Panathenaikos schrieb (Hieron. ep. 52, 3 [CSEL 54, 418]); das weiß er aus Cic. Cato 13, wo I. mit seinem Selbstzeugnis or. 12, 3 in einer Reihe mit Gorgias u. Platon erscheint (Courcelle aO. 57. 309).

Namentlich für den Teil A. II habe ich durch die Güte des Verfassers, P. Roth, seinen Kommentar zu des I. Panathenaikos (ungedruckte Habil.-Schr. [Regensburg 1998]) sowie eine vollständige I.-Bibliographie (mit Liste aller Rezensionen) benutzen dürfen. Ihm wird hier Wesentliches zu den Abschnitten A. II. b. c verdankt, zuweilen bis in einzelne Formulierungen.

H. v. Arnim, Leben u. Werke des Dio v. Prusa (1898) 4/114. – J. W. H. Atkins, Literary criticism in antiquity 1/2 (Cambridge 1934). – F. Blass, Die attische Beredsamkeit² 2 (1892) 1/331. – V. Buchheit, Untersuchungen zur Theorie des Genos Epideiktikon von Gorgias bis Aristoteles (1960) 38/83. – A. Dihle, Die griech. u. lat. Lit. der Kaiserzeit (1989); Die Goldene Regel (1962). – Ch. Eucken, I. Seine Positionen in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophen = UntersAntLitGesch 19 (1983). – H. Gärtner, Art. I. nr. 2: KlPauly 2 (1967) 1467/72. – E. Heitsch, Platon. Phaidros. Übers. u. Komm. = Platon, Werke. Übers. u. Komm. 3, 4² (1997). – H. M. Hubbell, The influence of I. on Cicero, Dionysius and Aristides (New Haven 1913). – W. Jaeger, Paideia 3³ (1959) 105/225. – W. Kroll, Art. Rhetorik: PW Suppl. 7 (1940) 1049/52. – H. Lausberg, Hdb. der literarischen Rhetorik (1960). – A. Lesky, Geschichte der griech. Lit.³ (Bern 1971) 654/63. – H.-I. Marrou, Geschichte der Erziehung im klass. Altertum (1957) 121/38. – G. Mathieu / É. Brémond, I. Discours 1². 4 (Paris 1956. 1962). – K. Münscher, Art. I. nr. 2: PW 9, 2 (1916) 2146/227. – Norden, Kunstpr.³. – L. Radermacher (Hrsg.), Artium scriptores (Reste der voraristotelischen Rhetorik) = SbWien 227, 3 (1951). – K. Ries, I. u. Platon im Ringen um die Philosophia, Diss. München (1959). – R. v. Scala, I. u. die Geschichtsschreibung: Verhandlungen der 41. Versammlung deutscher Philologen u. Schulmänner 1891 (1892) 102/21. – Ch. Schäublin, Zum paganen Umfeld der christl. Predigt: E. Mühlenberg / J. van Oort (Hrsg.), Predigt in der Alten Kirche (Kampen 1994) 25/49. – F. Seck (Hrsg.), I. = WdF 351 (1976). – S. E. Smethurst, Cicero and I.: TransProcAmPhilolAss 84 (1953) 262/320. – S. Usener, I., Platon u. das Publikum. Hörer u. Leser von Lit. im 4. Jh. vC. = ScriptOralia 63 (1994).

Klaus Thraede.

Isopsephie s. Gleichheit: o. Bd. 11, 123; Zahl.

Isotes s. Aequitas: o. Bd. 1, 141/4; Gleichheit: o. Bd. 11, 122/64.

Israel I (geographisch) s. Galilaea: o. Bd. 8, 796/821; Iudaea; Palaestina.

Israel II (Jakob) s. Jakob u. Esau: o. Bd. 16, 1118/217.

Israel III (Gelobtes Land) s. Land.

Israel IV (Verus Israel) s. Kirche.

Istar s. Astarte: o. Bd. 1, 806/10; Hierodulie: o. Bd. 15, 74; Himmelskönigin: ebd. 220/33.

Italia I (landesgeschichtlich).

A. Der Name u. sein geographisch-politischer Bedeutungsumfang. I. Der Name. Herkunft u. Bedeutung des zuerst in griechischen Quellen des 5. Jh. bezeugten Namens I. sind umstritten. Seit antiker Zeit geläufig ist die Gelehrsamkeit u. ‚Volksetymologie' verbindende Rückführung auf einen eponymen König Italos einerseits (so zuerst Antioch. Hist.: FGrHist 555 F 5f; dann Thuc. 6, 2, 4; Aristot. pol. 7, 1329b 10; vgl. Serv. Verg. Aen. 1, 533; Paul. / Fest. s. v. I. [94, 10 Lindsay]; Hygin. fab. 127, 3; M. Lombardo, Italo in Aristotele e Antioco: Ἱστορίη, Festschr. G. Nenci [Galatina 1994] 261/81), andererseits auf das dem Herakles auf seinem Rückweg aus dem Lande des Geryoneus nach Argos in Süditalien über die Meerenge nach Sizilien entkommene (Stier-?) ‚Kalb' (δάμαλις: Hellanic.: FGrHist 4 F 111, 2), das mit einem bei den einheimischen Oinotriern (?) (Abb. 1) bzw. den dortigen Griechen gebräuchlichen Wort als οὐίτουλος bzw. ἴταλος (< φίταλος?) bezeichnet worden sei (ebd. bzw. Timae. Hist.: FGrHist 566 F 42). Nach diesem aitiologisch ausgedeuteten Vorfall habe das Land den Namen Οὐιτουλία erhalten, so daß ‚I.' als ‚Kälberland' (nicht ‚Rinderland') verstanden werden könnte. Diese zuerst bei Hellanikos v. Lesbos begegnende, von Timaios v. Tauromenion (ebd.) aufgegriffene aitiologische Erzählung u. insbesondere die ihr zugrundeliegende etymologische Verbindung von griech. ἴταλος (‚junger Stier', ‚Jährling', vgl. ἔταλος, ἔτελος, ‚Kalb') mit lat. vitulus (‚Kalb', ‚junges Rind') bzw. (osk.-) umbr. vitlu (I. Devoto [Hrsg.], Tabulae Iguvinae² [Roma 1954] 442 s. v.) gehörte in antiker Zeit wahrscheinlich zur allgegenwärtigen Schulbildung (Varro ling. 5, 96; rust. 2, 1, 9. 5, 3; Gell. 11, 1, 1; Colum. 6 praef. 7; Serv. auct. Verg. Aen. 1, 533; Paul. / Fest. s. v. I. [94, 9f L.]; vgl. Apollod. bibl. 2, 5, 10, 9) u. war offenbar so verbreitet, daß die Aufständischen des Bundesgenossenkrieges, die ihr Zentrum Corfinium demonstrativ in ‚I.' oder ‚Italica' umbenannten, auf ihren Münzen (davon einige mit Beischrift viteliu) den Stier als unmittelbar verständliches kriegerisches Emblem der Italiker die röm. Wölfin niedermachen lassen bzw. als Begleiter einer Kriegergestalt in sprechende Beziehung zu den Zielen der aufständischen Bewegung setzen konnten (zur Herkunft der zweiten Variante aus der sabinisch-samnitischen Gründungslegende D. Briquel, Le taureau sur les monnaies des insurgés de la guerre sociale: RevÉtLat 79 [1997] 121f). Die volksetymologische Verknüpfung des Namens mit dem Land schien darüber hinaus auch in sachlich-historischer Weise beglaubigt, insofern es einem gängigen Schema entsprach, sich den Kulturentstehungsprozeß so vorzustellen, daß der seßhaften Ackerbaukultur eine Phase von (mehr oder weniger nomadisierenden) Viehzüchtern vorausgegangen sei (C. Ampolo / N. F. Parise, Economia e società: I. omnium terrarum parens [Milano 1989] 547/80). Die Etymologie hat trotz ihrer sprachlichen u. sachlichen Schwierigkeiten auch in der altertumswissenschaftlichen Forschung des 19. u. 20. Jh. Anhänger gefunden (Nissen 1, 58/63; H. Philipp, Art. I. Etymologie u. Namen: PW Suppl. 3 [1918] 1246f; E. T. Salmon / T. W. Potter: OxfClassDict³ [1996] 773), doch neigt die Mehrzahl der jüngeren sprachwissenschaftlichen Untersuchungen zu der Annahme, daß der (mögli-

cherweise sikulische) Name I. mit vitulus nichts zu tun habe (ausführliche Begründung G. Radke, I. Beobachtungen zu der Geschichte eines Landesnamens: Romanitas 8 [1967] 35/51; Walde / Hofmann, Wb.[3] s. v.; Ernout / Meillet, Dict. étym.[4] 325; Briquel, Taureau aO. 116). – In dichterischer Sprache findet sich für I. auch die Benennung Hesperia (das im Westen von Griechenland gelegene Land, ‚Abendland'; Macrob. Sat. 1, 3, 15), Saturnia (tellus oder gens, abgeleitet von dem als Gott der alten Latiner verstandenen Saturnus) oder, so schon Lycophr. 922, Ausonia (nach den als in Mittel- u. Süditalien sitzend vorgestellten Ureinwohnern; Lepore 57/84) u. Oinotria (‚Weinland' in der Volksetymologie) nach den Geschichten über die angeblich ältesten griech. Kolonisatoren der I., die 17 Generationen vor dem Trojanischen Krieg unter ihrem Führer Oinotros nach Süditalien eingewanderten arkadischen Oinotrer (so etwa Verg. Aen. 1, 352; 3, 165; 7, 85). – Es ist in der Tat auch in den frühesten uns faßbaren Versionen solcher aitiologisch-etymologisierenden Fabeleien derjenige König der süditalischen Oinotrer, der diese Ackerbau u. die Syssitien lehrte, sie also an eine seßhafte Lebensweise gewöhnte, von dessen Namen Italos spätere Autoren (ebd. 1, 533; Eustath. in Dion. Perieg. 78; Steph. Byz. s. v. Ἰταλία) die Benennung des ganzen Landes ableiten wollten. Die widersprüchlichen u. doch bei aller Willkür nicht einfachhin beliebigen Erfindungen griechischer Autoren bzgl. solcher Ursprungsvölker, ihrer Führer u. ihrer Wanderungen u. Eroberungen brauchen hier nicht dargelegt zu werden (A. Coppola, ‚Archaiologhía' e propaganda [Roma 1995] mit Lit.).

II. Lage u. Ausdehnung der ursprünglichen Italia. Entscheidend u. als historisch gesichert festzuhalten ist das aus den ältesten Überlieferungen, die ganz im Kontext der griech.-kolonialen Präsenz in Süditalien u. Sizilien entstanden sein müssen, zu gewinnende Faktum, daß der Name I. ursprünglich offenbar nur die äußerste Südwestspitze, gleichsam den Vorderfuß des italischen Stiefels im heutigen Kalabrien, bezeichnete, wo (freilich erst seit dem 4./3. Jh.) die der Gegend in römisch-antiker Perspektive ihren Namen gebenden Bruttier oder Brettier wohnten (Abb. 1). Schon *Hekataios nennt für Ἰταλία nur Orte beiderseits des Silagebirges u. setzt dies deutlich von der östlich davon liegenden Landschaft Ἰαπυγία ab (FGrHist 1 F 80/5). Der erste Autor einer Schrift Περὶ Ἰταλίας, der Syrakusaner Antiochos, betont, vielleicht unmittelbar nach dem Kongreß von Gela 424 vC., auf dem der syrakusanische Politiker Hermokrates die Sikelioten zur gemeinsamen Abwehr der nach Westen ausgreifenden Bestrebungen Athens aufrief, die kulturgeschichtliche Einheit einer (entgegen der Behauptung des Atheners Pherekydes von einer arkadischen Herkunft der Oinotrier) implizit als autochthon bevölkert dargestellten, oinotrisch-morgetisch-sikelischen Ἰταλία, deren älteste Grenze am Isthmos von Skylletion (Squillace) u. Hipponion (Vibo Valentia) postuliert wird u. die in seiner Zeit ein Gebiet umfasse, das im Norden von dem Fluß Laos u. im Osten von einer Art Niemandsland zwischen Metapont u. dem betont dem Land der Iapyger zugewiesenen, also aus der I. ausgeschlossenen Tarent begrenzt werde (Antioch. Hist.: FGrHist 555 F 2f. 5; F. Prontera, Imagines Italiae. Sulle più antiche visualizzazioni e rappresentazioni geografiche dell'I.: Athenaeum 64 [1986] 305/20; ders., Antioco di Siracusa e la preistoria dell'idea etnico-geografica di I.: Geographia Antiqua 1 [1992] 109/35; ders., Die Grenzen von I. bei Antiochos v. Syrakus: Stuttg. Kolloquium z. histor. Geographie d. Altert. 4, 1990 [Amsterdam 1994] 423/30; D. Musti, Art. I. Storia del nome: Encicl. Virgiliana 3 [Roma 1987] 34/40 mit Karte; Abb. 1). Antiochos scheint sichtlich bemüht, den Gedanken einer kompakten, trotz aller Benennungsprobleme homogenen, räumlich geschlossenen I. herausstellen u. vielleicht sogar, in Anlehnung an die antiathenische Programmatik des Kongresses von Gela, den süditalischen Griechen vor allem der achäischen Konföderation von Kroton, Kaulonia u. Neu-Sybaris, womöglich aber auch den Führungsschichten der italischen Einwohner des fraglichen Gebiets nahebringen zu wollen. Vielleicht findet in ebendiesem tagespolitisch-ideologischen Zusammenhang auch die Verwendung der gegenüber dem für die unteritalischen Griechen (speziell auch die bis zu ihrem Sturz politisch führenden Anhänger des Pythagoras) eingebürgerten Begriff Ἰταλιῶται (oder Ἰταλικοί) ungewöhnlichen Prägung Ἰταλίητες (Antioch. Hist. aO. F 2) eine plausible Erklärung (Prontera, Imagines aO. 317). Freilich entspricht dem Wort bei Antiochos kein historisch konkret identifizierbarer Stamm.

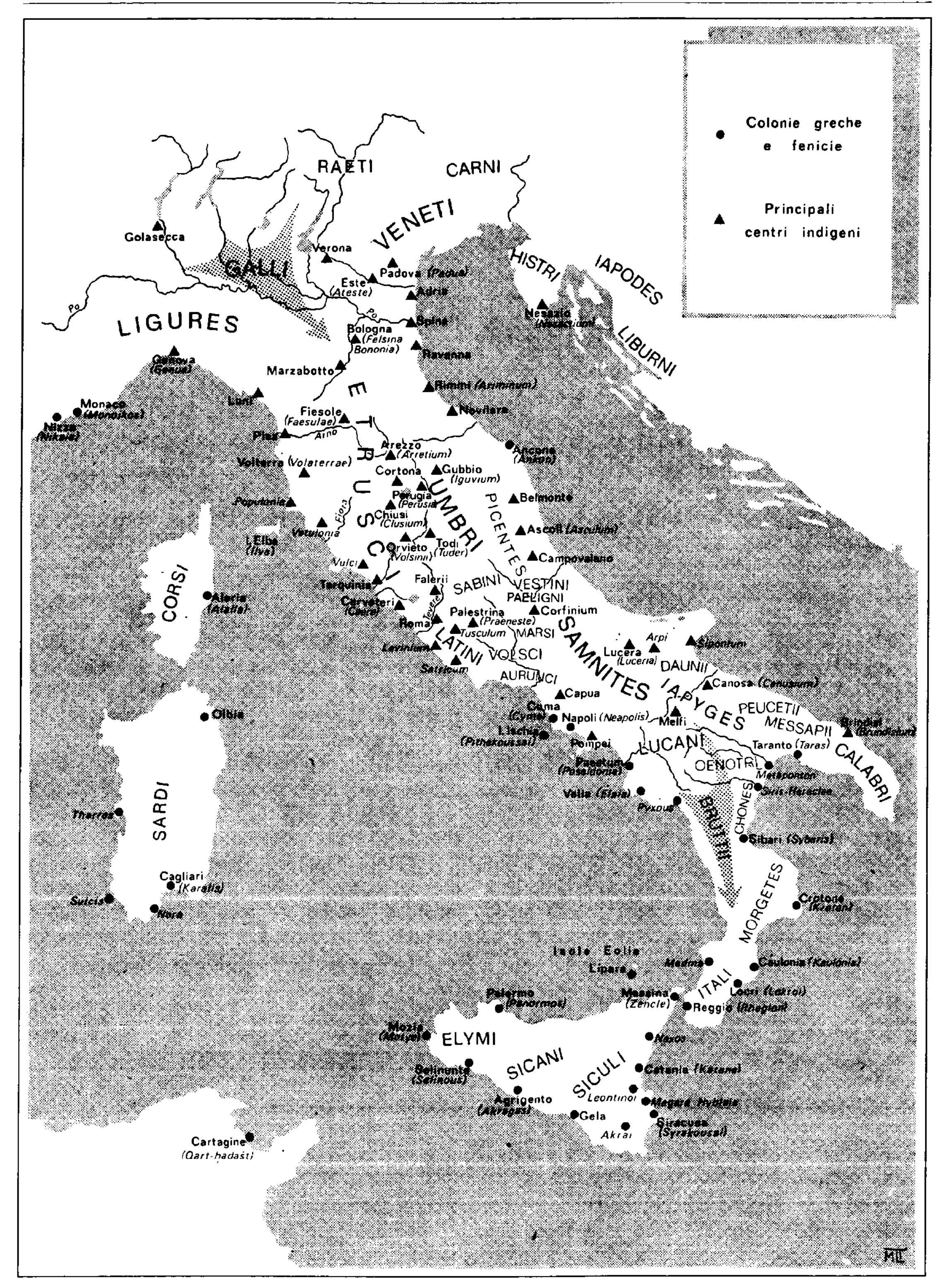


Abb. 1. Völker u. Hauptzentren des antiken Italiens vor der Romanisierung. Nach: M. Pallottino, Genti e culture dell'Italia preromana (Roma 1981).

III. Das Gebiet der Italia vom 5. bis 2. Jh. vC. Neben dieser anscheinend durch Altersbeweise auf aktuelle Frontenbildung angelegten Betrachtung steht freilich schon in der 2. H. des 5. Jh. eine Verwendung des Namens, die allgemeiner auf die Gegenden am Tarentinischen Golf abstellt, so daß auch das in Iapygien liegende Tarent einbezogen wurde (Herodt. 1, 24, 1f; 3, 136. 138; Abb. 1). In diesem Sinne umfaßt die I. seit dem 4. Jh. üblicherweise das Gebiet der Magna Graecia (Plat. Gorg. 493A; Isocr. or. 4, 169). Mit der partiellen Hellenisierung der historischen Stämme (s. u. Sp. 1072. 1081f u. ö.) in den Auseinandersetzungen des 4. Jh. vC. weitet sich die Benennung auf weiter nördlich gelegene Gebiete aus; Theophr. hist. plant. 5, 8, 1 rechnet Kampanien zur I., während Latium noch als außerhalb betrachtet wird. Nach der Etablierung der röm. Hegemonie in Süditalien (foedus mit Tarent iJ. 270) dürfte in deren politisch-ideologischem Interesse die Ausdehnung des geographischen Begriffs I. auf den gesamten Raum südlich der Ligurer u. des diesseitigen Gallien erfolgt sein, auch wenn die frühesten literarischen Zeugnisse dafür erst bei Plaut. Men. 237 bzw. Polyb. 2, 14, 4 zu finden sind. Für die Zeit nach dem 1. Punischen Krieg erscheint die gesamte Halbinsel als I. bei Appian. Sic. 2, 2f; Joh. Zonar. ann. 8, 17 (PG 134, 683C). Spätestens seit den Tagen Catos, der die Alpen als muri Italiae bezeichnete (orig. frg. 85 Peter), u. des Polybios (3, 54, 3: die Alpen als Burg der I.; vgl. Liv. 21, 35, 8f: moenia) umfaßt die geographische u. umgangssprachliche Verwendung des Begriffs das Gebiet südlich des Alpenbogens.

IV. Politische Vereinheitlichung u. Herausbildung der Italia im 1. Jh. vC. Der Versuch, für die Zeit der Republik neben diesem aufgrund der Natur unserer Quellen u. der dort behandelten Themen fast immer auch politisch konnotierten geographischen Begriff I., bei dem zB. in der allmählich stehend werdenden Verbindung ‚Rom u. I.' dieses im allgemeinen für die Bundesgenossen oder Roms Hegemonialbereich innerhalb der geographischen Grenzen der I. steht, einen spezifischen politischen Begriff I. im Sinne von ‚der ager Romanus', d. h. die fora et conciliabula, zu erweisen (Galsterer, Herrschaft 37/40), hat nicht durchdringen können (L. De Libero, I.: Klio 76 [1994] 303/25; G. Massa, La formazione del concetto d'I. [Como 1996]). Als konsularer Amtsbereich wird I. seit 210 vC. häufiger bei Livius genannt, wobei die nördl. Begrenzung seit 133 der Rubico bildet (Strab. 5, 1, 11; Plin. n. h. 3, 115). Dabei wird anscheinend auch schon im 2. Jh. der Abgrenzung der nördlich anschließenden provincia Gallia Cisalpina die geographisch-räumliche Vorstellung mit dem Formio (Rižana, Risano) einige Meilen südlich von Triest als Ostgrenze zu Istrien u. dem Illyricum zugrundegelegt (für das J. 171, zehn Jahre nach Gründung der latinischen Kolonie Aquileia, vgl. Liv. 43, 1, 4, u. für die voraugusteische Zeit nach Anschluß der Gallia Cisalpina vgl. Plin. n. h. 3, 127; vgl. ebd. 115 u. für das Gebiet G. Labud, Ricerche archeologico-ambientali dell'Istria settentrionale [Jonsered 1995]). Der geographischen Einheitsvorstellung folgt in den Kämpfen der späten Republik schrittweise die über Bürgerrechtsverleihungen kanalisierte Ausbildung einer politisch-staatl. Einheit der I. Noch während des Bundesgenossenkrieges (91/89), in dem die socii des röm. Volkes erstmals in von Rom ernstzunehmender Weise die durch Einzelfoedera zugunsten der röm. Hegemonie stabilisierte Isolation durchbrechen u. sich unter der Parole ‚Wir sind Italien' (s. o. Sp. 1052) zusammenfinden (zur Begrenztheit der Mobilisierung der italischen Stämme mit Schwerpunkt in Mittel- u. Süditalien Briquel, Taureau aO. [o. Sp. 1052] 109), tritt eine Reihe von Gesetzen in Kraft, die auf die Überwindung der rechtlichen Inhomogenität der Bürgerschaften der italischen Gemeinden hinwirken. Im J. 90 vC. bot die lex Iulia den latinischen u. den Bundesgenossengemeinwesen das röm. Bürgerrecht an, sofern sie sich am Aufstand nicht beteiligt oder die Waffen rechtzeitig niedergelegt hatten; zugleich wurde den röm. Befehlshabern das Recht verliehen, nichtrömische Truppen (gerade in der Cisalpina war in erheblichem Umfang rekrutiert worden: Plut. vit. Sert. 4, 1) bei erwiesener Tapferkeit das Bürgerrecht zu erteilen. Im J. 89 bot die lex Plautia Papiria den Bürgern von Bundesgenossengemeinden, die innerhalb der I. außerhalb ihrer Heimat lebten (wobei Arno u. Esino als nördliche Grenze erwähnt werden), die Möglichkeit des Bürgerrechtserwerbs, sofern sie sich innerhalb von 60 Tagen beim Fremdenprätor meldeten. Mit den entsprechenden Ausführungsmaßnahmen wurde damit in den folgenden Jahren die ganze I. bis zum Padus

(Po) zu einem geschlossenen Gebiet römischer Bürger, die entweder in municipia oder coloniae lebten. Die Honorierung der Loyalität der keltischen Gemeinden jenseits des Po erfolgte in der abgestuften Form der Verleihung des latinischen Rechts durch die lex Pompeia dJ. 89, wodurch den dort gewählten Lokalmagistraten u. ihren Familien das röm. Bürgerrecht zuwuchs. Generalisiert wurde dieser rechtliche Romanisierungseffekt in der Transpadana (Abb. 2) durch die lex Roscia (Iulia?) dJ. 49, mit der Caesar die noch nicht auf dem genannten Wege zum Bürgerrecht gelangten freien Bewohner nördlich des Po mit diesem ausstattete, um sie für ihre Unterstützung im Gallischen Krieg zu belohnen. Damit war der geographische Raum südlich des Alpenbogens mit dem Varus (Var) als Grenzfluß im Westen, dem Formio bzw. (nach der augusteischen Inkorporation von Histria [Istria]) der Arsia als Grenzfluß im Osten (Strab. 5, 1, 1; Plin. n. h. 3, 132) erstmals auch in wenigstens einer Hinsicht, dem Bürgerrecht, zu einer politisch-staatl. Einheit geworden u. die Voraussetzung dafür geschaffen, daß die I. Romana, nun das Bürgerland schlechthin, unter Augustus jene Ordnung finden konnte, die für Jhh. grundlegend wurde (s. u. Sp. 1100), u. daß das von Griechen der Magna Graecia geprägte u. von diesen, zT. über die Völker Mittel- u. Süditaliens, zu den Römern gelangte Adjektiv Italicus zu einem Synonym von Romanus werden konnte (Strab. 5, 1, 1: Ἰταλιώτας πάντας καὶ Ῥωμαίους; Hor. carm. 2, 13, 18; Verg. Aen. 8, 678 u. andere).

B. Geographische u. klimatische Voraussetzungen. I. Größe, Entfernungen, Häfen. Die politische Einheit der I. erstreckt sich damit über ein Gebiet von ca. 1100 km größter Länge; Plin. n. h. 3, 43 spricht von 1020 Meilen, offenbar indem er Straßenentfernungen von Augusta Praetoria (Aosta) bis Rhegium (Reggio di Calabria) addiert. Die Breite variiert naturgemäß. Der wie seine Vorlage, die augusteische discriptio Italiae (ebd. 3, 46), an für Nachrichtenwesen u. Militär wichtigen Angaben interessierte Plinius notiert zB. für die Entfernung zwischen westlichem u. östlichem Grenzfluß auf der Strecke am Fuß der Alpen 745 Meilen (ebd. 3, 132), für den direkten Weg durch die Poebene 410 Meilen (3, 44), an der schmalsten Stelle der eigentlichen Halbinsel, zwischen Castrum Novum am Adriatischen Meer u. Alsium am Tyrrhenischen, weniger als 136 Meilen u. nirgendwo mehr als 200 (ebd.). Bemerkenswert erscheint ihm mit Recht die 2059 Meilen lange Küstenlinie (3, 45; zwischen Varus u. Arsia; S. Gargiullo / E. Okely, Atlante archeologico dei mari d'I. 1/3 [Roma 1993]), von der er freilich neben lokalen, aus ihren Namen erschlossenen Landeplätzen nur wenige wirklich gute Häfen (F. Varaldo Grottin [Hrsg.], Porti antichi [Genova 1996]) als nennenswert erachtet: Luna (La Spezia: 3, 50; das ligurische Genua dagegen wird nicht in seiner anderweitig bekannten Hafenfunktion hervorgehoben); der Tiberhafen (3, 54); Caieta portus (Gaeta: 3, 59); Baiae (bzw. Puteoli: 3, 61, aber kaum hervorgehoben); Tarent mit zwei Häfen (3, 101; Th. van Compernolle, Fratuentium, portus Tarentinus: Latom 44 [1985] 849/54); Brundisium, in primis Italiae portu nobile (Plin. n. h. 3, 101) u. trotz der größeren Entfernung (225 Meilen) wegen der Sicherheit des Seeweges wichtigste Verbindungsstelle über die Adria nach Dyrrachium (Durres) u. damit in den Osten (bis Kerkyra beträgt die kürzeste Entfernung weniger als 80 Meilen: ebd. 3, 45); weitere kleinere Häfen in Apulien, besonders am ‚hafenreichen Fluß' Fertor (Fortore); in Samnium das Mündungsgebiet des Trinius (Trigno); in Picenum vor allem Ancona (3, 111), wo die bedeutende Hafenfunktion aus der Art der Erwähnung entnommen werden kann, ähnlich wie bei Ravenna in der Aemilia (3, 115); portus Vatreni im Podelta (3, 119); in Istria vor allem Pola, für das die Schiffahrtsentfernung nach Ancona (120 Meilen) angegeben wird (3, 129). Der als Endpunkt der Bernsteinstraße u. allgemein für den Warenaustausch mit den Donauländern fundamentale Flußhafen des einige Meilen landeinwärts am Natiso gelegenen Aquileia (3, 126) wird nicht als solcher hervorgehoben (vgl. dagegen Strab. 5, 1, 8; M. Buora [Hrsg.], Lungo la via dell'Ambra [Udine 1996]). Hinweise auf die Entfernungen von Illyricum oder von Africa (weniger als 200 Meilen nach Varro: Plin. n. h. 3, 45) unterstreichen die Zentralität des imperialen Kernlands (explizit ebd. 37, 201 u. Strab. 6, 4, 1; G. F. Maddoli [Hrsg.], Strabone e l'I. antica [Napoli 1988]; F. Prontera, Immagini dell'I. nella geografia antica da Eratostene a Tolemeo: RivGeogrItal 100 [1993] 33/58; zur Frage der Veränderung des Meeresspiegels M. Caputo, Contributi delle discipline umani-

stiche al progresso delle scienze della terra: RendicAccLinc 9, 5 [1994] 764/76. 782/4).

II. Gebirge. Nächst dem Meer, zu dem mithin außer der Transpadana alle Regionen der I. unmittelbar Zugang haben, prägen die geographische Physiognomie vor allem die Berge u. die von ihnen gebildeten Flußtäler u. Ebenen. Im Norden bilden die Alpen eine natürliche Grenze, die insbesondere auf der italischen Seite mit ihren schrofferen Berghängen u. Anstiegen abweisend, wiewohl nicht unüberwindlich, u. furchtgebietend wirken. Die Votivinschriften römischer Reisender am Großen St. Bernhard zeugen in eindrucksvoller Zahl von den Ängsten der Reisenden (Strab. 4, 6, 6; Inschriften: G. Walser, Summus Poeninus [1984]), doch macht die soeben genannte Strabo-Stelle auch klar, daß nach der Unterwerfung der wilden Bergstämme u. der Erschließung einiger Fahrstraßen (gedacht ist wohl vor allem an den Mont Cenis, den Großen u. den Kleinen St. Bernhard, den Brenner u. den Plöckenpaß) mehrere Übergänge vergleichsweise bequemer Art zur Verfügung stehen. Überhaupt sind die Alpen kaum der unüberwindliche Schutzriegel gewesen, weder im Westen, wo das Einsickern der Kelten in die verlockende Poebene seit dem 5. Jh. vC., der Alpenübergang Hannibals iJ. 218, der Kimbern in der Zeit des Marius die Überwindlichkeit demonstriert hatten, noch auch in den Zentralalpen, wo der von Norden sanfter ansteigende Brennerpaß seit prähistorischen Zeiten zum Durchgang nach Italien eingeladen hatte (mehr als in anderer Richtung), oder gar im Osten, wo die Karnischen Alpen relativ leicht überschritten werden konnten u. ein durch die strategische Koloniegründung von Aquileia iJ. 181 vC. oder in spätantiker Zeit durch ein System von Wachkastellen, die claustra Alpium (J. Šašel, Claustra Alpium Iuliarum [Ljubljana 1971]), nur zu oft vergeblich zu sichern gesuchtes Einfalltor für land- u. nahrungssuchende Barbarenvölker boten (zur Bedeutung der augusteischen Alpeneroberung E. Gabba: M. Vacchina [Hrsg.], La valle d'Aosta e l'arco alpino nella politica del mondo antico [Quart 1988] 53/61; E. Gabba, Il sistema degli insediamenti cittadini in rapporto al territorio nell'ambito della zona subalpina e alpina in età romana: ders., I. Romana 275/89). – So wie in den Alpen die Grenzfunktion weniger durch eine Demarkationslinie entlang einer natürlichen Wasserscheide als durch das den gewohnten Lebensformen gegenüber abweisende, von ‚wilden' Völkerschaften kärglich genutzte Gebirgsmassiv als ein geographisches Ensemble gebildet wird, so fungiert auch jenseits der breiten Ebene des Po-Tals, in dem dieser die zahlreichen von Norden u. Süden kommenden Gebirgsströme aufnimmt, um zum größten Strom der I. mit nilähnlichem Mündungsdelta zu werden (Plin. n. h. 3, 49. 117/24; Strab. 5, 1, 4/6; Polyb. 2, 16, 6f), die gewundene Kette der Apenninen (Strab. 5, 1, 3f; Plin. n. h. 3, 48: mons Italiae amplissimus, perpetuis iugis ab Alpibus tendens ad Siculum fretum) nicht so sehr als lineare Wasserscheide, sondern eher als breites Band zur Konstituierung von Kultur- u. Herrschaftsräumen, die von verschiedenen Völkern bewohnt u. nach diesen benannt sind, ohne daß diese auf unüberwindliche Weise gegeneinander abgegrenzt würden (A. Bernardi, L'evoluzione storica nel sentimento della montagna: ders., Pietas loci [Como 1991] 15/21; ders., Il divino e il sacro nella montagna dell'I. antica: Xenia, Festschr. P. Treves [Roma 1985] 1/8; C. D. Smith, Where was the ‚wilderness' in Roman times?: Shipley / Salmon 154/79). – Als für eine antike Wahrnehmung charakteristisch sei das plinianische Beispiel der Sabiner genannt (Plin. n. h. 3, 109f), deren mittelitalische Wohngebiete (Abb. 1; auf ihrem Territorium liegt bei Reate der umbilicus Italiae; G. Brugnoli, ‚Italiae umbilicus': Atti del Conv. ‚Varrone e la geografia antica' = Il Territorio 9 [Rieti 1993] 7/16; L. Scotoni, L'umbilicus Italiae secondo Varrone e il centro geografico dell'I. odierna: RendicAccLinc 9, 3 [1992] 193/211) auf allen Seiten von den Gebirgszügen des Apennin eingeschlossen werden, ohne daß dies zu einer isolationistischen Sicht führen mußte. Die im Osten angrenzenden Picenter stammen von ihnen ab, u. über die Täler des Nar u. des Anio bestehen gute Verbindungen nach Umbrien u. Latium im Norden u. Westen, was die Gründungslegende Roms ebenso nahelegt wie es die Archäologie dokumentiert. Das Neben-, Gegen- u. Miteinander von oft kargen Bergkulturen in den zwischen 50 u. 100 km breiten Abschnitten des Gebirgszugs, der im Bereich der Abruzzen mit dem Gran Sasso fast 3000, mit der Maiella (über Sulmo) fast 2800 m erreicht, einerseits u. den oft in Schwemmlandtälern u. -ebenen sich entfaltenden ressourcenreiche-

ren, küstennäheren Tieflandkulturen andererseits, prägt seit prähistorischen Zeiten die Siedlungs- u. die Ereignisgeschichte des italischen Raums u. bleibt eines der Elemente langer Dauer in den sozioökonomischen Verhältnissen bis hin zu einem Teil der ungelösten Probleme des Mezzogiorno von heute.

III. Laudes Italiae. Diese Verhältnisse treten naturgemäß in dem vielfach topisch erstarrten u. nicht in allen Details realitätshaltigen Schema des ‚Lobs Italiens' bei Dichtern u. Gelehrten zurück (Verg. georg. 2, 136/76; Varro rust. 1, 2, 3/7; Dion. Hal. ant. 1, 36f; Strab. 6, 4, 1; Plin. n. h. 3, 38/42; 37, 201f; Ael. var. hist. 9, 16 u. noch Rutil. Nam. 2, 17/40; Polyb. 2, 14/7 mit Schwerpunkt Oberitalien sowie ebd. 3, 91 [Kampanien]; B. Kytzler [Hrsg.], Laudes Italiae [1988]; R. Thomas, Lands and peoples in Roman poetry [Cambridge 1982]). Unzugänglichkeit, Kargheit oder gar Armut u. daraus erklärbare kriegerische Neigungen selbst der bergsässigen, ihre begrenzten Ressourcen verteidigenden oder durch Raubzüge ergänzenden oder ganz in die reicheren Täler oder Küstenebenen herabdrängenden Völker, wie sie die röm. Geschichte in ihrem Ausgreifen auf die I. für lange Zeit beschäftigt hatten, kommen dort entweder nicht vor oder erscheinen anspielungsweise als nunmehr integriertes exemplum italisch-einfacher Lebensweise u. Wehrhaftigkeit (vgl. etwa noch nach der Erfahrung der Einnahme Roms durch Alarich Rutil. Nam. 2, 31/52: der Apennin als gottgeschaffener ‚Schutz für Latiums Lande' ähnlich den Alpen; die vom Apennin durchzogene, geschichtsträchtige I. als ‚stattlicher Nacken' [festa cervix] zu dem Antlitz Rom: Plin. n. h. 3, 40; fast kurios angesichts der röm.-italischen Geschichte das vergilische Lob: nec galeis densisque virum seges horruit hastis [georg. 2, 142], besonders in Verbindung mit der dann folgenden Erinnerung an das genus acre virum, die notgestählten Marser u. Sabeller, die Ligurer u. Volsker [ebd. 2, 167/9]; zu einem anderen Typus der gelehrt-poetischen, historisch allusiven Verwendung der Landschaftsekphrasis unter Verzicht auf Standardelemente wie Fruchtbarkeit, Klima, Erzvorkommen u. Einwohner M. Helzle, Die Beschreibung des Apennin in Lucans De bello civili 2, 392/438: WürzbJbb 19 [1993] 161/72; La natura e il paesaggio in Orazio. Atti del seminario, Ravello 1993 [Ravello 1995]). Gleichwohl erfassen diese emphatischen Verdichtungen im rhetorischen Schema Wirklichkeitselemente, die subjektiv u. objektiv zu den Vorzügen des Landes gerechnet werden konnten u. zT. noch heute seine Attraktivität u. Faszination ausmachen.

IV. Klima. Allgemein gepriesen wird so insonderheit das milde, temperierte Klima als Produkt der Lage zwischen Ost u. West, Nord u. Süd sowie der geographischen Formationen zwischen Meer u. Gebirge u. der Rolle der Winde (R. Frei-Stolba, Klimadaten aus der röm. Republik: MusHelv 44 [1987] 101/17 mit Lit.; P.-J. Dehon, Hiems latina [Bruxelles 1993]). Das erfaßt durchaus zutreffend die Zugehörigkeit zum warmgemäßigten, im Süden schon im weiteren Sinne subtropischen Klimagürtel (Tichy; antike Beobachtungen: Nissen 1, 372/418) mit immergrüner Hartlaubvegetation in den Zonen, die nicht mehr als sieben Trockenmonate kennen, mit sommergrünen Laubbäumen in den Gegenden, wo der Sommer Hauptvegetationszeit ist (also vor allem im Norden), mit Winterregen vorwiegend im Süden, Herbst- u. Frühjahrsregen in der nördl. Hälfte, mit Wintersaat u. Sommerernte aller außertropischen Getreidesorten auf dem humusarmen, in den Flußebenen oft flachgründigen u. daher durch vorzeitige Sommerhitze von Dürre bedrohten Schwemmlandäckern (zusammenfassend F. Tichy: Vittinghoff 11f). Das geographische Gepräge der einzelnen Landschaften in Nord-, Mittel- u. Süditalien zusammenfassend zu charakterisieren ist an dieser Stelle kaum möglich (Spezialkap. bei Nissen; C. Lackeit / H. Philipp, Art. I. 3. Ausdehnung u. innere Einteilung: PW Suppl. 3 [1918] 1248/52; Tichy). Im folgenden seien nur einige Naturphänomene hervorgehoben, die als kulturbegünstigend u. / oder -gefährdend die ganze Halbinsel oder ihre in historischer Zeit am meisten im Blickfeld der Überlieferung stehenden Regionen geprägt haben (Caputo aO. [o. Sp. 1060f] 763/84).

V. Vulkanismus u. Erdbeben. Vom Norden bis in den Süden finden sich Gebiete, deren Erscheinungsbild u. Bodenbeschaffenheit durch die Tätigkeit älterer oder rezenter Vulkane geprägt sind, sei es, daß diese akkerbaufreundliche Lavaböden oder als Baustein zu verwendenden Basalt oder Trachyt hervorgebracht haben, sei es, daß die in den Einbruchbecken (caldere) erloschener Vulkane entstandenen Maare den hydrographischen Charakter der Landschaft u. ihrer

Nutzung mitprägten: im Norden die Monti Euganei zwischen Padua u. Este, in Etrurien etwa der Monte Amiata einerseits u. Calderen wie die des Bolsenasees andererseits, in Latium die Maare der Albanerberge (B. Martinis, Il Lazio prima di Saturno [Roma 1995] 69/78. 93/119), in Kampanien das in der Antike oft diskutierte Phänomen des bradisismo auf den Phlegräischen Feldern (P. Amalfitano [Hrsg.], Il destino della Sibilla. Mito, scienza e storia dei Campi Flegrei [Napoli 1986]; M. Gigante [Hrsg.], Civiltà dei Campi Flegrei [ebd. 1992]) u. der durch die sprichwörtliche Schönheit der von ihm geformten kampanischen Landschaft u. den an seinen Hängen betriebenen Weinbau ebenso wie durch den epochemachenden Ausbruch dJ. 79 nC. gleichermaßen ‚Fluch u. Segen des Vulkanismus‘ (Tichy 97f) bezeugende Vesuv (E. Renna, Vesuvius Mons [Napoli 1992]; E. Stärk, Kampanien als geistige Landschaft [1995]; G. Soricelli, La regione vesuviana dopo l'eruzione del 79 dC.: Athenaeum 85 [1997] 139/54 [mit Lit.]), in Apulia schließlich der Mons Vultur, um vom sizilischen Ätna u. den Äolischen Inseln zu schweigen (Nissen 1, 248/91; Tichy 75/98). Prodigiensammlungen (*Iulius Obsequens), Historikerberichte, inschriftliche u. archäologische, hagiographische u. liturgische Quellen dokumentieren darüber hinaus in dichter Folge, wie sehr die Halbinsel in erdbebengefährdeter Zone liegt (Nissen 1, 283/8 mit Liste; C. Albore Livadie [Hrsg.], Tremblements de terre, éruptions volcaniques et vie des hommes dans la Campanie antique [Naples 1986]; E. Guidoboni [Hrsg.], I terremoti prima del Mille in I. e nell'area mediterranea [Bologna 1989] mit Katalog der Erdbeben u. zahlreichen Studien aus allen Blickwinkeln; zT. neubearbeitet als dies. / A. Comastri / G. Traina [Hrsg.], Catalogue of ancient earthquakes in the mediterranean area up to the 10th cent. [Rome 1994]; G. Waldherr, Erdbeben, das außergewöhnliche Normale [1997]; A. Hermann, Art. Erdbeben: o. Bd. 5, 1070/113).

VI. Gewässer, Bewaldung, Bodenschätze, Tierwelt. a. Gewässer. Der Reichtum an Wasser u. Wäldern in der I. steht in engem Zusammenhang mit der Zentralität der durchgehenden Apenninenkette für die Landschaften der Halbinsel. Dieser Reichtum gehört zum Standardrepertoire des antiken Italienlobs. Als Voraussetzung aller Zivilisation stehen Quellen, Wasserläufe, Flüsse, die in großer Zahl von den Hängen der Alpen bzw. des Apennin herabströmen, oder auch Seen an den Anfängen der menschlichen Besiedlung auch abgelegener Gegenden (Nissen 1, 294/344 [Apenninenflüsse]. 176/216 [Poland]; Tichy 189/209). Sie ermöglichen die wirtschaftliche Nutzung u. ziehen Kulte auf sich, insbesondere da, wo die Heilkraft mineralischer Quellen u. Bäder Hoffnung u. Dankbarkeit hervorruft (zu Wasserkulten in der I.: G. C. Susini, Culti salutari e delle acque: Studi Romagnoli 26 [1975] 321/38; R. Chevallier [Hrsg.], Les eaux thermales et les cultes des eaux en Gaule et dans les provinces voisines = Caesarodunum 26 [Tours 1992] 273/384 mit Beiträgen zu Etrurien, Emilia Romagna u. Istrien; P. L. Dall'Aglio, Agiografia e topografia antica: Riv. di topogr. ant. 1 [1991] 57/70 [zu Bobbio]; ders., Topografia antica e geomorfologia: ebd. 4 [1996] 59/68). Ebenso charakteristisch wie dieser relative Reichtum an Wasser, der den laudatores die I. fast wie einen locus amoenus erscheinen läßt, sind aber auch die ungeregelten, bedrohlichen Formen des Auftretens, etwa die sturzartigen Gewitterregen, auch des Winterregens im eigentlichen Sinne, die in ihrer Heftigkeit zur Erosion der Hangackerlagen führen, Böden krustig werden lassen oder als *Hagel die Ernte bedrohen. Bei reichen Regengüssen vermögen die Betten der nicht dauerhaft wasserführenden Gieß- oder Sturzbäche ihre Fluten kaum zu kanalisieren, u. selbst bedeutende Flüsse, wie der etrurisch-umbrische Grenzfluß Tiber, haben den an ihnen liegenden Städten in gewissen Abständen immer wieder Überschwemmungen beschert, am bekanntesten zweifellos Rom, wo erst Augustus, mit freilich nicht vollständigem Erfolg, Abhilfe schuf (J. Le Gall, Le Tibre, fleuve de Rome, dans l'Antiquité [Paris 1953] 117/25 u. ö.; Il Tevere e le altre vie d'acqua del Lazio antico = Quad. del Centro per l'archeologia Etrusco-I. 12 [Roma 1986]; F. Kolb, Rom [1995] 781 s. v. Überschwemmungen; P. Fedeli, La natura violata [Palermo 1990] 82. 84; A. G. Brown / C. Ellis, People, climate and alluviation: PapBritSchRome 63 [1995] 45/73; N. Purcell, Rome and the management of water: Shipley / Salmon 180/212). Wo das Wasser nicht ablaufen oder wegen seiner Menge nicht alsbald wegtrocknen konnte, bildeten sich wie in der Poebene, in Etrurien, Latium u. Apulien Brackwässer, Marschen u. Sümpfe, die, so-

weit Bonifizierungsbemühungen durch Dränagekanäle u. Deichbau wie bei den Pontinischen Sümpfen, deren Trockenlegung nach Caesar, Augustus u. Nero noch Theoderich vergeblich plante, erfolglos blieben (Traina; G. Bodon / I. Riera / P. Zanovello, Utilitas necessaria [Milano 1994]; L. Quilici / S. Quilici Gigli [Hrsg.], Interventi di bonifica agraria nell'I. romana = Atlante tematico di topogr. ant. 4 [Roma 1995]; für Oberitalien G. C. Susini, Bonifica e paesaggio cispadano: I settant'anni del Consorzio della bonifica Renana [Bologna 1980] 7/23), als Zone der gesundheitlichen Bedrohung für Mensch u. Tier zu meiden waren. Freilich scheint die vielberedete Malaria, die für den Niedergang ganzer Landschaften verantwortlich gemacht wird (Nissen 1, 410/8 u. Reg. s. v.), in klassischer Zeit noch nicht die späteren Ausmaße angenommen zu haben (nüchterne Diskussion des Problems: Brunt 611/24. 726). Die wenigen Zeugnisse bei den Agrarschriftstellern (Varro rust. 1, 4, 3/5. 12, 2f; Colum. 1, 3, 1f; Pallad. op. agr. 1, 4; 7, 4; Vitr. 5, 1, 6) treten solcher Gefährdung mit nüchternem Vertrauen auf mögliche technische Vorkehrungen (für die von Menschen verursachten Beeinträchtigungen der ‚Naturgüter' Wasser, Boden u. Luft A. di Porto. La tutela della ‚salubritas' fra editto e giurisprudenza 1 [Milano 1990]; vgl. R. Sotty: Latom 53 [1994] 196/8) oder auf räumliche Ausweichmöglichkeiten entgegen, u. in der Tat findet sich in der Poebene, in Etrurien (Trockenlegung des Maars von Baccano, die etrurischen cuniculi, der umstrittene u. schließlich aufgegebene Plan, den Clanis [Chiana] zum Arno umzuleiten [Tac. ann. 1, 76. 79; Dio Cass. 57, 14]), in Mittelitalien (Trockenlegung oder Absenkung des Wasserspiegels von Seen u. Flußlandschaften wie des Fuciner Sees in den Abruzzen, des lacus Velinus bei Reate, vielleicht auch des Clanius in Kampanien usw.) eine ganze Reihe von literarisch bezeugten u. archäologisch faßbaren Bonifizierungsmaßnahmen, die seit früher Zeit meist als Teil einer fortschreitenden Urbanisierung in Angriff genommen wurden (Beispiele: Potter, Italien 192/7; Traina; E. Burri [Hrsg.], Sulle rive della memoria. Il lago Fucino e il suo emissario [Pescara 1994]; Uomo, acqua e paesaggio = Atlante tematico di topogr. ant. Suppl. 2 [Roma 1997]).

b. Bewaldung u. Bodenschätze. Von ebenso großer Bedeutung ist als Konsequenz der für die gesamte Halbinsel charakteristischen Bergketten der in den laudes Italiae regelmäßig wiederkehrende Waldreichtum (schon Thuc. 6, 90: ἐχούσης τῆς Ἰταλίας ξύλα ἄφθονα, mit Blick natürlich auf Süditalien), besonders hervorgehoben für die küstennahen, über Flüsse den Abtransport des geschlagenen Holzes leicht ermöglichenden Gegenden: für Bruttium mit dem Silawald, Etrurien, Ligurien, aber auch für die Sabina u. die Alpen. Insofern boten die den Blicken der auf Landsuche befindlichen Seefahrer u. Zuwanderer exponierten Küsten immer auch die Aussicht auf hinreichende Mengen von den für die unterschiedlichsten Zwecke des Lebens (Haus-, Schiffbau, Brennmaterial wie Holzkohle usw.; Überblick: W. Speyer, Art. Holz: o. Bd. 16, 87/116) benötigten Hölzern, zumal nicht nur Nadelhölzer wie Fichte, Pinie oder Zypresse, sondern auch hochgewachsene Eichen, Buchen, Pappeln, Eschen u. andere Baumsorten vorkamen. Daß heute in eben den genannten Regionen trotz mancher Aufforstungsbemühungen noch viele Bergzüge zwischen vereinzelten Baumgruppen sich vor allem durch den ‚typisch mediterranen' Macchienbewuchs oder auch durch die nackten Farben ihrer Felsböden dem Vorstellungsbild der I. einprägen, ist Folge eines schon in der Antike beginnenden Raubbaus, der für lange Jhh. durch keinerlei Neuanpflanzung oder systembewußte Pflege gemildert wurde, wiewohl dem einen oder anderen Schriftsteller philosophisch-religiöse Skrupel an dieser Art der Inanspruchnahme der natura kamen (Sall. Catil. 13, 1; 20, 11; Plin. n. h. 12, 1/6; 36, 1/3; S. Citroni Marchetti, Plinio il Vecchio e la tradizione del moralismo romano [Pisa 1991]; M. Beagon, Roman nature [Oxford 1992]; dies., Nature and views of her landscapes in Pliny the Elder: Shipley / Salmon 284/309; R. Chevallier, Le bois, l'arbre et la forêt chez Pline: J. Pigeaud [Hrsg.], Pline l'Ancien, témoin de son temps [Salamanca 1987] 147/72; G. Vögler, Öko-Griechen u. grüne Römer? [1997]). Am Beispiel Süditaliens ist der zerstörerische Einfluß, den eine staatlich wenig regulierte, aber gerade auch in direktem oder indirektem staatlichen Interesse, durch Rodung zur Gewinnung von Siedlungs- u. Ackerland, durch rücksichtslosen Einschlag bei militärischem Bedarf (Flottenbau u. ä.; M. Rival, La charpenterie navale romaine [Paris 1991]), erfolgende Nutzung der Waldressourcen

schon unter antiken Bedingungen gewinnen konnte, eindrucksvoll herausgearbeitet worden (A. Giardina, Allevamento ed economia della selva in I. meridionale: ders. / A. Schiavone [Hrsg.], Società romana e produzione schiavistica 1 [Roma 1981] 100/10; R. Meiggs, Trees and timber in the ancient mediterranean world [Oxford 1982] 371/403. 462/6; Fedeli aO. 72/80). Daß durch solches Vorgehen lokale Ökosysteme einer mehr oder weniger tiefgreifenden Veränderung unterworfen waren, liegt auf der Hand, läßt sich aber in seinen Folgen für Bodenerosion, Vegetationstyp u. Fauna mangels Quellen für die antiken Jhh. schwerlich quantifizieren. Jedenfalls kann die Entwaldung als Konsequenz der zunehmenden Urbanisierung u. inneren Kolonisation in dieser Zeit kaum wirklich katastrophale Ausmaße angenommen haben, wenn Cassiodor behaupten kann (var. 5, 16, 2), daß die I. noch zu seiner Zeit über soviel zum Schiffbau geeignetes Holz verfüge, daß es davon in die Provinzen exportieren könne. – Eine ideologische Rechtfertigung fand diese Bemächtigung der Natur durch den Menschen in der Vorstellung von dessen Berufung zur Zivilisierung der ‚wilden' Natur, als deren Verkörperung Berg- u. Waldgebiete galten (G. Clark, Cosmic sympathies. Nature as the expression of divine purpose: Shipley / Salmon 310/29). – Von den Bodenschätzen, die die Preistopik der I. in übertriebenem Maße zuschreibt, am stärksten genutzt wurden schon in früher Zeit zweifellos die etrurischen Erze, Kupfer in Umbrien, die Eisenlager auf Elba u. um Populonia (L'Etruria mineraria = Atti del 12 Congr. di Studi Etruschi ed Italici [Firenze 1981]). Sie dürften auch dazu beigetragen haben, daß in archaischer Zeit, als erstmals mit historischen Namen zu benennende ethnische Siedlungszusammenhänge hervortreten u. den italischen Landschaften auch in ihren Binnen- u. Außenbeziehungen ein wiedererkennbares Gesicht geben, neben dem von Griechen in Besitz genommenen Süditalien vor allem der etrurisch-mittelitalische Küstenraum ins Blickfeld tritt.

c. Tierwelt. In der Topik des Italienpreises hatte gewissermaßen die Natur selbst den italischen Boden trotz seines Reichtums an Gebirgen, Wäldern u. wilden Wassern schon privilegiert, insofern in der reichen Fauna Wildtiere, die den Menschen gefährlich werden können, weitgehend fehlen (so Tiger u. Löwen u. sogar, falls man Verg. georg. 2, 153f glauben wollte, Schlangen; Bären dürften zZt. der betreffenden Autoren in der I. schon selten gewesen sein, u. der Wolf zeigt sich in den Gründungslegenden Roms wie der Hirpiner als zivilisationsfreundlich). Dagegen kommt jagbares Getier, das dem Menschen nutzt, reichlich vor u. gestatten umgekehrt Klima u. Landschaft die Haltung u. Zucht aller Arten von Nutztieren in menschlicher Nachbarschaft (zur Domestikation L. Bodson [Hrsg.], Des animaux introduits par l'homme dans la faune de l'Europe [Liège 1994]; Homme et animal dans l'Antiquité romaine. Actes du Colloque de Nantes 1991 [Tours 1995]). Das überall nahe Meer u. die Binnenseen trugen durch Fische u. Schalentiere zur Nahrung bei u. ermöglichten in Salzpfannen die Gewinnung des zum Pökeln u. Kochen unentbehrlichen Rohstoffs (A. Giovannini, Le sel et la fortune de Rome: Athenaeum 63 [1985] 373/87; M. Torelli, Gli aromi e il sale: A. Mastrocinque [Hrsg.], Eracle in Occidente [Trento 1993] 91/118; Th. Hantos, Cum grano salis: Vom rechten Maß der Dinge, Festschr. H. Witthöft [1996] 211/25; *Gewürz, bes. Sp. 1181f).

C. Bevölkerung in vorrömischer Zeit. I. Herausbildung politisch-ethnischer Gefüge. a. Paläolithikum u. Bronzezeit. Die ersten Spuren menschlicher Niederlassungen auf italischem Boden gehören in das Paläolithikum; ackerbautreibende Ansiedlungen lassen sich in einigen Gegenden seit der Zeit um 5000 vC. nachweisen; das Zeitalter metallverarbeitender Kulturen beginnt hier etwa um 3000. Indes liegen die Anfänge der menschlichen Nutzung dieses Raums mit ihren vielfach hypothetischen u. vagen Möglichkeiten, den materiellen Hinterlassenschaften von Knochen u. Artefakten u. ihrer räumlichen Disposition in funerärem oder nichtfunerärem Zusammenhang Aufschlüsse über Lebensweise u. soziale Differenzierung, über religiöse Vorstellungen oder Außenbeziehungen der betreffenden Siedlungsgruppen abzugewinnen, außerhalb des Rahmens, der dem RAC gesetzt ist (handbuchartiger Überblick: Guidi / Piperno; R. Pittioni, Art. I., Urgeschichtl. Kulturen: PW Suppl. 9 [1962] 105/371; R. Skeates / R. Whitehouse [Hrsg.], Radiocarbon dating and Italian prehistory [London 1994]; R. Skeates, Towards an absolute chronology for the copper age in central Italy: PapBritSchRome 64 [1996] 273/

82; R. Whitehouse, Underground religion [London 1993]; G. M. Pace, Gli Italiani della pietra [Milano 1993]; G. Barker, Landscape and society [London 1981]). Insbesondere die mittel- u. spätbronzezeitlichen apenninischen u. subapenninischen Kulturen, die sich in ihrer Endphase in starkem Austausch mit den metallhandwerklich fortgeschrittenen Terramare-Kulturen der Emilia zeigen, gestatten nähere Einblicke in den Übergang von halbnomadisierenden Lebensweisen zu seßhaften, auf Ackerbau u. Viehzucht beruhenden, im Landesinneren gelegenen, durch ihre Lage leicht zu verteidigenden Siedlungsplätzen, an denen sich die Brandbestattung zunehmend durchsetzt. Mit der Zeit häufiger werdende mykenische Funde (*Keramik, *Glas usw.) ermöglichen nicht nur eine relative Datierung der Fundplätze, sondern veranschaulichen neben den Metallprodukten der terramaricoli, die ihre Rohstoffe aus dem norischen Raum bezogen haben werden u. bis in den süditalischen Raum lieferten (von wo die bekannte Gußform für terramare-Äxte in der späthelladisch IIIb datierten Brandschicht des sog. Hauses des Ölhändlers nach Mykene gelangt sein mag), die zunehmende Reichweite u. Dichte der direkten oder indirekten Außenbeziehungen dieser Völkerschaften in den transalpinen, transadriatischen u. ägäischen Raum, auch wenn der Versuch, sprachliche Erklärungen für etymologisch undeutliche lateinische u. altitalische Worte aus dem Griechischen der Linear-B-Tafeln zu gewinnen u. so ethnisch-linguistische Zusammenhänge, wie sie die legendarische Überlieferung für die Besiedlung der I. im 2. Jtsd. unterstellt, zu beglaubigen (E. Peruzzi, Mycenaeans in early Latium [Roma 1980]), als gescheitert gelten muß (C. Ampolo, Roma e il mondo greco dal sec. VIII agl'inizi del III sec. aC.: ders. u. a., Roma e l'I., radices imperii [Milano 1990] 583/626; ders., Storiografia greca e presenze egee in I.: ParPass 45 [1990] 358/69; E. Pellegrini, Micenei in I.: Guidi / Piperno 511/6 mit Fundkarten).

b. Eisenzeit. Erst in der beginnenden Eisenzeit (9./8. Jh.) kommt es, faßbar zuerst an den spezialisierten Erzeugnissen der Metallurgie u. den eigentümlichen Keramikprodukten vornehmlich lokaler Verbreitung, zur Ausbildung deutlicher gegeneinander abgesetzter ethnischer Gemeinschaften. Daß diese am Anfangspunkt des Formationsprozesses stehen, aus dem die nach Völkern benannten Landschaften u. Siedlungszusammenhänge der historischen I. hervorgehen, u. daß dieser Prozeß, durch den das prähistorische Italien einem historischen Platz macht, für uns erkennbar wird, ist wesentlich dadurch bedingt, daß er in seinen entscheidenden Phasen völlig parallel u., zumal in Mittel- u. Süditalien, in stetem direkten oder indirekten Kontakt mit den erfolgreichen Versuchen griechischer Kolonisten abläuft (darunter als ersten den kurz vor 750 auf Pithekussai [Ischia], kurz danach in Kyme [Cumae] eintreffenden euboischen Chalkidiern), in Süditalien oder auf Sizilien Fuß zu fassen (zur griech. Kolonisation D. Ridgway, The first western Greeks [Cambridge 1992]; J. Boardman, The Greeks overseas[3] [London 1980] 161/224; R. Bosi, Magna Graecia [Basel 1982] 47/302). So lassen sich nach manchen Vorstufen seit Ende der Bronzezeit in der Eisenzeit erstmals jene regionalen Kulturen erkennen u. benennen, die in gewissem Sinne ‚die 'nationalen' Einheiten der italischen Welt' (Pallottino 57) bilden; denn die Massierungszonen charakteristischer Keramik stimmen im wesentlichen überein mit den Sprachzonen, die sich in den folgenden Jhh. anhand der italischen Inschriften abgrenzen lassen, u. entsprechen bei allen Fluktuationen der noch embryonalen Zusammenschlüsse mehr oder weniger den Sitzen, die in der bald einsetzenden historisch-literarischen Überlieferung den betreffenden Völkern zugeschrieben werden. Die Anstöße für solche ethnischen Verfestigungen im Bereich von Heiligtümern oder Marktorten, durch defensive Notwendigkeiten oder expansive Bedürfnisse oder infolge des Strebens von einzelnen oder Gruppen nach Stärkung u. Stabilisierung ihrer Macht, sind kaum mehr zu verifizieren. Doch läßt sich soviel an chronologischen u. strukturellen Parallelitäten in den unterschiedlichen Gegenden ausmachen, daß man die Ausbildung politisch-ethnischer Gefüge u. erster ‚proto-urbaner' Zentren als einen relativ einheitlichen, in wechselseitiger Abhängigkeit verlaufenden, gemeinitalischen Vorgang ansehen darf (C. Belardelli / C. Giardino / A. Malizia, L'Europa a sud e a nord delle Alpi alle soglie della svolta protourbana [Treviso 1990]; H. Damgaard Andersen u. a. [Hrsg.], Urbanization in the Mediterranean in the 9th to 6th cent. B. C. [Copenhagen 1997]). Inner-

halb dieses Prozesses sind freilich unterschiedliche Entwicklungstempi u. Zivilisationsniveaus, bedingt oft durch die gebirgige Topographie, sowie ethnisch-soziale Uneindeutigkeiten typisch für eine komplex gegliederte Realität, in der ‚mehrere zu ein u. derselben ethnischen Komponente gehörende Gruppen u., umgekehrt, andere ethnische Komponenten, die im Zusammenhang ein u. derselben Gruppe koexistieren, nicht die Ausnahme, sondern die Regel bilden‘ (R. Peroni, Protostoria dell'I. continentale [Roma 1989] 555). Gleichwohl überlagert am Ende diese neue ethnisch-geographische Realität die ‚paläoitalischen‘ Gegebenheiten, deren Entwicklung, nicht zuletzt unter der Wirkung der griech. Kolonisation, abbricht u. nur noch in den mythischen Erzählungen über Oinotrier, Ausoner, Italer usw. (s. o. Sp. 1053f) als etwas Vergangenes nachlebt, abgesehen vielleicht von den Sikulern, die nach der Vertreibung aus den südwestitalischen Sitzen, von der die frühe griech. Überlieferung spricht, als historisch reale Bevölkerungsgruppe in Ost-*Sizilien faßbar werden.

II. Die Stämme u. ihre Sprachen. a. Süditalien u. südliche Apenninenregion. Im Laufe dieses historischen Prozesses, der in manchen Gegenden erst nach einigen Jhh. u. zT. erst in der Phase des röm. Ausgreifens u. in Auseinandersetzung mit diesem festumrissene Ergebnisse zeitigt, bildet sich in etwa folgende geographisch-ethnisch-sprachliche Konstellation heraus (Abb. 1): Im Süden, an der apulischen Ostküste zwischen Monte Gargano u. der Sallentinischen Halbinsel, sitzen die japygischen (oder lateinisch ‚apulischen‘) Stämme der Messapier, Peuketier u. Daunier (von S nach N) mit jeweils eigenständiger Keramik, wenn auch in zunehmender Gemengelage mit griechischen Produkten einerseits, illyrischen andererseits. Zumal die im Salento ansässigen Messapier (M. Lombardo [Hrsg.], I Messapi e la Messapia nelle fonti letterarie greche e latine [Galatina 1992]; J.-L. Lamboley, Recherches sur les Messapiens 4e/2e s. av. J.-C. = BiblÉcFrançAthRome 292 [Rome 1996]) erweisen sich, sobald ihre Sprache seit dem 6. Jh. in inschriftlichen Zeugnissen faßbar wird, als Sprecher eines eigenständigen, jedenfalls indoeuropäischen Dialekts mit möglicherweise illyrischem Hintergrund, wohingegen die in der Mitte u. im Norden Apuliens wohnenden Peuketier u. Daunier spätestens im 5. Jh. unter den Einfluß der stärksten oskischen Macht, der zentralapenninischen Samniten, geraten u., besonders im Norden am Monte Gargano, oskische Schriftzeugnisse hervorbringen. Angehörige der oskisch-umbrischen, in jüngerer Terminologie bisweilen auch (umbro-) sabellisch oder einfach ‚italisch‘ genannten (P. Poccetti, Zu den Verwandtschafts- u. Kontaktverhältnissen der indogerm. Sprachen Altitaliens: Eirene 30 [1994] 13; E. Campanile [Hrsg.], Rapporti linguistici e culturali tra i popoli dell'I. antica [Pisa 1991]) Sprachfamilie stellen im übrigen Süd- u. Mittelitalien im Laufe eines langen Prozesses die Träger einer ethnisch-linguistischen Expansion u. Differenzierung. Mit einiger Berechtigung, wenn auch nicht ohne größere Vereinfachung, kann man diese Gruppe als den Block der im engeren Sinne italischen Sprachen u. ihrer Träger beschreiben, die im Bereich der eigentlichen Halbinsel, zwischen den im äußersten Südosten von Anfang an ein wenig isoliert sitzenden Japygern (insbesondere falls diese ethnokulturell wirklich auf illyrische Zuwanderer zurückzuführen wären) einerseits u. andererseits den ihren historischen Ausgangs- u. Schwerpunkt im heutigen Etrurien einnehmenden nicht indoeuropäischen Etruskern im Nordwesten, nach Ende ihrer expansiven Bewegungen den von der Apenninenkette dominierten, langgestreckten mittleren Bereich von den Hängen der Romagna bis zu den süditalischen Küsten des Tyrrhenischen Meeres ausfüllen.

b. Mittlere Apenninenregion. Über ethnographische Daten der antiken literarischen Quellen wie über eine hochspezialisierte linguistische Forschung (Überblick: A. L. Prosdocimi, Le lingue dominanti e i linguaggi locali: G. Cavallo / P. Fedeli / A. Giardina [Hrsg.], Lo spazio letterario di Roma antica 2 [Roma 1989] 11/91; V. Pisani, Le lingue preromane d'I.: Popoli e civiltà dell'I. antica 6 [ebd. 1978] 25/55; G. Devoto, Gli antichi Italici[5] [Firenze 1977]), die sich seit dem 7. Jh., in manchen Gegenden erst dem späten 6. Jh., auf sporadische Schriftzeugnisse stützen kann (einführende Sammlung: A. Morandi, Epigrafia italica [Roma 1982]), läßt sich ein relativ kohärentes System von Verwandtschaftsverhältnissen u. durch Sprachkontakt u. -interferenzen geschaffenen Gemeinsamkeiten erarbeiten, das der verwirrenden Fülle von 40 für den italischen Raum bezeug-

ten Sprachen ein historisch nachvollziehbares Relief gibt, auch wenn die suggestive Plausibilität älterer Stammbaummodelle aufgegeben scheint. Zu den ältesten Stufen der dem oskisch-umbrischen Bereich zugeordneten Sprachen gehört demzufolge das Material der sog. südpicenischen Inschriften (A. Marinetti, Le iscrizioni sud-picene [Firenze 1985]), für die neuerdings wegen ihrer über den in der Benennung hervorgehobenen Raum hinausgreifenden Bezeugung in den mittelitalischen Gebieten zwischen dem Hinterland Roms u. der Adria die vorsichtige Benennung ‚frühitalisch' vorgeschlagen wurde (Poccetti, Verwandschaftsverhältnisse aO. 12/4), da es bisher nicht gelungen sei, das in diesen Texten wiederkehrende Ethnikon Safini zweifelsfrei auf die epigraphisch bisher wenig faßbaren Sabiner zu beziehen (vgl. aber A. La Regina, Penna Sant'Andrea. Le stele protosabelliche: La valle del medio e basso Vomano [Roma 1986] 125/30; dazu Cappelletti 153. 168/70 [Lit.]) u. das Streuungsgebiet solcher Inschriften als die älteste Sabina anzusprechen. Aus dieser Gegend in den Marchen, den nördl. Abruzzen u. um Reate, deren älteste Kulturen als picenisch bekannt sind, weisen frühe Beziehungen einerseits über die Täler des Tiber u. Anio nach Rom u. Latium (s. o. Sp. 1062), andererseits in den Abruzzen auf die kleinräumigen Wohngebiete der Vestiner, Marser, Päligner, Marruciner u. Frentaner, welche eine wahrscheinlich jüngere Ausdifferenzierung jener Picenter darstellen (zu diesen Völkern M. Buonocuore / G. Firpo, Fonti latine e greche per la storia dell'Abruzzo antico 1 [Padova 1991]; G. L. Tagliamonte, I Sanniti, Caudini, Irpini, Pentri, Carricini, Frentani [Milano 1996]). Südlich davon sind derselben sprachlich-kulturellen Gruppe in der Gegend des Molise u. des inneren Kampanien die Samniten zuzuordnen (S. Capini / A. Di Niro [Hrsg.], Samnium [Roma 1991] 5/98; E. T. Salmon, Samnium and the Samnites [Cambridge 1967]; S. P. Oakley, The hill-forts of the Samnites [London 1995]; A. L. Prosdocimi, Il sannita tra le lingue italiche: G. F. De Benedittis [Hrsg.], Il mutevole aspetto di Clio [Campobasso 1994]), die, schon in historischer Zeit, nach Westen im 5. Jh. bei der Formation eines kampanischen Ethnos die entscheidende Rolle spielen u. nach Süden gegen Ende desselben Jh. zur Etablierung der mit ihnen verwandten Lukaner (etwa in der heutigen Basilicata) beitragen, welche ihrerseits hinnehmen mußten, daß sich im Gefolge ihres Ausgreifens zur Südspitze der bis auf die Griechenstädte zunehmend oskisierten ältesten I. (s. o. Sp. 1053f) um die Mitte des 4. Jh. ein eigenständiger, oskisch sprechender Stamm der Bruttier (oder Brettier) konstituierte (P. Poccetti [Hrsg.], Per un'identità culturale dei Brettii [Napoli 1988]; G. De Sensi Sestito [Hrsg.], I Brettii 1 [Soveria Mannelli 1995]; M. Intrieri / A. Zumbo [Hrsg.], I Brettii 2 [ebd. 1995]; Abb. 1). Wie die Lucania ist auch der früh durch griechische Kolonisten u. durch Träger der Villanova-Kultur bzw. Etrusker (s. unten) aufgesuchte u. dominierte kampanische Raum in der Eisenzeit Sitz der körperbestattenden ‚Fossagräber'-Kultur, die freilich nur hypothetisch den Ausonern u. Opikern zugeordnet werden kann. Erst nach dem Zusammenbruch der etruskischen Hegemonie u. der Schwächung der griech. Zentren konnte hier unter Führung der aus den mittelitalischen Bergen in die küstennäheren Bereiche herabdrängenden Samniten unter Einbeziehung verschiedener ethnischer Elemente, denen das Oskische als wichtigstes Verständigungsmittel diente, die Ethnogenese der Campaner in einer Konföderation mit Capua (S. Maria di Capua Vetere) als Hauptort Erfolg haben, ohne daß dies der weitgehenden kulturellen Hellenisierung des kampanischen Raumes Abbruch getan hätte (Lepore; Frederiksen; G. Pugliese Carratelli [Hrsg.], L'evo antico = Storia e civiltà della Campania 1 [Napoli 1991]; La Campania fra il VI e il III sec. a. C. = Atti del 14 Conv. di Studi Etruschi ed Italici [Galatina 1992]; Studi sulla Campania preromana [Roma 1995]; Crise et transformation des sociétés archaïques de l'Italie antique au 5e s. av. J.-C. = CollÉcFrançRome 137 [Rome 1990]; H. Rix [Hrsg.], Oskisch-Umbrisch. Texte u. Grammatik [1993]). Es war diese neue politische Figuration im kampanischen Raum, die unter dem Druck nachdrängender sabellischer Bergstämme schließlich nach der Mitte des 4. Jh. das inzwischen erstarkte Rom erstmals in mittel-süditalischen Angelegenheiten zu Hilfe rief u. damit auf den Weg brachte, der schließlich die gesamte Halbinsel zum Land der Römer werden ließ (K. Lomas, Rome and the western Greeks 350 B. C. / A. D. 200 [London 1993]). – Im Bereich zwischen Tiber u. Anio u. den Ausonischen Ber-

gen läßt sich seit dem Ende der Bronzezeit u. den Anfängen der Eisenzeit eine Brandbestattungskultur mit charakteristischen Terrakotta-Urnen in Hüttenform feststellen, die unter dem Etikett ‚protolazial‘ als die früheste Phase der Latiner gilt u. ihren Schwerpunkt in den Albaner Bergen hat (L. Scotoni, Definizione geografica della Campagna romana: RendicAccLinc 9, 4 [1993] 647/67; Civiltà del Lazio primitivo, Ausst.-Kat. Rom [1976]). Ihr folgt eine jüngere Periode, in der der Übergang zur Körperbestattung in Fossagräbern Einflüsse von Süden zeigt u. die Ausbildung reicherer, protourbaner Zentren ausweislich des keramischen u. sonstigen Fundmaterials orientalisierenden Stils auf starke Prägung durch Griechen u. Etrusker hindeutet (8./7. Jh.). Unübersehbar sind darüber hinaus die Beziehungen zu den Sabinern der ostitalischen, oskisch-umbrischen Gruppierung. In dieses Umfeld gehören auch die Anfänge der Stadtwerdung Roms (M. Pallottino, Origini e storia primitiva di Roma [Milano 1993]; T. J. Cornell, The beginnings of Rome [London 1995]; C. J. Smith, Early Rome and Latium [Oxford 1996]).

c. Nördliche Apenninenregion. 1. Villanova-Kultur u. Etrusker. Nördlich des Tibers beginnt das Gebiet der eisenzeitlichen Villanova-Kultur, das mit seinen charakteristischen Brandbestattungen in bikonischen Urnen mit Ritzdekor über den Apennin in die Emilia u. Romagna hinüberreicht, aber auch in Süditalien (Pontrandolfo, Sala Consilina), ja sogar mit einer vereinzelten Nekropole im picenischen Fermo an der Adriaküste vertreten ist. Die überwiegende Mehrheit der Forschung neigt heute dazu, die Träger dieser Villanova-Kultur als frühe, eisenzeitliche Etrusker anzusprechen u. die im Anschluß an die divergierenden Behauptungen antiker Quellen bzgl. des Ursprungs der Etrusker (Herodt. 1, 94: aus Lydien; Dion. Hal. ant. 1, 30, 2: Autochthonie) u. an die feststehende Tatsache des nicht indoeuropäischen Charakters der etruskischen Sprache vielerörterte Herkunftsfrage im Sinne eines längeren Formationsprozesses an den historischen Siedlungsplätzen zu deuten, wobei sich die sprachliche Sonderstellung innerhalb des italischen (im wesentlichen indoeuropäischen) Raums daraus erklären soll, daß die Ethnogenese in einem zuvor nicht oder wenig besiedelten u. von den indoeuropäischen Innovationen nicht massiv berührten Raum vor sich gegangen sei (M. Pallottino, Etruscologia[7] [Milano 1984] 81/117; D. Ridgway: CambrAncHist[2] 4 [1988] 636/8 u. ö.). Eine solche vom archäologischen Material zugelassene Deutung läßt sich ex negativo darüber hinaus durch den Nachweis stützen, daß es sich bei der herodoteischen Nachricht von einer lydischen Auswanderung unter Führung des Tyrrhenus / Tyrsenos um eine bewußte Erfindung von Kreisen am sardischen Hof handelt (D. Briquel, L'origine lydienne des Étrusques [Rome 1991] 1/89 u. ö.). Jedenfalls trägt diese Villanova-Kultur im Bereich des historischen Etrurien im 8. Jh. die dort beschleunigte Umgestaltung dörflicher Siedlungen in protourbane Zentren (M. Pacciarelli, Territorio, insediamento, communità in Etruria meridionale agli esordi del processo di urbanizzazione: Scienze dell'Antichità 5 [1991] 163/204; C. Iaia / A. Mandolesi, Topografia dell'insediamento dell'VIII sec. a. C. in Etruria meridionale: Riv. di topogr. ant. 3 [1995] 17/48), die sich bereitwillig den ägaisch-oriental. Einflüssen öffnen, die über die am nordwestetrurischen Erz interessierten Griechen seit dem 8. Jh. ins Land strömten u. hier eine blühende orientalisierende Kultur erzeugten. Das schon frühe Ausgreifen nach Latium u. Süditalien sowie über den Apennin hinaus dürfte auch dort zur Akzeleration der ethnischen Ausdifferenzierung beigetragen u. unter dem demographischen Druck zu einer zunehmenden ökonomischen u. politischen Stratifizierung der Gesellschaft geführt haben, deren sinnfälliger Ausdruck die reich ausgestatteten ‚Krieger-‘ u. ‚Fürstengräber‘ in so weit auseinanderliegenden Villanova-Zentren wie dem etrurischen Tarquinii, dem latinischen Praeneste oder dem kampanischen Pontecagnano sind (M. Cristofani, Etruschi e altre genti nell'I. preromana. Mobilità in età arcaica = Archaeologica 10 [Roma 1996]).

2. Umbrer. Östlich der historischen Landschaft Etrurien liegt im hügeligen Gebiet des Apennin der Kernbereich der Umbrer (Abb. 1), die Plinius als die gens antiquissima Italiae ansprach (n. h. 3, 112). Sprachlich steht ihr indoeuropäischer Dialekt in enger Beziehung zum Oskischen. Das Alphabet freilich, in dem die Umbrer ihre Inschriften fixierten (darunter mit den Tafeln von Gubbio einer der umfangreichsten religiös-kultischen Texte: J. B. Wilkins, Auspices and auguries

1/2 [London 1997]; G. Rocca, Iscrizioni umbre minori [Firenze 1996]; M. C. Spadoni Cerroni, Bibliografia sull'Umbria antica 1975/95: G. Bonamente / F. Coarelli [Hrsg.], Assisi e gli Umbri nell'antichità [Assisi 1996] 603/55), verdanken sie offensichtlich der Berührung mit den benachbarten Etruskern. Wie ihre östl. Nachbarn, die oskischen Picenter, gelten sie in historischer Zeit als kulturell konservativ u. ländlich (griechisch geprägte Produkte u. Vorbilder werden anscheinend erst spät u. in geringem Umfang aufgegriffen), auch wenn ihr später expansiver Drang mit den nördl. Apenninentälern u. der Romagna Zonen erreichte, in der die griech. Präsenz (vor allem in Spina) wohletabliert war (L. Braccesi, Grecità adriatica[2] [Bologna 1977]; G. C. Susini, Umbri nella Cispadana: Bonamente / Coarelli aO. 595/601). In diesen Gegenden zwischen Pesaro, wo in der Nekropole von Novilara inschriftliche Dokumente einer anscheinend nicht indoeuropäischen Sprache ans Licht gekommen sind, u. dem östl. Potal scheint auch sonst mit versprengten Resten vorindoeuropäischer Herkunft zu rechnen zu sein.

3. Veneter. Im Gebiet zwischen Apennin u. Alpen zeigen im Osten, zwischen Etsch, Alpen u. Istria, im Venetorum angulus (Liv. 5, 33, 9f; E. Buchi, Venetorum angulus [Verona 1993]), die Veneter seit Beginn der Eisenzeit einen langlebigen eigenständigen Kulturhorizont, der nach seinem bestdokumentierten Zentrum Este-Kultur benannt wird (mit den Situlen [Eimern aus getriebenem Bronzeblech für Kultwasser oder als Beigaben zu den Brandbestattungen] als charakteristischstem Einzelgegenstand), aber auch Kontakte zum Picenum, zu den padanischen Villanova-Kulturen u. zur Hallstatt-Kultur in den u. jenseits der Alpen aufweist (L. Capuis, I Veneti [Milano 1993]). Die Schrift, mit der seit dem 6. bis hinunter ans Ende des 2. Jh. neben Grabinschriften eine Reihe von Weihungen (vor allem für die Stammesgöttin Rehtia / Reitia) aufgezeichnet wurden, ist jedenfalls dem etruskischen Alphabet entlehnt. Die jüngere Forschung hat gegenüber älteren Theorien der Zugehörigkeit zu den illyrischen Sprachen den sicher italischen Charakter erwiesen u. darauf aufmerksam gemacht, daß das Venetische dem Lateinischen näher stehe als jede andere italische Sprache (M. Lejeune, Manuel de langue vénète [Heidelberg 1974]; G. Fogolari / A. L. Prosdocimi, I Veneti antichi [Padova 1988]), auch wenn das Namenssystem, das keinen Familiennamen kennt, von dem röm.-mittelitalischen Gentilnamensystem (H. Rix: ANRW 1, 2 [1972] 700/58) auffällig abweicht.

4. Ligurer. Archäologisch weniger klar faßbar, wiewohl mit von den Alpen- wie Villanova-Kulturen beeinflußten Funden bis in die Eisenzeit zurückzuverfolgen, sind die Ligurer, die den Venetern am westl. Ende Oberitaliens, diesseits u. jenseits der südl. Alpen gegenüberstehen (Abb. 1). Obgleich im Zusammenhang der phokäischen Kolonisten in Südfrankreich als deren Nachbarn schon früh bezeugt, fehlt es bisher an mit Gewißheit ihnen zuzuschreibenden frühen archäologischen Ensembles, wie es auch nicht gelungen ist, eine ‚ligurische' Sprache zu identifizieren. Je nach Küstennähe oder -ferne u. Zeitstellung überwiegen etruskische u. / oder griechische Artefakte im Fundbestand der befestigten Höhensiedlungen, auch wenn der Hafen Genua seit dem 5. Jh. weiterreichende Verbindungen nahelegen würde (M. Milanese, Scavi nell'oppidum preromano di Genova [Roma 1987]; G. A. Mansuelli, Tradizione etnica e poleografia della Liguria e della Transpadana occidentale: RivStudLigur 41/42 [1975/76] 81/91).

d. Einwanderer. Vielleicht steht die relativ undeutliche frühe Bezeugung der seit den Zeiten der röm. Eroberung im Ruf eines widerspenstigen Kriegervolkes stehenden Ligurer (G. Forni [Hrsg.], Fontes Ligurum et Liguriae antiquae = Atti d. Soc. ligur. di storia patria NS 16 [Genova 1976]) im Zusammenhang mit der im 6. Jh. sporadisch einsetzenden Einsickerung, vor allem seit dem späten 5. u. zu Beginn des 4. Jh. massive Formen der Eroberung annehmenden Einwanderung mehrerer Wellen von *Kelten oder Galliern aus dem Gebiet jenseits der Alpen, die naturgemäß zunächst eben Ligurern gegenübertreten mußten, so daß die erfolgreiche Keltisierung weiter Teile Oberitaliens (D. Vitali [Hrsg.], Celti ed Etruschi nell'I. centro-settentrionale dal V sec. a. C. alla romanizzazione [Bologna 1987]; G. Dobesch, Zur Einwanderung der Kelten in Oberitalien: Tyche 4 [1989] 35/85; Lit.bericht: R. Chevallier, Littérature et archéologie: BullSocNatAntFr 1992, 72/86; D. Foraboschi, Lineamenti di storia della Cisalpina romana [Roma 1992]) dort am frühesten einsetzen

konnte. Jedenfalls hat diese in Oberitalien, wenn auch wesentlich später von außen dazu kommend als die bisher genannten Ethnien, der bunten Völkerpalette der I. in den Jahren zwischen 420 u. um 350, als mit Felsina (Bologna) auch das letzte nordapenninische Bollwerk der etruskischen Kultur gefallen war, eine bleibende Farbe hinzugefügt. Abgesehen zunächst von den am Rande liegenden Venetern, wo keltische Grabbeigaben erst in den jüngsten Bestattungen der Este-Kultur aufscheinen, wurde so der gesamte Raum zwischen Alpen u. Apennin bis hinunter zu dem von Senonen besiedelten Gebiet in den Marchen zwischen Apennin u. Adria (dem später sog. ager Gallicus um Senigallia) zur Κελτική, in der Sprache des durch sie kurz nach 390 vC. erstmals in seiner Geschichte für drei Tage gebrandschatzten Roms zur Gallia (Cisalpina). Angesichts der vergleichsweise primitiven Sitten u. der kriegerischen Praktiken der Gallier, deren Wertung aus griechisch-römischer Sicht Diodorus Siculus (5, 26/32) anschaulich zum Ausdruck bringt, war damit dem ‚stattlichen italischen Nacken‘ (s. o. Sp. 1063) ein bis ins 2. Jh. hinein furchterregender ‚Haarschopf‘ gewachsen (zum Motiv des metus Gallicus H. Bellen, Metus Gallicus, metus Punicus [1985]). – Wesentliche Impulse kamen in diesem Prozeß der ethnischen Identitätsbildung aus den vielfältigen Berührungen untereinander, vor allem aber aus der Anschauung u. Auseinandersetzung mit den kulturell fortgeschritteneren Griechen in Unteritalien. Das in der Neulandsituation der Kolonien als jeweils erst zur Funktionstüchtigkeit zu bringende Aufgabe besonders deutliche Modell der Polis in seinen zentralörtlich-urbanistischen wie in seinen gemeindlich-rechtlichen Aspekten hat früher oder später bei allen italischen Völkern Spuren hinterlassen u. bei einigen stilbildend gewirkt. Die Monumentalarchitektur u. die figürliche Großplastik nehmen vielfach griechische Vorbilder auf ebenso wie der lokale Götterhimmel. Die Schrift wird in der I. allgemein den Griechen verdankt, auch wenn in der nördl. Hälfte die Vermittlung über etruskische Alphabete erfolgt. Insoweit gibt es bei aller Gegensätzlichkeit u. Buntheit der I. dei popoli (zur Problemgeschichte Pallottino 11/41) durchaus auch Gemeinsamkeit u. Ähnlichkeit, wie sehr auch die archäologischen Mosaiksteine u. die in der historischen Überlieferung im Vordergrund stehenden kriegerischen Ereignisse, die hier nicht nachgezeichnet werden können, den gegenteiligen Eindruck begünstigen mögen (zusammenfassende Überblickswerke: I. omnium terrarum alumna [Milano 1988]; I. omnium terrarum parens [ebd. 1989]; Roma e l'I. Radices imperii [ebd. 1990]; Antiche genti d'I., Ausst.-Kat. Rimini [Roma 1994]; S. Moscati, L'I. prima di Roma [ebd. 1987]; M. Pallottino, Genti e culture dell'I. preromana [ebd. 1981]; Pallottino; vgl. im übrigen die zahlreichen einschlägigen Kap. in Momigliano / Schiavone 1. 2 u. 4; jüngste Forschungsberichte mit Informationen weit über die im Titel genannten räumlichen Schwerpunkte hinaus: Curti / Dench / Patterson 170/89; Cappelletti).

D. Politische, sozioökonomische u. religiöse Verhältnisse. I. Von der röm. Expansion zum Bundesgenossenkrieg. a. Allgemeines zur soziopolitischen Organisation. Zu keiner Zeit scheint von irgendeinem der italischen Völker vor dem Bundesgenossenkrieg der Versuch einer politischen Einigung der I. oder größerer Teile derselben unternommen worden zu sein. Allenfalls die Etrusker erfassen mit einem Einflußgebiet, das auf seinem Höhepunkt im 6. Jh. von der Poebene bis ins südl. Kampanien reicht, einen Raum, der nach seinem Umfang u. der Art des Agierens seiner Führungsmächte auch in die Interessensphären der süditalisch-sizilischen Griechen u. der Phönizier u. Karthager hinein mit Recht als Hegemonie charakterisiert wird. Indes bleibt auch hier der einzelne Stadtstaat die eigentliche Handlungseinheit, der gegenüber der hier wie bei anderen italischen Völkern, vor allem den Samniten, Lukanern u. Brettiern, festzustellende Zusammenschluß zu Bünden (einem in der etrurischen Dodekapolis jenseits des Apennin offenkundig wiederholten Zwölfstädtebund im eigentlichen Etrurien mit zentralem Bundesheiligtum des/der Voltumna auf dem Gebiet von Volsinii; L. Aigner Foresti, La Lega etrusca: dies. u. a. [Hrsg.], Federazioni e federalismo nell'Europa antica [Milano 1994] 327/50; D. Briquel, I passi liviani sulle riunioni della lega etrusca: ebd. 351/72; zu den oskisch-umbrischen Stämmen C. Letta, Dall',oppidum' al ,nomen': ebd. 387/405; zu den Kelten G. Zecchini: ebd. 407/23) in seinen politisch-militärischen Konsequenzen wie Zielsetzungen nicht ohne weiteres als lenkendes u. mit bindenden Entscheidun-

gen operierendes Oberorgan oder ‚Regierung' auftritt. – Freilich zeigte die Geschichte der italischen Kriege u. besonders die Reaktion Roms, daß man sich bewußt war, daß gerade hier ein Potential schlummerte, das je nach den Umständen nicht zu unterschätzen war. Das im 2. Jh. vC. in hellenistischem Stil großartig ausgestaltete Heiligtum von Pietrabbondante (F. Coarelli / A. La Regina, Abruzzo. Molise [Roma 1984] 169/72. 230/57) demonstriert in einer Zeit, da große Teile der I. unter dem Druck der Folgen des Hannibalkrieges u. des Engagements im östl. Mittelmeerraum an der mit den Gracchen eskalierenden politisch-sozialen Krise laborierten, mit wieviel Selbstbewußtsein u. Investitionsbereitschaft die lokalen u. regionalen Aristokratien selbst abgelegener Abruzzengebiete sich ein seit dem 3. Jh. blühendes Zentrum für die Bundeszusammenkünfte auszugestalten in der Lage waren. Die aus den Waffen früherer Kriege gebildeten Tropaia des Tempelbereichs erinnerten daran, aus welchem Zusammenhang ein Teil des so demonstrativ reinvestierten Reichtums stammte. Bezeichnenderweise wurde eben dieser noch kurz zuvor um ein aufwendiges Ensemble von Theater u. Tempel erweiterte Versammlungsplatz der Samnites Pentri nach dem Bundesgenossenkrieg u. den sullanischen Racheaktionen im samnitischen Raum aufgelassen u. nie wiederhergestellt. – So sehr die röm. Führungsschicht die gewachsene Aktionsfähigkeit der in Bünden oder okkasionellen Kampfbündnissen (nach dem Muster der griech. Symmachien) organisierten italischen Stämme unter Führung von Aristokraten, deren ökonomische Basis im Grundbesitz mit Landwirtschaft u. Viehzucht sich kaum grundsätzlich von der der röm. Senatsfamilien unterschied, auch fürchten mußte, so sehr war Rom als ‚Stadtstaat', dessen Herrschaftsstrukturen weder personell noch institutionell auf die Kontrolle oder gar administrative Durchdringung eines wachsenden Reiches ausgelegt waren, in allen wesentlichen Hinsichten auf die Zusammenarbeit mit eben jenen lokalen Aristokraten angewiesen. Das zeigt sich im Anschluß an die jeweiligen kriegerischen Aktionen in den politisch-rechtlichen Formen, in denen Rom seine Hegemonie über wachsende Teile des italischen Landes auf Dauer zu stellen suchte. Aus praktisch-politischen Gründen erschien das Modell der förmlichen Inkorporation des jeweils unterworfenen Gebiets in den eigenen Staatsverband, d.h. der fortschreitenden Ausweitung des ager Romanus, seit der Mitte des 3. Jh. zeitweise den röm. Senatoren selbst als problematische Überdehnung. Eine direkte Verwaltung eines weitläufigen Gebiets durch römische Oberbeamte oder eine wachsende Zahl spezieller Beauftragter (zB. den quaestor Ostiensis, den quaestor callium in Süditalien o. ä.), auch wenn sie etwa als praefecti nur den Rechtsprechungsbedarf römischer Bürger, die außerhalb selbständiger Gemeinden auf dem flachen Lande, in bloßen fora u. conciliabula, lebten, uU. in mehreren Praefekturen nacheinander bedient hätten, wäre für den röm. Staat u. einen sich nur aus dessen Aristokratie speisenden, jährlich wechselnden Beamtenapparat schnell eine Überforderung gewesen.

b. Kolonisation. Die Stabilisierung der röm. Herrschaft über den seit dem 3. Jh. die gesamte Halbinsel einbeziehenden italischen Raum, auf den sich seit dieser Zeit auch staats- u. sakralrechtliche Vorschriften beziehen (P. Catalano, Appunti sopra il più antico concetto giuridico di I.: AttiAccTorino 96 [1961/62] 198/228; ders., Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano: ANRW 2, 16, 1 [1978] 440/553; erinnert sei an die iJ. 210 formulierte Regel, daß ager Romanus nur auf italischem Boden sein könne, oder an das Verbot für den Pontifex Romanus, die I. zu verlassen [vJ. 205]), bedient sich eines differenzierten politisch-rechtlichen Instrumentariums, das sich zwar auch als Teil der umfassenderen röm. Reichspolitik in den überseeischen Provinzen einsetzen ließ u. insoweit nicht spezifisch italisch ist, aber doch ganz wesentlich im Zusammenhang der in der I. sich aufdrängenden Notwendigkeit, sehr unterschiedliche sozio-politische Gegebenheiten, wenn schon nicht voll in den Griff zu bekommen, so doch von ihrer Bedrohlichkeit zu befreien u., soweit wie möglich oder gewünscht, sich zu Diensten zu machen, entwickelt wurde. – Als Mittel der Beherrschung u. zur Förderung einer langsamen, die italische Halbinsel erst nach etwa 500 Jahren in augusteischer Zeit zur Gänze prägenden Romanisierung dienen Rom vor allem drei abgestuft u. vorsichtig gehandhabte Aktionsformen: 1) die Bürgerrechtsverleihung an einzelne u. Gemeinden, 2) die Entsendung von Kolonien

unterschiedlicher Rechtsstellung u. 3) der Abschluß von kooperationssichernden Verträgen (foedera) mit selbständigen Stadtstaaten. Damit geht einher die grundsätzliche Förderung einer Urbanisierung, d. h. vorab die Schaffung städtischer Zentren auch in Gebieten mit noch stämmischer Lebensordnung u. vorwiegend dörflicher Siedlungsweise (wie etwa in Samnium). Alle diese Mittel richten sich primär, begünstigend u. sie in die Pflicht nehmend, an die existierenden lokalen Aristokratien, denen Rom begrenzte Autonomie gegen die Erwartung, daß sie Rom von es überfordernden Aspekten der Herrschaftsrealisierung in verläßlicher Weise entlasten, einräumt, bzw. schaffen sich im Export neuer, am röm. Modell (mit timokratisch-zensitärer Regelung des Zugangs zu den Ämtern) orientierter Gemeinden solche Zentren römischer Loyalität, um ihnen eine von Rom nur noch zu kontrollierende, nicht mehr in jedem Detail zu organisierende Sicherung u. Umgestaltung des Siedlungsgebiets in römischem Interesse zu übertragen.

1. Verleihung des Bürgerrechts. Schon zeitgenössische Beobachter, wie der Makedonenkönig Philipp V, haben in der die Griechen überraschenden Großzügigkeit der Vergabe des röm. Bürgerrechts u. in der Fähigkeit, Kolonien zu entsenden, die beiden wichtigsten Dreh- u. Angelpunkte des politischen Erfolgs der Römer gesehen (Ditt. Syll.[3] nr. 543; Ph. Gauthier, ‚Générosité' romaine et ‚avarice' grecque: Mélanges d'histoire ancienne, Festschr. W. Seston [Paris 1974] 207/15; A. N. Sherwin-White, The Roman citizenship[2] [Oxford 1973]). Freilich lag die Voraussetzung des erfolgreichen Operierens mit dem Lockmittel Bürgerrecht gerade in der Vermeidung allzu umstandsloser Aufnahme aller dies wünschenden Italiker in die Bürgerschaft. Die Furcht vor Majorisierung der eingesessenen Bürger in ihren Stimmkörperschaften durch fremde Neubürger u. die praktische Unfähigkeit, einer sich grenzenlos ausweitenden Bürgerschaft in den politischen Räumen einer einzelnen Stadt, vor allem den Komitien, Gelegenheit zur realen Ausübung ihrer bürgerlich-politischen Rechte zu geben, haben natürlich auch in Rom dafür gesorgt, daß die Vergabe des Bürgerrechts, insbesondere wo sie gegebenenfalls größere Bevölkerungszahlen betraf, mit Vorsicht erfolgte. So handelt es sich bei den innerhalb des röm. Staats sich selbständig verwaltenden Gemeinden, denen wegen der engen Verbindung mit Rom u. der großen Ähnlichkeit ihrer politisch-kulturellen Verhältnisse die kollektive Aufnahme in die röm. Bürgerschaft gewährt wurde u. die als oppida civium Romanorum oder (nicht ganz präzis) als Bürgermunizipien bezeichnet werden, vor dem 1. Jh. um eine relativ kleine Gruppe von benachbarten Latinerstaaten (Gabii, Tusculum, Capena u. andere) bzw. Staaten in Mittelitalien. Sehr bezeichnend in dieser Hinsicht ist etwa die zwischen 4. u. frühem 2. Jh. in Mittelitalien wiederholt als Vorstufe einer späteren Aufnahme in die civitas optimo iure vergebene civitas sine suffragio. Als um das aktive u. passive Wahlrecht in Rom gemindertes Bürgerrecht belegte es die Bürger dieser Kategorie einerseits mit den militärischen u. steuerlichen Pflichten einer Bürgergemeinde (daher municipia), sicherte ihnen andererseits aber auch die mit dem Bürgerstatus verbundenen Rechtsgarantien zu u. eröffnete die Aussicht, bei loyalem Verhalten den Aufstieg in das Vollbürgerrecht zu schaffen. Es eignete sich mithin sowohl als Mittel einer vorsichtigen Belohnung romfreundlicher Gemeinden, die aus bestimmten Gründen noch nicht in vollem Sinne römische Bürger werden sollten (oder wollten?) wie vielleicht im Falle des südetrurischen Caere (falls man Gell. 16, 13, 7 u. Strab. 5, 2, 3 als Leitfaden der Interpretation nehmen darf; zurückhaltend T. J. Cornell: CambrAncHist[2] 7, 2 [1989] 313/5 [Lit.]), aber möglicherweise auch zur maßvollen Bestrafung rebellisch gewordener Gemeinden wie im Falle Anagnias u. anderer Hernikergemeinden iJ. 306, denen dabei keineswegs, wie oft angenommen, die lokale Autonomie, wohl aber die militärische u. Steuerhoheit u. die Möglichkeit, den als solchen unangetasteten sakralen Bund der Herniker als Basis für politisch unerwünschte Aktivitäten zu benutzen, genommen (Nachweis Galsterer, Herrschaft 78; vgl. ebd. 31f. 76), die Hoffnung auf Verbesserung des Status bei in Zukunft bewährter Loyalität aber belassen wurde; selbst in noch nicht städtisch organisierten Gegenden wie bei den iJ. 290 eroberten Sabinern, Picenern u. Praetuttiern versuchte man diese eigentümliche Halbbürgerrechtskonstruktion einzusetzen, so daß sich im 3. Jh. zeitweise um das Gebiet der cives optimo iure ein Gürtel solcher Halbbürger-

gemeinden legte, der vom südl. Etrurien über Latium u. Kampanien bis zur Adria reichte (P. Fraccaro, L'organizzazione politica dell'I. romana: ders., Opuscula 1 [Pavia 1956] 103/14); doch zeigte sich gerade bei diesem Vorgehen, daß das Modell einer die für Rom offensichtlichen Risiken einer vorschnellen Erweiterung der Vollbürgergenossenschaft meidenden Einschaltung einer verzögernden Zwischenphase, in der das ‚Römersein' von den neuen Aspiranten der Integration gelernt, ihre steuerlichen u. militärischen Pflichten aber schon eingefordert werden konnten, nur dann funktionierte, wenn es auf schon existierenden Selbstverwaltungseinheiten mit vorzugsweise städtisch-zentraler Basis aufbauen konnte. Insofern ist die Korrektur dieses gescheiterten Experiments durch die Verleihung des vollen Bürgerrechts an die Sabiner nach weniger als einer Generation iJ. 268 (u. an die Picenter iJ. 241) u. die Verwaltung des nun doch in den ager Romanus integrierten Gebiets mit praefecturae (P. A. Brunt, The enfranchisement of the Sabines: Hommages à M. Renard 2 [Bruxelles 1969] 121/9; Galsterer, Herrschaft 82) kaum als Beleg für die schnelle, problemlose Romanisierung selbst abgelegener Bergzonen mit freilich möglicherweise ‚nicht besonders ausgeprägten eigenen Traditionen' (ebd.) zu werten, sondern eher als Hinweis darauf, daß nicht jedes Mittel der Beherrschung in allen Gegenden der I. gleichermaßen zum Erfolg führen konnte u. daß die demzufolge notwendigerweise zu differenzierenden Instrumente einer ‚Romanisierungspolitik' am ehesten dort ‚griffen', wo Rom schon auf dem eigenen Gemeindestaat strukturell verwandte, stadtzentrierte Sozialordnungen stieß.

2. Koloniegründungen. Die im Hinblick auf solche urban-zentralörtlichen Gemeindestrukturen auf italischem Boden zZt. des röm. Ausgreifens in weiten Teilen Mittel- u. Süditaliens offenkundigen Rückständigkeiten abzubauen u. unübersehbare, nachzuahmende Beispiele u. Beweismittel für die Vorzüge einer städtischen Lebensordnung in die italische Landschaft zu setzen ist neben der strategischen Sicherungsaufgabe zweifellos eine der zentralen Funktionen des komplexen Vorgangs der Kolonisation, der ungeachtet der rechtlichen Differenzierung immer auch einen Urbanisierungsakt bedeutete (D. J. Gargola, Lands, laws, and gods [Chapel Hill 1995]).

a. Bürgerkolonien. Das gilt schon für die frühesten, kleinen Kolonien römischer Bürger, die nach Gründungsjahr u. Lage auf dem röm. Staatsgebiet die voranschreitende Ausdehnung des ager Romanus spiegeln. Von den ältesten (Ostia, Antium iJ. 338, Tarracina iJ. 329) bis zu den jüngsten wurden die meisten am Meer gegründet (coloniae maritimae), im 4. u. 3. Jh. an den Küsten Latiums u. Kampaniens, im 2. Jh. an den süditalischen u. adriatischen. Als ummauerte, rudimentäre Abbilder der urbs (H. v. Hesberg, Zur Plangestaltung der coloniae maritimae: RömMitt 92 [1985] 127/50; zur politisch-institutionellen Seite Galsterer, Herrschaft 41/64), deren wahlberechtigte Bürger die im allgemeinen nur 300 Kolonisten blieben, werden diese trotz ihrer wehrhaften Anlage u. der Rekrutierung von freiwilligen Soldatensiedlern, denen zunächst nur ein kleines, zum Überleben allein sicher nicht hinreichendes Landlos von zwei iugera angewiesen worden sein soll, schwerlich ihre Hauptaufgabe in der ihnen oft zugeschriebenen Küstenwacht u. als Hinhaltetruppe bis zum Eintreffen von römischer Verstärkung bei Einfällen über See kommender Feinde gehabt haben. Vielmehr wird auch hier neben einer eventuellen Fluchtburgfunktion vor allem die demonstrative Repräsentation der röm. Lebensordnung als Vorbild für die oft ja nicht ganz vernichteten oder vertriebenen, sondern mit- u. umwohnenden Vorbevölkerungen intendiert gewesen sein. Bei den Koloniegründungen des 2. Jh., als der Umfang der assignierten Landlose u. die Zahl der Siedler erweitert wurden, tritt, wie schon im südwestl. Etrurien seit dem 3. Jh., die Absicht zutage, in den administrativ noch wenig gegliederten Gebieten Süd-, aber auch Oberitaliens ein dichteres Netz von Zentralorten zu schaffen, also durch Urbanisierung eine Voraussetzung von die röm. Zentrale entlastender, risikoarmer Selbstverwaltung von Bürgergemeinden zu fördern (ebd. 61/4). In dieser Perspektive erfüllte die Gründung römischer Bürgerkolonien praktische u. symbolische Funktionen, die einer Stärkung der urbanen Struktur der I. Romana in einer Weise dienten, die selbst unter den gewandelten Bedingungen der Kaiserzeit noch nicht abgeschlossen war (ebd. 62f; L. Keppie, Colonisation and veteran settlement in Italy 47/14 B. C. [London 1983]; ders., Colonisation and veteran settlement in Italy in the

1st cent. A. D.: PapBritSchRome 52 [1984] 77/114).

β. Latinerkolonien. Eine militärstrategische Sicherungsaufgabe steht hingegen unzweifelhaft am Beginn der neuen latinischen Kolonien, die seit der Depolitisierung des alten Latinerbunds iJ. 338 für etwa 150 Jahre unter alleiniger Führung Roms an strategisch gewählten Stellen neueroberter Gebiete der I. als praesidia imperii angelegt wurden. Gleichwohl wurden auch diese ganz im röm. Interesse u. von Rom geschaffenen selbständigen Staaten nichtrömischer Rechtsstellung zu einem über das Militärische hinauswirkenden Faktor der Romanisierung der unterworfenen Gebiete; dem Erfolg des Konzepts stand jedenfalls nicht entgegen, daß die von Rom entsandten Kolonisten auf ihr röm. Bürgerrecht verzichten mußten u. Rom damit kurzfristig Bürger verlor. Denn die im Vergleich zu den röm. Bürgerkolonien großzügige Landausstattung, die für den einzelnen Siedler überdies nach dessen sozialem Status abgestuft sein (im Falle Aquileias iJ. 181 vC. zwischen 50 u. 140 iugera) u. über das größere Siedlerkontingent (bei Aquileia 3000, eine nicht unübliche Zahl, aber auch das Doppelte u. höhere Zahlen sind bezeugt) massivere Landblöcke in die Bewirtschaftung u. Selbstverwaltung einbeziehen konnte, machten den Versuch, sich im uU. feindlichen Neuland halten zu können, aussichtsreich u. im Hinblick auf die beträchtliche Autonomie, die es zB. auch im Vergleich zu den Bürgerkolonien erleichterte, Italiker in den Kolonisationsvorgang oder eine Nachdeduktion einzubeziehen, attraktiv, ohne die enge Verbindung des Nomen Latinum mit Rom in Frage zu stellen. Denn wie bei den prisci Latini u. den Hernikern galten bei den Latini coloniarii neben der Verpflichtung zur Stellung eigener militärischer Kontingente eine Reihe von bemerkenswerten Privilegien, die den Verzicht auf die civitas Romana in wichtigen Teilen der Lebenswirklichkeit ausgleichen konnten, so das conubium (das Recht, mit römischen Bürgern eine vollgültige Ehe zu schließen), das commercium (das Recht, entsprechend Geschäfte zu tätigen; in zwölf bestimmten latinischen Städten, die das sog. ius Ariminense besaßen, einschließlich des aktiven u. passiven Erbrechts) u. sogar das Privileg, im Falle eines Aufenthalts in Rom, an den Abstimmungen der Tributkomitien in einer eigens ausgelosten Tribus teilzunehmen. Das letzte dieser Einzelrechte, das ius migrandi, das Recht, nach Rom abzuwandern u. sich dort beim nächsten Zensus (wieder) als römische Bürger registrieren zu lassen, lief dem Sinn der Deduktion an u. für sich zuwider u. hat im Rahmen der Folgen des 2. Punischen Krieges in der Tat manche von massenhafter Emigration betroffenen Latinerkolonien, die sich so u. a. außerstande sahen, die erwarteten militärischen Kontingente u. die Tribute zusammenzubringen, zu Protesten veranlaßt, die Rom mit mehreren, wohl kaum effizienten gesetzlichen Einschränkungen des Migrationsrechts beantwortete. Die Krise der latinischen Kolonien im 2. Jh., vor allem in Mittel- u. Süditalien, zeigt allerdings auch, daß die ursprüngliche strategische Aufgabe, wie sie zB. die mit 6000 Siedlern bemannte Kolonie von Alba Fucens im Gebiet der bis auf Reste vernichteten Aequer oberhalb des Fuciner Sees gegen die Marser u. andere mittelitalische Stämme sowie als Sicherung des Wegs zur Adria u. Sperre zwischen Etrurien u. Kampanien zu erfüllen hatte, sich angesichts der Hegemonie Roms u. der infolge der ständigen Abziehung der kampffähigen Jungmannschaften evtl. rebellionssüchtiger Bundesgenossen in dessen überseeische Kriege in der I. herrschenden Ruhe historisch erledigt hatte. Der Versuch, dem Latinischen Recht, das im 2. Jh. durch solche Dysfunktionalität aufgefallen war, durch die Bindung des Erwerbs des röm. Bürgerrechts an die Bekleidung eines Amtes in einer latinischen Kolonie, wie es dann unter kaiserzeitlichen Bedingungen in den Provinzen zum praktisch einzigen faßbaren Inhalt des ius Latii werden sollte, eine präzisierte, kontrollierbare Funktion zurückzugeben, gehört wohl am ehesten schon zu der Gesetzgebung, mit der Pompeius Strabo auf den Aufstand der Bundesgenossen reagierte, u. betraf daher auf italischem Boden möglicherweise nur noch eine begrenzte Zahl von oberitalischen Städten wie nachweislich das transpadanische Comum (Galsterer, Herrschaft 99f; ders., La trasformazione delle antiche colonie latine e il nuovo ius Latii: A. Calbi / G. C. Susini [Hrsg.], Pro poplo Arimenese = Epigrafia e antichità 14 [Faenza 1995] 79/94; H. Wolff, Caesars Neugründung von Comum u. das sog. ius Latii maius: Chiron 9 [1979] 169/87).

c. Das Bundesgenossensystem: Lokalkulturen zwischen Urbanisierung u. Romani-

sierung. 1. Rechte u. Pflichten der Foederaten. Wegen ihrer herrschaftsstrukturell der Aggregation der Latiner an Rom vergleichbaren Stellung wird die dritte hier zu nennende Gruppe der Bundesgenossen oft mit jenen in der Formel socii nominisve Latini zusammengefaßt. Es handelt sich um die zahlenmäßig größte Gruppe der sich selbständig verwaltenden Stämme u. Gemeinden auf italischem Boden, deren Verhältnis zu Rom, jedenfalls zunächst, nur durch einen Vertrag (foedus) geregelt war, der als solcher keine Folgen im Hinblick auf das Bürgerrecht der Bündner enthielt. Sie waren also nach wie vor Peregrine (‚Ausländer'), denen je nach Art der äußeren Umstände, unter denen der Vertrag zustandegekommen war (freiwillig, nach Unterwerfung durch Rom), in großzügigerem oder strengerem Umfang gestattet wurde, weiterhin in der gewohnten soziopolitischen Ordnung zu verbleiben, die aber wie die Latiner verpflichtet wurden, auf Anforderung im Rahmen der formula togatorum Truppen u. Material für das röm. Heer zu stellen (locus classicus: Polyb. 2, 24 zJ. 225; F. W. Walbank, A historical commentary on Polybius 1 [Oxford 1957] 196/9), so daß in der mittleren Republik, als zZt. des 2. Punischen Krieges mehr als 150 solcher Einzelfoedera als geltend angenommen werden können, das Heeresaufgebot der Römer immer zur Hälfte bis zu zwei Dritteln aus Bundesgenossentruppen bestand, die zur Belohnung, wenn auch abgestuft, an der Kriegsbeute, aber auch an der Praxis der Landzuweisungen beteiligt wurden (Brunt; E. Gabba, Republican Rome. The army and the allies [Oxford 1976]; ders.: CambrAncHist^2 8 [1989] 207/12; 9 [1994] 104/28). Bei theoretisch beachtlicher Freiheit in der Gestaltung der inneren Verhältnisse war freilich auch bei diesem völkerrechtlich-außenpolitisch stilisierten Bezug zu Rom die soziopolitische Tendenz zur Romanisierung im System angelegt. Allerdings konnten romfreundliche Griechenstädte wie *Neapel u. Heraclea in diesem Rahmen ihren gefestigten kulturellen Traditionen so ungehindert nachgehen, daß es hier Widerstände gab, als die Chance zum Eintritt in die röm. Bürgerschaft angeboten wurde (E. Deniaux, Civitate donati: Ktema 6 [1981] 133/41), u. daß Neapel noch in der Kaiserzeit eine wesentlich griechisch geprägte Stadt blieb.

2. Assimilierung. a. Sprache. Durch die im 2. Jh. auch in den abgelegenen Foederatenzentren nach dem Vorbild der Griechenstädte u. Roms zunehmende Praxis, das Handeln der lokalen Magistrate vor allem bei Gelegenheit öffentlicher Bauten (Tempel, Theater, portikusumstandene Plätze u. ä.) in Inschriften zu dokumentieren, sind wir in der Lage, das bunte Panorama zumindest der Oberbeamten, Priester u. einiger städtischer Institutionen mancher italischer Gemeinden u. Stämme in Ansätzen zu überblikken (E. Campanile / C. Letta, Studi sulle magistrature indigene e municipali in area italica [Pisa 1979]), auch wenn die volkssprachlichen Benennungen im Grunde wenig über das eventuelle verfassungsförmige Miteinanderagieren verraten u. vieles nach dem Verlust aller vielleicht (zumindest bei den Etruskern mit Sicherheit; vgl. Les écrivains et l'Etrusca disciplina de Claude à Trajan = Caesarodunum Suppl. 64 [Tours 1996]) einmal vorhandenen Literatur in italischen Sprachen aus römischen Quellen u. Analogien zu ergänzen ist. So ist sicherlich bemerkenswert, daß es in dem Städtchen Bantia im apulisch-lukanischen Grenzbereich vielleicht sogar noch in sullanischer Zeit der Mühe wert erschien, eine Sammlung von die Rechtsprechungsordnung u. das lokale Ämterwesen betreffenden Regelungen, die freilich kaum ohne das röm. Vorbild zu denken sind, in oskischer Sprache aufzeichnen zu lassen (M. H. Crawford [Hrsg.], Roman statutes 1 [London 1996] 271/92 nr. 13 mit Erörterung der Datierungsproblematik ebd. 274/6). Andererseits deutet vieles darauf hin, daß die von den oskisch-griech. Cumäern schon iJ. 180 an den Senat herangetragene Bitte, für die Angelegenheiten ihrer Stadt u. auf dem öffentlichen Markt das Lateinische verwenden zu dürfen (Liv. 40, 42, 13), nicht etwa von Rom erzwungen wurde, sondern den strukturellen Tendenzen der im socius-Verhältnis angelegten Notwendigkeiten entspricht. Allein schon die Heerespflicht machte für Anführer wie Gemeine ein der eigenen Sicherheit dienendes Maß der Beherrschung der Kommandosprache zur Pflicht, wie überhaupt das Neben- u. Miteinander römischer Legionäre u. italischer socii in der fremden Umgebung überseeischer Kriegsschauplätze, die im 2. Jh. zur Regel wurden, manches für die sprachliche u. allgemein kulturelle Assimilierung u. Nivellierung u. den

Abbau etwa bestehender sozialer Herablassung gegenüber apenninischen ‚Hinterwäldlern' bewirkt haben dürfte (Gabba, Problema 11/27; ders., Aspetti dell'assimilazione delle popolazioni italiche nel II sec. aC.: E. Campanile [Hrsg.], Lingua e cultura degli Oschi [Pisa 1985] 35/46). Ganz ähnlich zeigen die Inschriften der ‚Agora der Italiker' auf Delos u. andere Zeugnisse des griech. Ostens Römer u. Italiker unterschiedlicher Herkunft, oft kaum unterscheidbar, in gemeinsamen Kaufmannsvereinen unter dem Schutz griechischer Gottheiten verbunden. In den offiziellen Weih- oder Ehreninschriften figurieren sie als Gruppe erstmals unter der förmlichen Sammelbezeichung Italicei / Ἰταλικοί (Th. Hantos, Menschen in einer hellenist. Stadt: K. Buraselis [Hrsg.], Ἑνότητα καὶ ἑνότητες τῆς ἀρχαιότητας / Unity and units of antiquity [Athens 1994] 146/8. 150).

β. Lokale Führungsschichten. Die Chance zum Erwerb des Bürgerrechts über die Vermittlung des röm. Feldherrn bei erwiesener individueller Tapferkeit oder als Prämierung anläßlich eines Sieges dürfte durchaus real gewesen sein u. dann oft nur noch wie ein rechtlicher Nachvollzug einer im Faktischen auch für nicht den gehobenen Kreisen ihrer Heimatgemeinde angehörende Italiker gewachsenen Assimilierung gewirkt haben (V. Ilari, Gli Italici nelle strutture militari romane [Milano 1974]). Sehr viel größer u. geradezu unausweichlich wird die Chance u. Notwendigkeit, ein an römischen Gewohnheiten u. Erwartungen orientiertes öffentliches Verhalten zu übernehmen, für die Mitglieder der lokalen Führungsschichten gewesen sein. Als Magistrate oder Gesandte hatten sie ihre Gemeinde gegenüber Rom zu vertreten, individuellen oder kommunalen Klientel- oder Hospitiumsverpflichtungen nachzukommen, waren verantwortlich für die militärischen u. steuerlichen Gestellungspflichten u. anderes mehr. So wie die Vertreter Roms daran interessiert waren zu wissen, an wen sie sich vor Ort jeweils zu halten hatten, u. daher ein oligarchisches Stadtregiment begrüßten, so konnten sich die nach der vornehmlich agrarischen Grundlage ihres Vermögens, dem Lebensstil u. der allgemeinen Orientierung ‚nach oben' von ihren röm. ‚Partnern' kaum gänzlich verschiedenen lokalen Führungsschichten bei etwaigen Unruhen der lokalen plebs, die die Fähigkeiten der Gemeindeführung zur selbständigen Beilegung überschritten (zu Volsinii iJ. 265/264 M. Capozza, La tradizione sui conflitti sociali a Volsini nel III sec. Dai servi agli οἰκέται attraverso i liberti: Atene e Roma NS 42 [1997] 28/41 mit Lit.), auf römische Intervention, uU. zu ihren Gunsten, verlassen. Ebenso ist der Wunsch zum Eintritt ins röm. Bürgerrecht u. zu einer Ämterlaufbahn in Rom für sich selbst oder einen Familienangehörigen, wie in zahlreichen auch weniger prominenten Fällen erwiesen (W. M. Bloomer, Latinity and literary society at Rome [Philadelphia 1997]; Ennio tra Rudiae e Roma = Rudiae 6 [Galatina 1994]), für ehrgeizige Lokalgrößen trotz aller von Cicero beklagten Vorbehalte gegen homines novi in manchen Optimatenkreisen seit früher Zeit möglich u. sogar nicht selten gewesen (Dokumentation der Fülle unterschiedlicher Optionen u. Konstellationen in den verschiedenen Gegenden u. Zeiten sind die beiden Kolloquiumsbde.: Les ‚bourgeoisies' municipales italiennes au 2e et 1er s. av. J.-C. Colloqu. intern. Centr. Nat. Rech. Scient. [Naples 1983]; M. Cébeillac-Gervasoni [Hrsg.], Les élites municipales de l'Italie péninsulaire des Gracques à Néron [ebd. / Paris 1996]; dazu weitere Beiträge in Cahiers du Centre G. Glotz 7 [1996] 163/296; M. Cébeillac-Gervasoni, Les magistrats des cités italiennes de la seconde guerre Punique à Auguste. Le Latium et la Campanie = BiblÉcFrançAthRome 299 [Rome 1998]; T. P. Wiseman, New men in the Roman senate 139 B. C. / 14 A. D. [Oxford 1971]).

γ. Öffentliches u. privates Bauen. Doch auch zu Hause fand die Tendenz zur Selbstromanisierung, vorzugsweise auf der Ebene der Führungsschichten u. des lokalen ‚Bürgertums', ihren materiellen Niederschlag. Archäologische Grabungen u. Surveys (jüngster Forschungsbericht: Curti / Dench / Patterson; M. Torelli, Studies in the Romanization of Italy [Edmonton 1995]; T. Cornell / K. Lomas [Hrsg.], Cities and urbanization in ancient Italy [London 1998]) liefern angesichts der für die ländlichen Gegenden u. die Kleinstädte ‚in der Provinz' auch in römischer Zeit weitestgehend fehlenden eigenen Literatur im allgemeinen die einzig verfügbaren Informationen, in einer nach Gegend u. Zeitumständen gewiß sehr unterschiedlich aufwendigen Monumentalisierung der öffentlichen Räume nicht anders als in der Ausgestaltung der privaten domus u. der

städtischen oder ländlichen villae (Beispiele: P. Gros / M. Torelli, Storia dell'urbanistica. Il mondo romano [Roma 1988] 104/17. 127/64; P. Sommella, I. antica. L'urbanistica romana [ebd. 1988]; A. Zaccaria Ruggiu, Spazio privato e spazio pubblico nella città romana [ebd. 1995]; A. Wallace-Hadrill, Houses and society in Pompeii and Herculaneum [Princeton 1994]; ders. / R. Laurence [Hrsg.], Domestic space in the Roman world. Pompeii and beyond [Ann Arbor 1997] 91/240; F. Pesando, Domus. Edilizia privata e società pompeiana fra III e I sec. aC. [Roma 1997] bes. 275/342). Im allgemeinen geschieht dies in Orientierung an den herrschaftssymbolischen u. prestigedemonstrierenden Architektur- u. Kunstformen des Hellenismus (grundlegend P. Zanker [Hrsg.], Hellenismus in Mittelitalien [1976]; vgl. neuerdings mehrere Beiträge zu P. G. Bilde / I. u. M. Nielsen [Hrsg.], Aspects of Hellenism in Italy [Copenhagen 1993]). aber, zumal in gebirgigen Randlagen u. nur in etwas späterer Zeit gegen Ende der Republik faßbar, auch mit Manifestationen eines Kunstwollens, das klassischen Ausdrucksweisen eher fernsteht u. möglicherweise auch als Versuch einer Inwertsetzung älterer lokaler künstlerischer Traditionen außerhalb eines elitespezifischen Geschmackshorizonts gelten kann (Gabba, Problema 25 unter Bezug auf F. Coarelli: Dialoghi di Archeologia 3, 1 [1976] 46/71).

3. Straßennetz u. Katastrierung. Sicher nicht unerwünschte positive Effekte für eine sich auch im wesentlich erleichterten u. intensivierten Warenaustausch niederschlagende Verbindung zwischen hegemonialem Zentrum u. peripheren Kolonien u. Bundesgenossengemeinden dürfte auch das seit dem Ende des 4. Jh. vC. in engster Verbindung mit den militärisch-strategischen Dimensionen der Kolonisation auf- u. ausgebaute röm. Straßennetz gehabt haben, für das nach einer in der Forschung der letzten Jahrzehnte vorherrschenden Neigung zu Spätdatierungen nunmehr am Beispiel der Verbindungen nach Kampanien (via Appia, via Latina) u. darüber hinaus zum für die Verbindung in den östl. Mittelmeerraum seit dem 2. Jh. unentbehrlichen apulischen Haupthafen Brundisium (via Appia), der Routen ins Gebiet der Sabiner u. Aequer (via Caecilia u. via Valeria), der Straße durch das Gebiet der Umbrer zur Adria (via Flaminia) u. der Anschlüsse zu den für die Beherrschung zunächst der Inseln *Sardinien u. Korsika, sodann für die Seeverbindung nach Spanien wichtigen Häfen von Pisa bzw. Luna im Nordwesten, im Vorfeld der Ligurer (die küstennahe via Aurelia vetus iJ. 241, nova wohl um 200 [wahrscheinlich als Verlängerung der vetus über Pisa hinaus nach Luna] u. schließlich gegen Ende des 2. Jh. die via Aemilia Scauri als kürzere, direkte Alternative ein Stück weiter landeinwärts) gezeigt werden konnte, wie eng hier die Expansion Roms über seine Kolonien den zeitlichen u. funktionalen Rahmen abgab (F. Coarelli, Colonizzazione e viabilità: Dialoghi di Archeologia 3, 6 [1988] 35/48 mit Korrekturen zu Th. Pekáry, Untersuchungen zu den röm. Reichsstraßen [1968]; G. Radke, Art. Viae publicae Romanae: PW Suppl. 13 [1971] 1417/686; T. P. Wiseman, Roman republican road-building: PapBritSchRome 38 [1970] 122/52; R. Chevallier, Roman roads [London 1988]). – Durchaus ähnlich dürfte im Umland der Kolonien oder auch in Zonen umfangreicher ,Viritan'-Ansiedlungen die damit notwendig verbundene Katastrierung (centuriatio) das Erscheinungsbild der agrarisch genutzten Landschaft wesentlich verändert haben u. nicht ohne Einfluß auf die Produktionsweise geblieben sein, auch wenn die Ausbreitung der zunehmend mit Hilfe von Sklaven betriebenen größeren Güter (latifundia) nicht am Ort lebender Römer (Senatoren) mit Streubesitz in verschiedenen Gegenden der I. (I. Shatzman, Senatorial wealth and Roman politics [Bruxelles 1975]) als Folge des 2. Punischen Kriegs u. der Kriege des 2. Jh. im Osten das Bild der italischen Landwirtschaft des 2. Jh. vC. zu einseitig beherrscht (G. Chouquer u. a., Structures agraires en Italie centro-méridionale [Rome 1987]; R. Compatangelo, Un cadastre de pierre. Le Salento romain [Paris 1989]; L. Quilici / S. Quilici Gigli [Hrsg.], Agricoltura e commerci nell'I. antica = Atlante tematico di topogr. ant. Suppl. 1 [Roma 1995]; zur Landwirtschaft Marcone 112/49; zur centuriatio S. Settis [Hrsg.], Misurare la terra. Centuriazione e coloni nel mondo romano, Ausst.-Kat. Modena [1983] mit den zugehörigen Bänden Il caso modenese [ebd. 1983]; Il caso mantovano [ebd. 1984]; Il caso veneto [ebd. 1984]; Città, agricoltura, commercio. Materiali da Roma e dal suburbio [ebd. 1985]; zur Auswertung in überschaubarer Form J.-P. Vallat, Les structures agraires de l'Italie répu-

blicaine: Annales. Économies, sociétés, civilisations 42 [1987] 181/218 u. bes. Gabba, I. Romana 177/201 u. ö.).

4. Romanisierungsstufen. a. Zonen unterschiedlicher Romanisierung. Hierbei ist mit großen landschaftlichen Unterschieden zu rechnen, die sich zT. decken mit den drei Zonen der I., die sich nach M. Torelli, La romanizzazione dei territori italici: La cultura italica. Atti del Conv. della Società italiana di glottologia (Pisa 1978) 75/89 durch eine abnehmende Rezeptionsdichte in den archäologischen Befunden, angefangen von den Großzeugnissen der Siedlungsanlage selbst u. ihrer Füllung mit öffentlichen u. privaten Gebäuden über den Bereich der Statuen u. des Grabbaus bis hin zu Import u. lokaler Imitation von Schmuck oder gehobener Gebrauchskeramik, für das 2. u. 1. Jh. vC. abzeichnen. – Als Zone der höchsten u. stabilsten Ausprägung einer röm.-italischen kulturellen Koine erscheint so der zusammenhängende Raum des südl. Latiums u. des oskischen Kampaniens mit dem aufsteigenden Hafen Puteoli u. dem durch agrarische Produktion wie durch Handel u. Gewerbe zentralen Capua als Polen, um die sich fächerartig, vermischt mit großen Anteilen von ager publicus, römische Kolonien wie Sinuessa u. Liternum, latinische Kolonien wie Suessa, Cales, Saticula u. Benevent u. zahlreiche oskische Gemeinden wie Nucera, *Pompeii, Nola, Teanum, Trebula, Caiatia, Telesia, Caudium Abeltum u. Aeclanum mit vergleichsweise einheitlichem Kulturprofil verteilen, an dem sogar die samnitischen Städte fast ununterscheidbar partizipieren (ebd. 78; konkrete Erörterung dieser sichtbarsten ‚Romanisierungsgrade' am Beispiel vor allem der Keramikproduktion: ders., Industria laterizia e aristocrazie locali in I.: Cahiers du Centre G. Glotz 7 [1996] 291/6; J.-P. Morel, Artisanat et colonisation dans l'Italie romaine aux 4^{e} et 3^{e} s. av. J.-C.: Dialoghi di Archeologia 3, 6 [1988] 49/63). – Eine zweite Zone mittleren Romanisierungsgrads legt sich im apenninischen Raum um den Küstenbereich von Etrurien bis Kampanien herum u. umfaßt (von N nach S) umbrische, samnitische u. lukanische Territorien, wo die Anstöße zur Urbanisierung, oft in bescheidenem Rahmen in vergleichsweise kleinen Zentren, u. zur handwerklichen Produktion im allgemeinen durch die bedeutenderen Zentren der angrenzenden Gebiete, zB. von Perugia nach Umbrien hinein, von den großgriech. Poleis nach Lukanien oder von den kräftigen latinischen Kolonien in den jeweiligen Räumen, von Ariminum u. Spoletium im Norden, Luceria u. Venusia auf der Ost-, Paestum auf der Westseite des südl. Apennins ausgehen u. oft erst im Vergleich zur fortgeschrittensten Zone mit erheblicher Verzögerung u. geringerer Dichte rezipiert u. imitiert werden (Torelli, Romanizzazione aO. 81/3). – Eine dritte Zone umfaßt die Kernbereiche des Apennin vom Hinterland Umbriens bis in den gebirgigen Teil Lukaniens, also das Siedlungsgebiet der sabellischen Stämme (s. o. Sp. 1075f), wo sich noch unmittelbar vor dem Ausbruch des Bundesgenossenkrieges das Modell der stadtzentrierten Gemeinde nicht durchgesetzt hat u. die stämmisch verfaßten Bevölkerungen in befestigten, aber im Innern urbanistisch wenig entwickelten Höhenoppida (Insediamenti fortificati in area centro-italica [Pescara 1995]; Oakley aO. [o. Sp. 1075]) oder kleinen, über das Gebiet verstreuten Familienhöfen leben. Zu vici u. pagi zusammengefaßt, finden sie ihr Zentrum in einem der vielen Heiligtümer des ländlichen Raums, das für Kult u. Fest, politische Versammlung u. Markt die Stadtfunktion vertritt u. uU. zu einem Zentralheiligtum politischen Charakters für den Gesamtstamm aufsteigen (Letta, Oppidum aO. [o. Sp. 1082]; weitere Lit.: Cappelletti) u. dann, wie schon im erwähnten Fall von Pietrabbondante bei den Pentri, bei dem etwas späteren Heiligtum des Hercules Curinus am Monte Morrone im Gebiet der Päligner oder vielleicht auch bei dem wichtigsten Kultzentrum im Gebiet der Lukaner, Rossano di Vaglio (D. Adamesteanu / H. Dilthey, Macchia di Rossano [Galatina 1992]; M. Denti, La statuaria in marmo del santuario di Rossano di Vaglio [ebd. 1992]; M. Lejeune, Méfitis d'après les dédicaces lucaniennes de Rossano di Vaglio [Louvain-la-Neuve 1990]), in aus Rom, Latium u. Kampanien entlehnten Formen (Coarelli) monumentalisiert werden kann. So wie villae rusticae römischen Stils hier noch ganz fehlen, so zeigen sich wenig eindrucksvolle Urbanisierungsansätze in Corfinium oder Saepinum erst gegen Ende des 2. Jh. Technisch bescheidene lokale Keramik steht neben begrenzten Importen aus Umbrien, den Marchen u. Etrurien, während die Architektur Einflüsse aus Kampanien spüren läßt (Torelli, Romanizzazione aO. 83/

5; Cappelletti [Lit.]). – Der apulische u. vor allem der bruttische Raum, der von den Brutalitäten der röm. Eroberung u. des Hannibalkrieges am stärksten betroffen wurde (G. Uggeri [Hrsg.], L'età annibalica e la Puglia [Fasano 1992]), zeigt im 2. Jh. auch in dieser Hinsicht bleibende Spuren der Zerstörung u. Entvölkerung. Allein in einigen griech. Städten u. in Zentren wie (dem vorröm.) Canosa zeugt eine freilich bescheidene öffentliche Bautätigkeit auf wenig umfangreichem Terrain von urbanen Phänomenen.

β. Ursachen für unterschiedliche Romanisierung. Auch wenn jüngere Untersuchungen das pessimistische Niedergangsszenario des italischen Südens für Apulien auf empirischer Grundlage relativiert haben (Ph. Desy, Recherches sur l'économie apulienne au 2e et au 1er s. avant notre ère [Bruxelles 1993]; V. A. Sirago, Puglia romana [Bari 1993] 73/158; E. Lippolis, Fra Taranto e Roma [Taranto / Bari 1997]; zu Lukanien P. Simelon, La propriété en Lucanie depuis les Gracques jusqu'à l'avènement des Sévères [Bruxelles 1993]; A. Russi, La Lucania romana [S. Severo 1995] 9/64), ist kaum zu leugnen, daß die Gebiete des gebirgigen Mittel- u. Süditaliens in demographischer, wirtschaftlicher u. kultureller Hinsicht von den Folgen der kriegerischen Aktionen, von der Auswanderung u. dem ständigen Abzug beträchtlicher Teile der kampffähigen Generationen zu den fast permanenten Kriegen des 3. u. 2. Jh. u. von den Folgen für die herkömmlichen Strukturen der Landwirtschaft stärker betroffen waren als andere Gebiete u. insbesondere das aufstrebende Oberitalien, wo die beginnende Urbanisierung u. Munizipalisierung wohl auch weniger gegen die Hypotheken der vorausgegangenen Verhältnisse zu kämpfen hatten u. leichter Fuß fassen konnten (Gabba, Problema 25f). Daß gerade im oskischen Mittel- u. Süditalien die Unzufriedenheit der ja keineswegs integrationsunwilligen Bewohner so groß wurde, daß es zum Aufstand u. erst, als die Bürgerrechts- u. Landzuweisungsforderungen über längere Zeit von optimatischer Seite konterkariert wurden, zum traumbildhaften u. propagandistischen Versuch einer von Rom gelösten organisatorischen Verselbständigung als eine Art Staat namens ‚I.' u., als dies in seiner Illusionshaftigkeit zu offenkundig wurde, als ‚Samnium' kommen konnte, spricht für sich (zu den Grenzen der ‚Staatlichkeit' des ephemeren Unternehmens G. Firpo, Considerazioni sull'organizzazione degli Italici durante la guerra sociale: Aigner Foresti u. a. aO. [o. Sp. 1082] 457/78).

II. Das Italien der Stadtgemeinden. Von Sulla bis zur Provinzialisierung. a. Italien als das Land der ‚Bürger Roms'. Die schnelle gesetzgeberische Reaktion der röm. Führungsschicht auf den Schock des Italikeraufstands führte über die Kehrtwende in der Bürgerrechtsfrage zu einem grundlegenden, wenn auch erst im Laufe von einigen Jahrzehnten zu einem vorläufigen Abschluß gekommenen, Wandel in der soziopolitischen Relation Rom - Italien u. hat so die Voraussetzungen für die Strukturen geschaffen, die das Erscheinungsbild der I. in den folgenden vier Jhh. wesentlich bestimmten. Als nach 90/89 auch die Latiner u. die Bundesgenossen südlich des Po ins volle Bürgerrecht aufgestiegen waren u. als iJ. 42 mit der Beseitigung des Provinzialstatus des diesseitigen Gallien dessen wenige Jahre zuvor (49) in das Bürgerrecht aufgenommenen Bewohner hinzukamen, war das langgestreckte Land südlich des Alpenbogens in politischer Hinsicht, gemessen an den Maßstäben der Antike, ein Unikum, ja Kuriosum. Zu dem ‚Stadtstaat' Rom mit seinem städtischen Zentrum am Tiber gehörte nun gewissermaßen ein Umland (vgl. für die trotz der im übrigen evidenten Sonderstellung Roms auch den Zeitgenossen geläufige Vorstellung zB. Tac. ann. 11, 23: Rom ist für die I. urbs sua u. soll seine Ratsversammlung, den Senat, aus den Bürgern dieses Umlands rekrutieren) von etwa 250000 km^2, auf das sich eine unvergleichliche Bürgerzahl verteilte, die ausweislich der Censuszahlen (Brunt 13f), auch wenn man eine nicht quantifizierbare Menge von außerhalb der I. lebenden Römern in Abzug bringen muß, unzweifelhaft sprunghaft angestiegen war. Ergab der Census vJ. 115/114 wahrscheinlich eine Gesamtzahl von knapp 400000 Bürgern, so läßt sich für die erste nach der Bundesgenossen- u. Latinergesetzgebung iJ. 86/85 abgehaltene Schatzung eine (korrigierte) Zahl von 963 000, für die von 70/69 (nach Sullas Bürgerkrieg u. Proskriptionen) von 910 000, für die erste Bilanzierung der Bürgerrechts- u. Kolonisationspolitik der caesarisch-triumviralen Jahrzehnte iJ. 28 eine Zahl von 4 063 000 feststellen. Einen solchen Staat, der allen philosophischen Spekulationen über die ideale Größe einer πόλις /

civitas hohn sprach, hatte die Antike noch nicht gekannt, ebenso wie es sich nicht von selbst verstand, daß ein Tarentiner oder Mediolanenser nicht nur Bürger seiner Heimatgemeinde, sondern auch Roms sein sollte. Ließ sich dieses ein wenig irreale Problem gespaltener Loyalitäten in der gegen Ende der Republik etablierten Lehre von Roma als der maior oder communis patria auffangen (locus classicus: Cic. leg. 2, 2, 5), so war es von grundlegender Bedeutung, wie ein so abnormer ‚Stadtstaat' organisiert u. regiert werden konnte, wenn das Bürgerland I. per definitionem keine Provinz sein konnte (die gegenläufigen Vorschläge einer Aufteilung der I. in Provinzen, die Dio Cass. 52, 22 dem Maecenas zuschreibt, entspringen wohl eher dem Denken des frühen 3. Jh. nC.) u. wenn andererseits der Bürgerstatus angesichts der realen Unmöglichkeit für die meisten über das weitläufige Territorium verstreut lebenden cives, den politischen Kernbereich ihrer Rechte wahrzunehmen, nicht von vornherein denaturieren u. damit der Staatlichkeit der civitas Romana ein völlig neues Gesicht geben sollte. In dieser Grundsätzlichkeit ist freilich das unlösbare Problem, daß die I. gewissermaßen zum territorium oder suburbium Roms geworden sei, von den Zeitgenossen wie Cicero zwar gesehen u. beklagt worden (U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Storia Italica: ders., Kl. Schriften 5, 1 [1937] 220/35; Gabba, Problema 22. 29; H. Mouritsen, Italian unification [London 1998]), doch bewegen sich die praktischen Versuche, der tota I., die vor allem in augusteischer Zeit emphatisch in politisch-ideologischem Zusammenhang beschworen wird (vor allem Res gest. div. Aug. 25, 2; vgl. ebd. 10, 2; D. Kienast, Augustus [1982] 60; S. Gély, Le nom de l'Italie [Genève 1991]; A. Bernardi, Art. I.: Encicl. Virgiliana 3 [Roma 1987] 45/50), eine politisch-administrativ handhabbare Ordnung zu geben, in durchaus traditionellen Bahnen. So sind es dann auch im wesentlichen ältere, allenfalls den kaiserzeitlichen Bedingungen angepaßte oder im traditionellen Sinne innerhalb neuer Gesetze verlängerte Bestimmungen des Sakral-, Kriegs-, Fiskal- oder Eigentumsrechts, darunter vielleicht als wichtigste das quiritische Bodenrecht (condicio possidendi), die Freiheit von Hafenzöllen (portoria) u. das sog. ius Italicum, das wir vor allem im Reflex seiner sparsamen Verleihung an außeritalische Gemeinden in der Kaiserzeit fassen können u. das im wesentlichen in der seit 167 vC. geltenden Freiheit der italischen Bürger von der Pflicht zur Zahlung direkter Steuern, des tributum soli et capitis, zu bestehen scheint (vgl. aber S. Mazzarino, Ius Italicum e storiografia moderna: ders., Antico, tardoantico ed èra costantiniana [Bari 1974/80] 2, 188/213), die dem Kernland des Imperiums innerhalb der kaiserzeitlichen Ordnung eine juristisch bestimmte, privilegierte Stellung zuweisen (C. Nicolet, L'Italie comme cadre juridique sous le Haut-Empire: L'Italie 377/98). Selbst dem Aspekt des durch die Entfernungen zum ‚Zentralort' seiner politischsten Aspekte beraubten Bürgerrechts wird in augusteischer Zeit vorübergehend in einer Weise Rechnung getragen, die die Sonderstellung der I. zu Rom rechtlich wie im Ansehen herausstreichen soll, indem den Ratsherren der italischen Kolonien die Teilnahme an den röm. Magistratswahlen in absentia ermöglicht, den Volksversammlungen der italischen Städte die Empfehlung lokaler Kandidaten für eine ritterliche Karriere gestattet wird (Suet. vit. Aug. 46). Im übrigen aber blieb die Entwicklung einer umfassenden italischen Identität, die die alten ethnischen Realitäten in einer mehr als bloß politischen, gleichsam ‚nationalen' Identität aufgehoben hätte, stecken bzw. kam nicht zur Vollendung (A. Giardina, L'identità incompiuta dell'I. romana: L'Italie 1/89).

b. Die romunmittelbaren Stadtgemeinden. 1. Verfassung. Die administrativ-politische Realität des Bürgerlands I. ergibt sich demzufolge aus dem durch keine Zwischeninstanzen wie in den Provinzen vermittelten Gegenüber u. Miteinander der röm. Zentrale (mit Senat, Volk u. Magistraten u. dann auch, an relativer Bedeutung rasch zunehmend, wenn auch Senat u. Magistrate quoad Italiam wohl nicht ganz überspielend, dem Kaiser) auf der einen Seite u. der großen Zahl von ca. 440 selbständigen, sich im Rahmen ihrer stadtgesetzlichen Ordnung selbstverwaltenden Stadtgemeinden. Im Laufe eines einige Jahrzehnte umfassenden Prozesses, der in den 80er Jahren des 1. Jh. vC. in der Konsequenz der bürgerrechtlichen Gleichstellung der Latiner u. Italiker begann, stellte sich auch die innere Ordnung der italischen Gemeinden, soweit sie nicht schon Kolonien oder oppida / municipia civium Romanorum gewesen waren, auf die neuen Not-

wendigkeiten ein. Als Modell einer damit zwanglos zu vereinbarenden Stadtordnung konnte dabei vor allem der seit langem praktisch bewährte Typus des municipium dienen, so daß aus den fora u. conciliabula, für die allerdings noch für einige Zeit römische praefecti bezeugt sind u. von denen manche das Appellativ ihrer früheren Rechtsstellung als Bestandteil des Gemeindenamens weiterführen (so die zahlreichen ‚fora + Gründername im Genitiv': E. Ruoff-Väänänen, Studies in the Italian fora [Wiesbaden 1978], u. einige praefecturae: Galsterer, Herrschaft 36), aus den latinischen Kolonien u. den civitates der Bundesgenossen à la longue u., sofern nicht die umfangreiche Ansiedlung von Veteranenkolonien in der Zeit zwischen Sulla u. Augustus zur Überlagerung durch eine colonia führte, in der Regel municipia civium Romanorum hervorgingen (U. Laffi, Sull'organizzazione amministrativa dell'I. dopo la guerra sociale: Akten d. 6. Intern. Kongr. f. Griech. u. Lat. Epigraphik [1973] 37/53) u. diese beiden Stadttypen formelhaft als die für die I. charakteristischen bis hinein in die Rechtssprache gelten konnten (Tabula Siarensis 2 b 25, hrsg. v. J. González: ZsPapEpigr 55 [1984] 76: municipia et colonias Italiae). So erklärt sich auch, weshalb dieses flexible Modell, das keineswegs auf vollständige Vereinheitlichung aller Institutionen u. ihrer Benennungen drängte, vielmehr (nach dem vieldiskutierten Definitionsversuch Gell. 16, 13, 6) den Munizipalbürgern das legibus suis et suo iure uti einräumte, also gestattete, in gewissem Rahmen ältere Gewohnheiten u. Rechtspraktiken, die für uns kaum je faßbar sind, beizubehalten, sich so relativ reibungslos durchsetzen konnte, vielleicht sogar ohne daß je ein oft postuliertes allgemeines, caesarisches oder augusteisches Munizipalgesetz erlassen werden mußte (H. Galsterer, La loi municipale des Romains. Chimère ou réalité?: RevHistDroit 65 [1987] 181/203 mit Bezug auf die breite Diskussion; ders., Neues zu den röm. Stadtgesetzen: SavZsRom 114 [1997] 393_7. 400f). – Das Grundmodell der röm.-italischen Stadtgemeinde als einer Selbstverwaltungskörperschaft, für die die Unterscheidung von Kolonial- u. Munizipalstatus in ihren praktischen Konsequenzen bis zur Unerkennbarkeit verwischt u. allenfalls als Rang- u. Prestigefrage (mit durchaus uneindeutiger Bewertung, wie der unter Tiberius von Praeneste geäußerte Wunsch, sich wieder municipium nennen zu dürfen, zeigt [Gell. 16, 13, 5]) von Gewicht war, dürfte das verkleinerte u. vereinfachte Vorbild der stadtröm. Verfassung in der Weise gespiegelt haben, daß die lokale Regierung aus einem mit Rechtsprechungsbefugnissen (bis zu gewissen, relativ niedrig angesetzten Streitwertgrenzen u. mit entsprechenden Einschränkungen bzgl. der Kapitalgerichtsbarkeit) ausgestatteten, in sich nach Rang u. Aufgabenteilung abgestuften Viermännergremium (den duoviri iure dicundo u. den Aedilen in den Kolonien, den Quattuorviri, iure dicundo bzw. aediles, in den Munizipien; zu den Abweichungen A. Degrassi, Scritti vari di antichità 1 [Roma 1962] 99/177) bestand, dem in vielen Gemeinden ein lokaler Kämmerer (quaestor) zur Seite gestellt sein konnte (Belege für die I.: M. F. Petraccia Lucernoni, I questori municipali dell'I. antica [Roma 1988]). Ihnen stand beratend u. beschließend eine Ratsversammlung bei, der in der curia versammelte ordo decurionum, in den sie, falls sie nicht schon aus ihm heraus in ihr Amt gewählt worden waren, nach Absolvierung des Amtsjahrs als lebenslängliche Mitglieder eintraten u. der sicherlich nach Größe der Gemeindebevölkerung unterschiedlich viele Mitglieder zählte (*Kurie; auch in der I. kann die mehrfach, so für das sabinische Cures, das etrurische Veii u. das apulische Canusium, bezeugte Zahl 100 kaum universal gegolten haben, Duncan-Jones 283/7). – Für Amtsbekleidung wie Ratsmitgliedschaft galt die gleiche Zensusvoraussetzung, die für italische Gemeinden in Verallgemeinerung von Plinius (ep. 1, 19; Duncan-Jones 243. 304) bei 100 000 Sesterzen angesetzt wird, wie die Verpflichtung, bei Antritt des Amts oder der Ratsherrnstellung eine Einstandssumme (summa honoraria) zu zahlen, die trotz ihrer im allgemeinen nicht exzessiven Höhe angesichts der moralischen Verpflichtungsdruck erzeugenden sozialen Praxis der freiwilligen Überbietung als Beweis einer bürgerfreundlichen Stiftergesinnung oft überschritten wurde u. in nicht geringem Maße zur Finanzierung der Kosten der nun in großem Stil voranschreitenden Urbanisierung beitrug (H. Jouffroy, La construction publique en Italie et dans l'Afrique romaine [Strasbourg 1986]; Beispiele für summae honorariae in der I.: Duncan-Jones 154). Vielleicht darf man sogar die Passagen republikanischer Stadtgesetze wie der Lex

municipii Tarentini (Crawford, Roman statutes aO. [o. Sp. 1092] 305 nr. 15, 39/42; vgl. die lex coloniae Iuliae Genetivae [ebd. 404 nr. 25, 77]), in denen die Anlage von Straßen, Entwässerungsgräben u. Kloaken durch städtische Magistrate erwähnt wird, wie einen in gewissem Sinne verpflichtenden Hinweis auf die Erwünschtheit solchen Engagements im Sinne des röm. Musters von Urbanität als Ausdruck einer überlegenen Zivilisation verstehen (Gabba, Urbanizzazione 87). Bis in das 1. Jh. nC. tritt schließlich auch die städtische plebs italischer Gemeinden als Wahl- u. Beschlußorgan oder (so auch noch in späterer Zeit) als Begünstigte etwaiger Speisungen oder Stiftungen in Erscheinung (zu diesem für die I. der frühen u. mittleren Kaiserzeit charakteristischen Phänomen städtischen Lebens S. Mrozek, Les distributions d'argent et de nourriture dans les villes italiennes du Haut-Empire romain [Bruxelles 1987]; ders., Die städtischen Unterschichten Italiens in den Inschriften der röm. Kaiserzeit [Wrocław 1990]), als solche mit fortschreitender Kaiserzeit in der erhaltenen Überlieferung manchmal überlagert u. ersetzt durch das Kollektiv der vereinsrechtlich organisierten, zT. mit öffentlichen Gemeinschaftsaufgaben wie etwa dem Feuerschutz betrauten, üblicherweise unter den Schutz einer dann auch vielfach namengebenden Gottheit gestellten Berufscollegia (F. M. Ausbüttel, Untersuchungen zu den Vereinen im Westen des röm. Reiches [1982]).

2. Größe der Territorien u. Urbanisierungsprozeß. Die relative Dichte der ca. 440 sich selbst verwaltenden Stadtgemeinden u. demzufolge die Größe ihrer Territorien, aus deren agrarischer Produktion sich die am Vorort ansässige Bevölkerung zu ernähren hatte (H. M. Parkins [Hrsg.], Roman urbanism. Beyond the consumer city [London 1997]; P. Garnsey, Cities, peasants, and food in classical antiquity [Cambridge 1998]), variieren natürlich in erheblichem Maß von Region zu Region (tabellarischer Überblick, geordnet nach augusteischen Regionen: Duncan-Jones 339; im einzelnen Nissen 2). In den am stärksten urbanisierten Gebieten wie Latium, Kampanien u. Etrurien verfügten die Städte mithin im Durchschnitt nur über kleine Umländer, während in weitläufigen Gegenden wie insbesondere Oberitalien die nur wenigen Zentralorte von wesentlich größeren, im Vergleich zu Kampaniens Städten bis zu zehn- u. zwölfmal so großen Territorien leben konnten. Das erklärt allerdings nicht schon für sich genommen die unterschiedliche Entwicklung der neuen Munizipien, da ja die unterschiedliche Verteilung von Berg- u. Flachlandzonen, die Bodenqualitäten, die Verfügbarkeit oder das Fehlen von Bodenschätzen als Rohstoff nichtagrarischer Gewerbetätigkeit u. der Grad der Erschließung des ländlichen Raumes für eine nur der Selbstversorgung genügende oder eine gar marktorientierte, gewinnbringende Intensivierung der landwirtschaftlichen Grundproduktion im Rahmen eingespielter, funktionierender oder aber erst junger, im Gefolge der geschichtlichen Ereignisse des 2. u. 1. Jh. vC. durch Vertreibung, Tötung u. Auswanderung der älteren Besitzer u. ungeregelte Inbesitznahme oder geordnete Kolonisation neukonstituierter Stadt-Land-Beziehungen von nicht zu unterschätzender Bedeutung gewesen sein müssen. Gemeinsames Kennzeichen aller Gebiete ist gleichwohl, daß dort, wo Urbanisierung stattfand, diese im Gefolge der spätrepublikanischen Kolonisation u. Munizipalisierung der I. eine neue Qualität gewann, die auf ihrem Höhepunkt in der augusteischen u. frühen Kaiserzeit trotz der späteren Ergänzungen, Umgestaltungen, Reparaturen u. mancher nur vorübergehend lebensfähiger Kleinzentren den Inhalt dessen bestimmte, was als die I. der Stadtgemeinden gelten kann (Überblick: Gabba, Urbanizzazione; zwei instruktive Zusammenstellungen von nach dJ. 90 zu Munizipien gewordenen Bundesgenossengemeinden u. solchen Gemeinden, die schon vor 91 das Bürgerrecht besaßen, ebd. 95/106; die Urbanisierungsphänomene laufen, abgesehen von der erstmaligen Ausbildung städtischer Zentren in bis dahin nur in vici u. pagi organisierten Stammesgebieten, im wesentlichen parallel, was angesichts der Zerstörungen auch in urbanistisch fortgeschrittenen Zonen während der Bürgerkriege nicht überraschen kann).

a. Organisatoren. Bei städteübergreifenden Maßnahmen wie dem Ausbau des Straßennetzes, der Bonifizierung von Marschländern, der Katastrierung größerer Agrarflächen, die im Grenzbereich von Städteterritorien leicht zu Terminationsstreitigkeiten führen konnte (R. Chevallier, Un thème de topographie historique: Itinera, Festschr. L. Bosio [Padova 1994] 59/72), ist römisch-staat-

liches Eingreifen unvermeidlich gewesen u. läßt sich vor allem in Oberitalien bis hinein in die Stadtanlage selbst, wo die engen Entsprechungen zwischen Ticinum (Pavia) u. Verona hervorgehoben werden, nachweisen (G. Tibiletti, La romanizzazione della Valle Padana: ders., Storie locali dell'I. romana [Pavia 1978] 49/62; P. Tozzi, Storia padana antica [Milano 1972]; G. A. Mansuelli, Urbanistica e architettura della Cisalpina romana fino al III sec. e. n. [Bruxelles 1971]; zahlreiche Studien zu einzelnen Aspekten u. Städten, auch in späterer Zeit: La città nell'I. settentrionale in età romana = CollÉcFranç-Rome 130 [Rome 1990]; Eck / Galsterer). Grundsätzlich aber war es Aufgabe der Gemeinden selbst, den Ausbau ihrer primär notwendigen Anlagen voranzutreiben (zur Bedeutung der städtischen Führungsschichten u. zu der nicht überall dominierenden Orientierung an stadtrömischen Vorbildern M. Cébeillac-Gervasoni, Les travaux publics à la fin de la République dans le Latium et la Campanie du Nord: Cahiers du Centre G. Glotz 2 [1991] 189/213), wobei es vielleicht nicht zufällig ist, daß hier in Mittelsüditalien wiederholt als Organisatoren oder Förderer der Urbanisierung republikanische Senatoren lokaler Herkunft oder mit lokalem Grundbesitz in Erscheinung treten (zum picenischen Cingulum Caes. b. civ. 1, 15, 2: quod oppidum Labienus constituerat suaque pecunia exaedificaverat; Gabba, Urbanizzazione 86. 101f; zu C. Quinctius Valgus als Patron des municipium Aeclanum, duovir u. quinquennalis in Pompeii u. in einem nichtidentifizierten municipium im Gebiet der Hirpini ebd. 95. 98f mit weiteren Beisp.). Noch bis weit in die Kaiserzeit hinein läßt sich in der gelegentlichen Übernahme lokaler Magistraturen u. Priesterämter sowie in Baufinanzierungen u. anderen Stiftungen ein aus Herkunft, lokalem Grundbesitz oder Patronat zu verstehendes Engagement von Angehörigen der Reichsführungsschicht in den Gemeinden der I. nachweisen (W. Eck, Die Präsenz senatorischer Familien in den Städten des Imperium Romanum bis zum späten 3. Jh.: Studien zur antiken Sozialgeschichte, Festschr. F. Vittinghoff [1980] 286/9. 295/301; zum Patronat in der I.: R. Duthoy, Scénarios de cooptation des patrons municipaux en Italie: Epigraphica 46 [1984] 23/48; ders., Le profil social des patrons municipaux en Italie sous le Haut-Empire: AncSoc 15/7 [1984/86] 121/54; J. Nicols, Pliny and the patronage of communities: Hermes 108 [1980] 365/85 [u. a. zu Comum]; zu einem bemerkenswerten Fall von möglicher Kontinuität solcher Beziehungen bis in die Spätantike S. Segenni, I Sallii di Amiternum. Patroni nel III e nel IV sec. d. C.: StudClassOr 41 [1991] 395/411; A. La Regina, Cluvienses Carricini: ArchClass 25/26 [1973/74] 331/40).

β. Bauten. Zu den Bauwerken primärer Bedeutung gehören überall Stadtmauern u. -tore (G. Brands, Republikanische Stadttore in Italien [Oxford 1988]; Les enceintes augustéennes dans l'Occident romain [Nîmes 1987]; exemplarische Regionalstudie: P. Fontaine, Cités et enceintes de l'Ombrie antique [Bruxelles 1990]; zur Verbindung von Verteidigungs- u. Repräsentationsaspekten bei der Anlage der Mauern M. Torelli, Edilizia pubblica in I. centrale tra guerra sociale ed età augustea: Les ‚bourgeoisies' aO. [o. Sp. 1094] 241/50; P. Poccetti, Riflessi di strutture di fortificazioni nell'epigrafia italica tra il II ed il I sec. aC.: Athenaeum 60 [1988] 303/28; P. Gros, Moenia: S. van de Maele / J. M. Fossey [Hrsg.], Fortificationes antiquae [Amsterdam 1992] 211/25), ein repräsentativer Platz als Forum (M. Mirabella Roberti [Hrsg.], ‚Forum et basilica' in Aquileia e nella Cisalpina romana [Udine 1995]), an dem in der Regel die curia als Sitz des Rats (J.-C. Balty, Curia ordinis [Bruxelles 1991]) u. zumindest ein repräsentativer Tempel liegen, sei es der Stadtgottheit oder zunehmend, auch in den Munizipien, das lokale Abbild des stadtröm. Capitols (U. Bianchi, Disegno storico del culto Capitolino nell'I. Romana e nelle province dell'Impero: MemAccLinc 8, 2 [1950] 349/421). Darüber hinaus gehören sicher eine Basilika u. eine Portikus dazu, sodann in vielen Fällen ein Theater, das, wo ein eigenes Comitium fehlt, auch als Versammlungsort der plebs genutzt wird (K. Mitens, Teatri greci e teatri ispirati all'architettura greca in Sicilia e nell'I. meridionale c. 350/50 aC. = Anal. Romana Inst. Danici Suppl. 13 [Roma 1989]; P. Gros, Les théâtres en Italie au 1er s. de notre ère: L'Italie 287/307), u. mehr noch ein Amphitheater, das aber in vielen Fällen nicht gleich schon aus Stein errichtet worden sein wird (J. C. Golvin, L'amphithéâtre romain [Paris 1988]; K. Welch, The Roman arena in late-republican Italy: JournRomArch 7 [1994] 59/80; M. Fora, I ‚munera gladiatoria' in I. [Roma 1996]), schließlich in-

nerstädtische Straßen u. Wege, Abzugsgräben u. -kanäle, Wasserspeicher (Zisternen oder lacus, u. a. für den Feuerschutz), evtl. ein Fleischmarkt (macellum; C. de Ruyt, Macellum [Louvain-la-Neuve 1983]), ein Bad (I. Nielsen, Thermae et balnea [Aarhus 1990]) u., auch vor den Mauern möglich, ein campus als Exerzierplatz für die waffenfähige Jugend der Stadt (H. Devijver / F. van Wonterghem, Der ‚Campus' der röm. Städte in Italien u. im Westen: ZsPapEpigr 54 [1984] 195/206). – Die Stadt als Schaufenster der neuen röm. Bürgerschaften entfaltet zunächst die baulichen Bezugspunkte eben der neuen politischen Identität, wobei sich vielerorts erst in augusteischer Zeit ein einigermaßen geschlossenes Stadtbild von einem gewissen Anspruch ergab. Das verstärkt den Eindruck der Homogenität einer gelungenen Romanisierung, weil überall die durch politische Opportunität nahegelegte, wenn auch durchaus nicht erzwungene Orientierung am Modell stadtrömisch-augusteischer Staatskunst als Gipfel des Geschmacks u. Beweis der Loyalität rezipiert wird (P. Zanker, Augustus u. die Macht der Bilder[2] [1990]). Insofern entspricht die Tendenz, dort, wo es durch die kriegerische Vorgeschichte u. die anhaltenden Kontrollbedürfnisse nahegelegt wird oder sich aus Bequemlichkeitsgründen anbietet, neue Siedlungen in der Ebene an die Stelle natürlich befestigter Höhensiedlungen treten zu lassen, bei Neuanlage von städtischen Zentren das orthogonale Schema durchzuhalten, der ungebändigten Natur eine höhere, von den Menschen gemachte u. den Göttern gewollte Kulturordnung abzugewinnen, die Stabilität verspricht u. zB. in den o. Sp. 1063f erwähnten laudes zur Stilisierung der I. als einer Art Paradies führt, ganz dem politischen Klima der pax Augusta, die nach den blutigen Verlusten der Bürgerkriegszeit in den Landstädten zweifellos begrüßt wird (G. Tibiletti, I. Augustea: Mélanges d'arch., d'épigr. et d'hist., Festschr. J. Carcopino [Paris 1966] 917/26; ders., Città appassionate nell'I. settentrionale Augustea: L'I. settentrionale nell'età antica, Gedenkschr. P. Fraccaro = Athenaeum fasc. spec. [1976] 51/66; G. C. Susini, Città ‚appassionate' della Cispadana: Atti e Mem. Dep. Stor. Patr. Romagna 42 [1991] 17/41), u. trägt andererseits in der Vereinzelung der an der noch sichtbaren Oberfläche einer relativ homogenen, zivilisierten Ruhe zugeführten Städte auch zu dem vorherrschenden Eindruck bei, die kaiserzeitliche I. habe keine Geschichte (Millar 295: ‚Italy under the Empire has no history'; zu Resten von lokaler Überlieferung G. Traina, Roma e l'I. Tradizioni locali e letteratura antiquaria [II a. C./II d. C.]: RendicAccLinc 9, 4 [1993] 585/636; 9, 5 [1994] 87/118) bzw. die Dynamik der Reichsgeschichte sei auf die Provinzen übergegangen (Gabba, Problema 27).

c. Kulte. 1. Römisch-italische Kulte. Die alles überformende ideologische Kraft des Kaisertums macht sich folgerichtig nicht nur in den im engeren Sinne politischen, administrativen, rechtlichen Bereichen bemerkbar, sondern prägt auch den Götterhimmel u. die Formen der den städtischen Raum kennzeichnenden Kulte in wesentlichen Teilen um. Gewiß ließen sich einige Hauptgottheiten der aus gemeinsamer indoeuropäischer Wurzel hervorgegangenen, im übrigen durch Hellenisierung u. zT. Etruskisierung mitgeprägten Italiker (J. B. Wilkins [Hrsg.], Approaches to the study of ritual. Italy and the ancient mediterranean [London 1996]), wie die omnipräsenten Jupiter, Mars, Ceres (*Demeter), *Apollon, *Herakles u. andere, im Rahmen der Eroberung relativ leicht ‚romanisieren' (soweit inschriftliche Benennungen über religiöse Vorstellungen der kultisch Handelnden Aufschluß geben können), zumal das für Neuaufnahmen von Göttern, sofern ihr Kult die röm. Sozialordnung nicht beeinträchtigte, relativ offene Ensemble von Kulten u. Göttervorstellungen, das man römische Religion zu nennen pflegt, seinerseits denselben Einflüssen ausgesetzt war bzw. sich im Kontakt zu diesen geformt hatte (O. de Cazanove, La penisola italiana prima della conquista romana: De Rosa / Gregory / Vauchez 9/39; J. Scheid, La vita religiosa a Roma alla fine della Repubblica e durante l'Impero: ebd. 41/77; H. Cancik, La religione romana: Filoramo 349/408; M. Torelli, La religione etrusca: ebd. 331/48; G. Sfameni Gasparro, Le religioni del mondo ellenistico: ebd. 409/54). So hatte Rom nach der Dedition unterworfener Völker wiederholt deren Götter in das eigene Pantheon aufgenommen u. ihnen sogar, wie nach Ovid fast. 3, 837 möglicherweise im Fall der Minerva Capta von Falerii, einen eigenen Tempel in Rom errichtet oder die (zB. aus **Capua oder Volsinii [Orvieto]) überführten Kultstatuen in stadtrömischen Heiligtümern aufgestellt. Insoweit die dedi-

tio auch die sacra umfaßte, lag es ganz bei den Römern, in welchem Umfang sie den Unterworfenen im Rahmen des foedus die Fortführung der Kulte ihrer Vorfahren gestatten wollten, wobei Großzügigkeit dann die Regel gewesen zu sein scheint, wenn die Gefahr eines politischen ‚Mißbrauchs' gebannt oder gewisse Vorstellungen von römischer Zivilisiertheit gewahrt schienen.

a. Verhältnis zu fremden Kulten. So konnte etwa der Bundeskult der duodecim bzw. quindecim populi Etruriae, von dem man freilich nach der Einnahme Volsiniis iJ. 265 lange nichts mehr hört, zumindest unter den gewandelten Bedingungen der Kaiserzeit wieder aufgenommen werden (B. Liou, Praetores Etruriae XV populorum [Bruxelles 1969]; M. Torelli: RivFilolIstrClass 99 [1971] 489/501; Galsterer, Herrschaft 131_{59}). Ebenso erlebte der seit dem 4. Jh. bei Rossano di Vaglio (s. o. Sp. 1098) faßbare Kult einer mit Venus oder *Iuno identifizierten Mefitis, der ein Bundeskult der lukanischen Utiani gewesen zu sein scheint, im 1. Jh. vC. nicht nur eine längere Phase, in der lateinische Weihungen die oskischen ersetzen, sondern konnte auch nach dem plötzlichen Abbruch gegen Ende des 1. Jh. vC. im benachbarten röm. municipium Potentia weitergeführt werden. Ähnlich unproblematisch-respektvoll erweist sich bis zur sullanischen Einnahme u. Zerstörung der Umgang mit berühmten Kultstätten selbständiger Gemeinden wie etwa dem Heiligtum der *Fortuna Primigenia in Praeneste (Coarelli 35/84), das seine Außenbeziehungen seit dem 3. Jh. bis ins hellenist. Ägypten ausdehnen kann u. eines der frühen Beispiele für das Eindringen östlicher Kulte wie der **Isis u. des Serapis liefert, oder den griech. Kultstätten von *Neapel u. Velia, aus denen Priesterinnen nach Rom geholt wurden, die dort in griechischer Sprache den Kult der Ceres u. Proserpina vollzogen (Cic. Balb. 55; B. S. Spaeth, The Roman goddess Ceres [Austin 1996] 12. 103/5). Der von Süditalien bis nach Etrurien vordringende Bacchuskult mit seinen nächtlichen Versammlungen u. seinem Weingenuß mochte römischen Kreisen um Cato für die Moral von Matronen u. Heranwachsenden gefährlich scheinen (zur Unterdrückung der Bacchanalien iJ. 186 J. M. Pailler, Bacchanalia [Rome 1988]; ders., Bacchus [Paris 1995] 105/91; *Initiation). Dagegen dürfte wiederum die fließende Romanisierung der zahllosen, gerade auch ländlichen Kulte des italischen Raums selbstverständlich durch die fast beliebig vorzunehmende interpretatio Romana erfolgt sein (vgl. als Beispiel die Entwicklung des Silvanus von einer ländlichen zu einer allgemeinen Schutzgottheit: P. F. Dorcey, The cult of Silvanus [Leiden 1992]; Material allgemein: G. Radke, Die Götter Altitaliens[2] [1979]). In Gegenden mit erheblichen Umbrüchen in Bevölkerung u. Wirtschaft infolge der politisch-sozialen Gesamtentwicklung hatten die Kulte allerdings auch oft ihre ‚natürliche' Trägerschaft verloren u. starben ab, um uU. von ein wenig sentimental gestimmten Römern späterer Zeiten restauriert zu werden (zur ländlichen aedes Cereris, die Plinius d. J. wiederherstellen ließ, Plin. ep. 9, 39; zum Heiligtum des Clitumnus ebd. 8, 8, 4/6; J. Scheid, Pline le Jeune et les sanctuaires d'Italie: Splendidissima civitas, Gedenkschr. F. Jacques [Paris 1996] 241/58; mehrere Studien zu ländlichen Heiligtümern in der I. von A. Sartori u. anderen: MélÉcFrançRome Antiquité 104, 1 [1992] 77/167; Les bois sacrés. Actes du Colloqu. intern. Naples 1989 [Naples 1993]; C. Marangio, L'epigrafia nella ricerca topografica: Riv. di topogr. ant. 4 [1996] 35/58; vgl. zu dem ländlichen Priapzeugnis CIL 5, 2803 bzw. CLE 82 M. De Martis Dalle Fratte, L'avventura del priapeo 82 Buech., dal Feliciano agli orti di B. Bembo: A. Contò / L. Quaquarelli [Hrsg.], L',antiquario' F. Feliciano tra epigrafia antica, letteratura e arti del libro [Padova 1995] 117/40). Gerade abgelegene, mit ihren Heilsangeboten eine vornehmlich lokale Bevölkerung erreichende, bescheidene Heiligtümer (zB. A. Bottini u. a.: NotScav 30 [1976] 374/82; L. D'Ambrosio: RivStorAnt 22/23 [1995] 208 mit Anm. 253), die weder in politischer Hinsicht Verdacht erregen noch wegen ihres Reichtums (J.-P. Caillet / P. Bazin [Hrsg.], Les trésors de sanctuaires. De l'Antiquité à l'époque romane [Paris 1996]) die Besitzgier von Eroberern wecken konnten, weisen bisweilen eine in Weihgaben, Inschriften, Bauten u. Ortsnamen dokumentierte kultische Kontinuität über alle Zeitenumbrüche hinweg auf bis hin zur Anlage einer christl. Kapelle (sprechendes Beispiel ist der Kult des Hercules Salutaris im gebirgigen Teil des südl. ager Clusinus in der Nähe der Kirche S. Pietro Acquaeortus [CIL 11, 7112]; zu Wasserkulten o. Sp. 1165f; allgemeiner A. Campanelli / A.

Faustoferri [Hrsg.], I luoghi degli Dei [Bari 1997]).

β. Votivpraxis. Die unterschiedlichen Situationen, in die die Kolonisten des 3. u. 2. Jh. ihre vertrauten Gottheiten mitbrachten, lassen sich anhand der Sakralinschriften u. anderer, im Umfeld der Kolonien verbreiteter Zeugnisse einer röm. beeinflußten Votivpraxis ein wenig aufhellen. So scheint der Brauch, den Geburts- u. Heilgottheiten die Dankbarkeit für erwiesene Gunst durch Weihung von Terrakottanachbildungen der betroffenen Körperteile oder des Säuglings in ein lokales Heiligtum zu bezeugen (M. Torelli / A. Comella [Hrsg.], Corpus delle stipi votive in I. [Roma 1986ff]), von seinem Ursprungsraum zwischen Etrurien, Latium u. Kampanien (G. Colonna [Hrsg.], Santuari d'Etruria [Milano 1985]; G. Sassatelli, Ex-voto, culti, divinità dell'Etruria padana: A. Mastrocinque [Hrsg.], Culti pagani nell'I. settentrionale [Trento 1994] 131/45; J. W. Bouma, Religio votiva 1/3 [Groningen 1996]; ebd. 3 das Corpus of the Latial cult places: Setting, nature, contents and chronology) gerade im Gefolge der röm. Kolonisation seine größte Ausdehnung erfahren zu haben, wenn die südlichsten Punkte seiner Verbreitung im Bereich der latinischen Kolonien Paestum (273 vC.) u. Venusia (291 vC.) liegen u. diese Praxis im Jh. der Munizipalisierung abbricht. Es sieht so aus, als habe Rom, wo kurz zuvor der Kult des Asklepios förmlich eingeführt worden war (293/291 vC.), hier zur Ausbreitung griechischer Frömmigkeitsformen beigetragen (M. Torelli, Aspetti ideologici della colonizzazione romana più antica: Dialoghi di Archeologia 6, 2 [1988] 65/72). Die eindrucksvolle Serie aus Rom eingeführter Gottheiten, die in einem extraurbanen Heiligtum von Pisaurum (römische Kolonie iJ. 184) auf 14 Cippi mit auffällig hohem Stifteranteil von Frauen präsentiert wird (Degrassi, ILLRP^2 nr. 13/26), spiegelt vielleicht in den genannten Gottheiten wie Fides u. Salus, den Di Novensides u. gleich drei Iunones (neben anderen ‚Frauengottheiten' wie Mater Matuta u. Dea Marica) die Art der Sorgen wieder, von denen die Siedler der Kolonisationsphase umgetrieben wurden: die Wahrung der Zusagen u. Vereinbarungen (Fides?) u. das Überlebenkönnen der Familien auf dem neuen, erst zu ordnenden Land (daher die Frauenweihungen an göttliche Geburtshelferinnen u. an Salus?; vgl. dazu auch Calbi / Susini, Pro poplo aO. [o. Sp. 1090]). – Ein vielleicht ähnlich zu verstehendes Hervorheben der Götter ihrer ‚latinischen' Herkunft u. eine Beschwörung dessen, was in der relativen Isolation der Kolonisten in feindlichem Umland am meisten not tut, wird man womöglich in der Wahl der eponymen Gottheiten der drei Tempel der latinischen Kolonie Cosa (273 vC.) sehen dürfen. Die arx bietet im Komplex des sog. Capitols Raum für einen gesicherten Jupitertempel u. für das Heiligtum einer weiblichen Gottheit, die mit dem Triumph verbunden ist (Mater Matuta, Fortuna?), während der Tempel am Forum sprechenderweise der Concordia gewidmet ist (Torelli, Aspetti aO. 72). Die Kulte der im selben Jahr gegründeten latinischen Kolonie von Paestum hingegen bilden das Gegenbeispiel einer Koexistenz u. Integration von neuen, römisch geprägten, in der Bronzereplik der iJ. 295 als Ausdruck plebejischer Freiheit auf dem röm. Comitium errichteten Marsyasstatue kulminierenden Siedlerimporten u. weiterbestehenden Heiligtümern u. Kulten von Griechen u. Lukanern (ebd. 71f). – Wird an diesen wenigen Konstellationen deutlich, weshalb u. wie in der Romanisierungsphase das bunte Mosaik der vorröm. Götter, Kulte u. religiösen Praktiken auch ohne gezielten politischen Druck mit den lokalen Sprachen, die ja für uns nicht selten gerade in sakralen oder sakral stilisierten Zusammenhängen inschriftlich greifbar geblieben sind, wegbrechen oder unter römischer Überformung verschwinden konnte (F. Fontana, I culti di Aquileia repubblicana [Roma 1997]), so bestätigt sich auch darin die Schicksalsgemeinschaft vieler antiker Kulte u. ihrer Trägergruppen unter den wechselnden politischen Vorzeichen. Das unterstreicht noch deutlicher die vielleicht auffälligste Neuerung, die sich in der I. der kaiserzeitlichen Städte im Bereich der röm. Religion beobachten läßt: die zunehmende Verkaiserlichung auch älterer Elemente der Kultpraxis u. der Umfang, den rein herrscherkultische Vorgänge in der epigraphisch dokumentierten Lebenswelt der Stadtgemeinden einnehmen (s. u. Sp. 1118f; *Herrscherkult). Das ist u. bleibt bis zum Ausklingen offizieller nichtchristlicher Kulthandlungen in solch unblutigen Loyalitätsopfern, wie sie noch Konstantin auf Antrag den Delegierten des tuskisch-umbrischen Landtags zwischen 333 u. 335 gestattete (zum Reskript

von Hispellum [Dessau nr. 705] J. Gascou, Le rescrit d'Hispellum: MélÉcFrançRome Antiquité 79 [1967] 609/59), unzweifelhaft die dauerhafteste Innovation, die mit Augustus in der I. einsetzt (Näheres dazu s. u. Sp. 1118f).

2. Orientalische Kulte. Darüber hinaus gewinnt die verblassende u. zT. ausgetrocknete Palette der italischen u. röm. Kulte aber auch neue Farben durch die seit dem Reichsfrieden intensivierten Verkehrsströme u. die freie Zuwanderung zahlreicher fremder Reichsbewohner, die als Händler, Gesandte, ehemalige Soldaten oder aus sonstigen Gründen für längere oder kürzere Zeit italischen Boden betreten (in der Regel über die Einfallschneisen der bedeutenden Hafenorte, unter denen die Tibermündung u. Ostia erst seit den claudischen u. trajanischen Baumaßnahmen zu voller Bedeutung aufsteigen, u. ihr Hinterland) u. insofern (neben ihrer eventuellen Orientierung auf Rom als Sitz der Regierung u. mit vielleicht 1 Mio. Einwohnern in der Antike beispielloses Konsumtionszentrum; La Rome impériale = CollÉcFrançRome 230 [Rome 1997) zugleich die Zentralität der I. als des imperialen Kernlandes hervorheben. Dabei stehen im Vergleich zu den offenbar schneller romanisierten u. latinisierten Zuwanderern aus westlichen Provinzen, die deshalb nicht immer in ihren möglichen inschriftlichen Hinterlassenschaften erkennbar sind, im Vordergrund der Überlieferung unzweifelhaft Eingereiste aus den Gebieten des östl. Mittelmeerraums, die in Grab- u. Kultinschriften am Griechischen oder an ihren heimischen Sprachen u. Schriften festhalten u. so in den großen Zentren (*Rom als Sammelplatz, aber nicht ‚meltingpot'; **Aquileia, *Neapel) sowie im Hinterland der wichtigeren Hafenzonen (Aquileia u. obere Adria mit dem Hinterland Venetia u. Aemilia; Brundisium mit dem apulischen Raum; Puteoli u. andere mit Kampanien; Ostia / Portus mit Rom; Portus Pisanus [Livorno] mit dem Arnotal bis Florenz), aber auch in vereinzelten Streufunden in unerwarteten Gegenden als punktuelle oder relativ konsistente u. dauerhafte Niederlassungen von vor allem Ägyptern, Syrern u. *Juden mit ihren jeweiligen Kulten aufscheinen (zur Präsenz von Juden in Rom D. Noy, Jewish inscriptions of Western Europe 2 [Cambridge 1995]; für die I. ebd. 1 [1993] 1/83 mit 142 Nummern, deren früheste ins 1. Jh. nC., die übrigen aber vorwiegend in die spätantike oder gar nachantike Zeit zu datieren sind; H. Solin, Juden u. Syrer im westl. Teil der röm. Welt: ANRW 2, 29, 2 [1983] 587/789; zum Oberitalien des 4./6. Jh. L. Ruggini, Ebrei ed orientali nell'I. settentrionale fra il IV e il VI sec. d. C.: StudDocHistIur 25 [1959] 192/207; zu Syrern im Arnotal A. Solari, Delle antiche relazioni commerciali fra la Siria e l'Occidente: Annali delle Univ. Toscane NS 1, 6 [1916] 32/5; im nordadriatischen Raum Aquileia e l'Oriente mediterraneo = AntAltoAdr 12 [Udine 1977]; in der Aemilia G. C. Susini, La religiosità antica: A. Berselli [Hrsg.], Storia dell'Emilia Romagna 1² [Bologna 1984] 240 [zu Sassina u. der Flotte in Classis bei Ravenna]; F. Coarelli, Aesculapius, Iuppiter Dolichenus et les Ravennates: G. M. Bellelli / U. Bianchi [Hrsg.], Orientalia sacra urbis Romae [Roma 1997] 581/90; zu Ostia A. Pellegrino: ebd. 563/80; in Kampanien u. besonders Puteoli Frederiksen 323. 330; zu Ägyptern u. zum Ägyptisieren am Beispiel des **Isis-Kults L. Vidman, Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae [1969]; ders., Isis u. Sarapis bei den Griechen u. Römern [1970]; zwei interessante Fallstudien lokaler u. regionaler Verbreitung: G. Ciampoltrini, La dedica dell'Iseo di Firenze [CIL 11, 1588. 7043]: StudClassOr 39 [1989] 321/9; G. Cresci Marrone, Famiglie isiache ad Industria: Mastrocinque, Culti aO. [o. Sp. 1113] 41/51; vor allem zum kampanischen Raum: Alla ricerca di Iside = ParPass 49 [1994] 5/168; umfassende Slg. bei V. Tran tam Tinh, Le culte des divinités orientales à Herculanum [Leiden 1971] bzw. ders., Le culte des divinités orientales en Campanie en dehors de Pompéi et d'Herculanum [ebd. 1972]; M. Malaise, Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie [ebd. 1972]; ders., Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie [ebd. 1972]; F. Mora, Prosopografia isiaca 1/2 [ebd. 1990]; S. A. Takács, Isis and Sarapis in the Roman world [ebd. 1995]; J. Eingartner, Isis u. ihre Dienerinnen in der Kunst der röm. Kaiserzeit [ebd. 1991]; zum Kult der afrikan. Dea Caelestis mit charakteristischer Streuung in Italien L. Cordischi, La Dea Caelestis ed il suo culto attraverso le iscrizioni: ArchClass 42 [1990] 161/200; zu den überwiegend vorchristl. Zeugnissen phönikischer u. punischer Kulte S. Ribichini / P. Xella, La religione fenicia e punica in I.

[Roma 1994]). – Freilich läßt sich anhand oft sporadischer Zeugnisse kaum eine begründete Aussage über den Grad der Integration oder Marginalität, die Anlässe u. die Dauer solcher lokaler u. regionaler Präsenzen machen, die über die für solche Gruppen anhand von auf Rom u. andere größere Zentren wie Puteoli oder *Ostia zu beziehenden literarischen Zeugnissen oder (im Falle der Juden) auch anhand von gesetzlichen Regelungen zu treffenden Feststellungen hinausgeht. – Das gilt zT. selbst für den, wenn auch so gut wie nicht durch literarische Zeugnisse, so doch durch Inschriften gerade in der I. der Jahre zwischen 150 u. 250 breit bezeugten Kult des röm.-pers. *Mithras, so daß sogar die Vermutung geäußert wurde, die spezielle kaiserzeitliche Ausprägung, in der dieser bisweilen als der große Rivale des Christentums angesprochene Mysterienkult seinen Erfolgszug durch fast alle Teile der röm. Welt antrat, sei überhaupt in Rom u. Ostia entstanden (M. Clauss, Cultores Mithrae [1992]), ohne daß doch das genaue politisch-soziale Milieu dafür benannt werden könnte. Vor dem späten 4. Jh., als die Mithrasverehrung gerade in Kreisen der stadtröm. Aristokratie eine kurze Nachblüte im spirituellen Garten eines gebildeten Heidentums erlebte (ebd. 235/7), zeigt sich in der I. eine gewisse Dominanz romanisierter städtischer Gewerbeschichten u. ein fast völliges Fehlen der lokalen Führungsschichten (Ausnahme: Mailand, Camunni). Die in den Grenzprovinzen unter den Trägern gut vertretenen Soldaten u. Veteranen können in der I., die abgesehen von Rom erst seit dem späteren 3. Jh. nC. im Norden Standort von Truppen ist, naturgemäß kaum im Material erscheinen. Ob dann wirklich über in der I. rekrutierte Soldaten oder auch untergeordnete Angehörige des kaiserlichen Dienstes der Kult über die Alpen u. auf den Balkan getragen wurde (ebd.; ders., Mithras [1990] 31f u. ö.; Einwände bei R. Beck: Phoenix 48 [1994] 174f; skeptisch R. Vollkommer: Klio 77 [1995] 524), ist genaugenommen so lange nicht beantwortbar, wie sich das eigentliche Entstehungsmilieu dieser röm. ‚Theogonie' nicht bestimmen läßt. Freilich läßt sich durchaus verstehen, daß das ethnisch-sozial einzigartige Milieu der Hauptstadt am ehesten die Voraussetzungen zu einer derartigen Neuformierung einer Gottheit u. die Kanäle für die Ausbreitung ihres Kults besaß. In der Verbindung mit dem Sol/Helios-Kult konnte diese bei Soldaten u. Bediensteten der unteren Ebenen der kaiserlichen Verwaltung Anklang findende Variante römischer Religion im späten 3. Jh. dann auch die Aufmerksamkeit von Kaisern, zumal des Christenverfolgers Diokletian, finden; doch läßt sich kaum von einer speziellen Kaisernähe sprechen.

3. Kaiserkult. Neben diesen Reflexen der zentralen Stellung der I. innerhalb des befriedeten, überseeischen Verkehr wie Landreisen begünstigenden Reichs fällt bei den neuen Zügen der röm. Religion in der I. (wie in den Provinzen) aber vor allem die schon erwähnte Tendenz (s. o. Sp. 1114) ins Auge, nicht nur eigene Kulte u. Kultorganisationen für die verstorbenen u. divinisierten Kaiser wie für die lebenden Herrscher u. ihr Haus einzurichten, sondern auch zahlreiche seit langem eingebürgerte, selbständige Gottheiten wie Hercules, Mercurius, Mars, *Iuno, Minerva u. andere durch die Hinzufügung des Attributs Aug(ustus) bzw. Aug(usta) in die kaiserliche Sphäre zu rücken, womit zweifelhaft wird, was jeweils im Do-ut-des-Akt der betreffenden Weihung die Adresse u. die präzise Aussage ist. In römischen Kolonien wie Munizipien stehen seit der frühen Kaiserzeit spezielle städtische Flamines (evtl. auch Flaminicae mit Zuständigkeit für die auf lebende u. divinisierte weibliche Mitglieder des Kaiserhauses zielenden Kultakte u. Festhandlungen) neben den dort üblichen Kollegien von Pontifices u. Augures (D. Ladage, Städtische Priester- u. Kultämter im lat. Westen des Imperium Romanum zur Kaiserzeit [1971] 11/4 u. ö.; *Kaiserpriester) u. versehen namens der Stadt die kultischen Notwendigkeiten anläßlich der wachsenden Zahl der Kaiserfeste (für deren Rang innerhalb des Kalenders vgl. neuerdings Lex Irnitana 31, 54f; 90, 34f; 92, 37f [F. Lamberti, Tabulae Irnitanae (Napoli 1993) 288. 362. 366. 368]). Auffällig ist die in einer Reihe italischer Städte auch archäologisch bezeugte Anlage von Caesareia oder Augusteia, oft mit Statuengalerien der kaiserlichen Familie (zB. in Veleia, Rusellae, Cupra Maritima), die wie zahlreiche andere größere Weihungen das Vordringen des *Herrscherkults, oft auf dem Rücken älterer Gottheiten oder in Verbindung mit den ebenfalls an Häufigkeit zunehmenden Personifikationen von Tugenden u. Qualitäten, deren politische Füllung nunmehr im kaiserlichen Horizont erfolgt (Spes,

Fides, Concordia usw.), getragen nicht nur von Sklaven u. Freigelassenen des Kaiserhauses, sondern gerade von den städtischen Eliten (Zanker, Augustus aO. [o. Sp. 1109] 312/9), u. die Veränderung der italischen Götterwelt unter dem Anregungspotential der ‚augusteischen Erneuerung' dokumentieren (A. Small [Hrsg.], Subject and ruler [Ann Arbor 1996]). Bezeichnend u. gerade in der I. am stärksten vertreten ist die in zahlreichen Kolonien u. Munizipien bezeugte Einrichtung von eigenen Kollegien von Seviri, Augustales u. Seviri Augustales, die überwiegend aus hinreichend vermögenden Freigelassenen bestehen u. denen vor allem die Formen des von ihnen ausgeübten Kaiserkults im Rahmen von Stiftungen u. Kulthandlungen Gelegenheit zu einer Selbstdarstellung innerhalb der politischen Gemeinde, von deren höheren Funktionen in Rat, Priesterschaft u. Magistratur sie als liberti sonst im allgemeinen ausgeschlossen bleiben, bieten (R. Duthoy, Les Augustales: ANRW 2, 16, 2 [1978] 1254/309; zur geogr. Verteilung ders.: EpigrStud 11 [1976] 143/214; A. Abramenko, Die munizipale Mittelschicht im kaiserzeitlichen Italien [1993]; illustratives lokales Beispiel eines solchen Ambientes der Kaiserverehrung: A. De Franciscis, Il sacello degli Augustali a Miseno [Napoli 1991]; dazu wichtige Korrekturen bei R. Étienne, À propos du cosiddetto édifice des Augustales d'Herculanum: L. Franchi Dell'Orto [Hrsg.], Ercolano 1738/1988 [Roma 1993] 345/50; G. Guadagno: Tranquillitas, Festschr. V. Tran tam Tinh [Québec 1994] 243/53).

d. Politisch-administrative u. sozioökonomische Ordnungen in der Kaiserzeit. 1. Steuern, Straßen, Militär. In politischer Hinsicht bleibt die I. der Stadtgemeinden bis zu Diokletian ein Gebiet eigener Qualität, dessen ehrenvolle Sonderstellung sich allerdings der wachsenden Konkurrenz der Provinzen zu erwehren hat. Von Boden- u. Kopfsteuer befreit, hatten italische Bürger vornehmlich die seit Augustus erhobene fünfprozentige Erbschaftssteuer (vicesima hereditatium) zu zahlen, daneben eine einprozentige Warenbzw. eineinhalbprozentige Auktionssteuer u. eine vierprozentige Steuer auf Sklavenkäufe, des weiteren die schon republikanische fünfprozentige Freilassungssteuer, die sicher bis ins 3. Jh. bestanden haben u. bei deren Einzug noch für längere Zeit eine Publikanenorganisation republikanischen Stils, sodann ab dem 2. Jh. auch kaiserliche Prokuratoren auf regionaler Basis tätig wurden (zu allen Fragen der kaiserzeitlichen Administration Italiens Eck, hier 111/45). – Mit Belastungen durch Umlagen hatte ein italischer Grundbesitzer u. Stadtbürger des weiteren uU. zu rechnen bei der Anlage oder Reparatur der seinen Boden oder seine Stadt tangierenden viae publicae, deren Netz die I. nunmehr mit großer Dichte überzieht u. das in der Kaiserzeit nur noch unter Domitian (via Domitiana in Kampanien) u. Trajan (u. a. die via Traiana von Benevent nach Brundisium u. die via Traiana nova als kürzere Alternative zur Cassia in Etrurien; Radke, Viae aO. [o. Sp. 1096] s. vv.) durch größere neue Projekte ergänzt wurde, bzw. bei der Unterhaltung des staatl. Kurier- u. Transportdienstes (vehiculatio / cursus publicus), bzgl. dessen sich freilich verschiedene Kaiser rühmen, der I. die Kosten erlassen zu haben, so wie sie auch bei Straßenbauten u. -reparaturen, zumal aufwendigeren Unternehmungen, als Financiers auftreten (zu Einzelheiten u. zum Funktionieren des von senatorischen curatores oder ritterlichen procuratores kontrollierten Systems Eck). – Truppen, zu deren Unterhaltung das Steuersystem zu großen Teilen dient, stehen in der I., wo sie erst im 3. Jh. als Bedeckung der Halbinsel im Norden vor den östl. Alpenpässen Fuß fassen, nur in begrenzter Zahl. Die Praetorianer als kaiserliche Garde, die cohortes urbanae u. die dem Brandschutz obliegenden vigiles konzentrierten sich in Rom, bei zeitweiliger Detachierung einzelner Kohorten nach Ostia u. Puteoli oder zu Sondereinsätzen wie in Pompeii (M. Durry, Les cohortes prétoriennes [Paris 1939]; H. Freis, Die cohortes urbanae [1967]; R. Sablayrolles, Libertinus miles [Rome 1996]; A. Łoś, Quand et pourquoi a-t-on envoyé les prétoriens à Pompéi?: Nunc de Suebis dicendum est, Festschr. J. Kolendo [Warszawa 1995] 165/70). In Ravenna u. Misenum stehen die beiden Abteilungen der classis Italica, die über ihre im wesentlichen fremdstämmigen Matrosen einen begrenzten, aber nennenswerten, auch in den Kulten faßbaren Farbtupfer zur lokalen Inschriftenkultur hinzufügen (M. Reddé, Mare nostrum [Rome 1986]; M. Bollini, Antichità classiarie [Ravenna 1968]; J. Kolendo, Les Besses dans la flotte romaine de Misène et de Ravenne: Puteoli 12/13 [1988/89] 77/86; O. Salomies, Observations on some names of sailors ser-

INHALTSVERZEICHNIS

Die Supplement-Lieferungen 1–6 des RAC enthalten folgende Artikel:

Aaron
Abecedarius
Aegypten II (literaturgeschichtlich)
Aeneas
Aethiopia
Africa II (literaturgeschichtlich)
Afrika
Agathangelos
Aischylos
Albanien (in Kaukasien)
Altersversorgung
Amazonen
Ambrosiaster
Amen
Ammonios Sakkas
Amos
Amt
Anfang
Ankyra
Anredeformen
Aphrahat
Aponius
Apophoreton
Aquileia
Arator
Aristeasbrief
Aristophanes
Arles
Ascia
Asterios v. Amaseia
Athen I (Sinnbild)
Athen II (stadtgeschichtlich)
Augsburg
Axomis (Aksum)
Barbar I
Barbar II (ikonographisch)

In dem bei der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung in Münster erscheinenden „Jahrbuch für Antike und Christentum" sind weitere Nachträge zum RAC enthalten:

Baruch	17 (1974) 177/90
Büchervernichtung	13 (1970) 123/52
Calcidius	15 (1972) 236/44
Consilium, Consistorium	11/12 (1968/69) 230/48
Constans	2 (1959) 179/84
Constantinus II	2 (1959) 160f
Constantius I	2 (1959) 158/60
Constantius II	2 (1959) 162/79
Erbrecht	14 (1971) 170/84
Euripides	8/9 (1965/66) 233/79
Fuchs	16 (1973) 168/78
Gans	16 (1973) 178/89

Die im „Jahrbuch" erschienenen Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Lieferungen des RAC aufgenommen.

ISBN 3-7772-9819-0 (RAC Lieferung 144/145)

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

ERNST DASSMANN

HEINZGERD BRAKMANN, CARSTEN COLPE, ALBRECHT DIHLE
JOSEF ENGEMANN, KARL HOHEISEL, WOLFGANG SPEYER
KLAUS THRAEDE

Lieferung 144/145

Italia I (landesgeschichtlich) [Forts.] – Italia II (literaturgeschichtlich)

(Mit Titelbogen und Register zu Band XVIII)



1998

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

INHALTSVERZEICHNIS

Die Supplement-Lieferungen 1–6 des RAC enthalten folgende Artikel:

Aaron
Abecedarius
Aegypten II (literaturgeschichtlich)
Aeneas
Aethiopia
Africa II (literaturgeschichtlich)
Afrika
Agathangelos
Aischylos
Albanien (in Kaukasien)
Altersversorgung
Amazonen
Ambrosiaster
Amen
Ammonios Sakkas
Amos
Amt
Anfang
Ankyra
Anredeformen
Aphrahat
Aponius
Apophoreton
Aquileia
Arator
Aristeasbrief
Aristophanes
Arles
Ascia
Asterios v. Amaseia
Athen I (Sinnbild)
Athen II (stadtgeschichtlich)
Augsburg
Axomis (Aksum)
Barbar I
Barbar II (ikonographisch)

In dem bei der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung in Münster erscheinenden „Jahrbuch für Antike und Christentum" sind weitere Nachträge zum RAC enthalten:

Baruch	17 (1974) 177/90	**Constantius I**	2 (1959) 158/60
Büchervernichtung	13 (1970) 123/52	**Constantius II**	2 (1959) 162/79
Calcidius	15 (1972) 236/44	**Erbrecht**	14 (1971) 170/84
Consilium, Consistorium	11/12 (1968/69) 230/48	**Euripides**	8/9 (1965/66) 233/79
Constans	2 (1959) 179/84	**Fuchs**	16 (1973) 168/78
Constantinus II	2 (1959) 160f	**Gans**	16 (1973) 178/89

Die im „Jahrbuch" erschienenen Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Lieferungen des RAC aufgenommen.

ISBN 3-7772-9819-0 (RAC Lieferung ~~144/145~~)

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

ERNST DASSMANN

HEINZGERD BRAKMANN, CARSTEN COLPE, ALBRECHT DIHLE
JOSEF ENGEMANN, KARL HOHEISEL, WOLFGANG SPEYER
KLAUS THRAEDE

Lieferung 144/145

Italia I (landesgeschichtlich) [Forts.] – Italia II (literaturgeschichtlich)

(Mit Titelbogen und Register zu Band XVIII)



1998

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

BEGRÜNDET VON

FRANZ JOSEPH DÖLGER, THEODOR KLAUSER, HELMUT KRUSE,

HANS LIETZMANN, JAN HENDRIK WASZINK

FORTGEFÜHRT VON DER

NORDRHEIN-WESTFÄLISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

BEARBEITET IM

FRANZ JOSEPH DÖLGER-INSTITUT DER UNIVERSITÄT BONN

Das RAC dient als Hilfsmittel zur Erforschung der Spätantike, also der Epoche, die etwa die ersten fünf christlichen Jahrhunderte umfaßt. In dieser Zeit nahm das Christentum Gestalt an, und zwar im Rahmen der antiken Kultur mit ihren mannigfachen heidnischen und jüdischen Traditionen. Daraus ergibt sich die Fragestellung der Artikel des RAC: Wie hat die christliche Botschaft, einer nichtchristlichen Umwelt gepredigt und von ihr angenommen oder abgelehnt, das Empfinden, Denken und Verhalten dieser Menschen beeinflußt? Und in welcher Weise haben sich die Christen bei der Herausbildung ihrer eigenen Lehre, ihrer sozialen Organisation, ihrer Gebräuche und Verhaltensnormen von den bestehenden Traditionen ihrer nichtchristlichen Umwelt bestimmen lassen?

Die allmähliche Einordnung der christlichen Kirche in Staat und Gesellschaft der griechisch-römischen Welt und ihrer Nachbargebiete war der bedeutsamste Vorgang in der Spätantike und legte das Fundament der mittelalterlichen und neuzeitlichen Kultur. Für das RAC bildet deshalb im allgemeinen das Ende des 6. Jahrhunderts die zeitliche Grenze, bis zu der die Einzelphänomene in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt werden. Dabei kommen nicht nur bestimmte Erscheinungen des religiösen Lebens, theologisch bedeutsame Begriffe und Vorstellungen und dgl. zur Sprache. Vielmehr sollen Staat und Gesellschaft, Recht und Wirtschaft, Literatur, Kunst und Wissenschaften, Alltagsleben und materielle Kultur unter dem Gesichtspunkt der Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt Berücksichtigung finden.

Die betreffenden Sachverhalte, nichtchristliche wie christliche, werden in den Artikeln unabhängig vom konfessionellen oder weltanschaulichen Standpunkt des Verfassers dargestellt. Darum dienen unentbehrliche Ausdrücke wie „Heidentum“, „heidnisch“ nur der wertneutralen Kennzeichnung des Nichtchristlichen und Nichtjüdischen.

Für den Inhalt der Artikel sind die Bearbeiter verantwortlich. Es wird daher gebeten, Artikel stets mit dem Verfassernamen und nicht nur unter „RAC“ zu zitieren.

Redaktion: F. J. Dölger-Institut, Lennéstraße 41, D-53113 Bonn

ERSCHEINUNGSWEISE

Die Ausgabe erfolgt in Lieferungen von je 5 Bogen = 80 Seiten (160 Spalten). Es erscheinen jährlich 3 bis 4 Lieferungen. 8 Lieferungen bilden einen Band. Mit der Schlußlieferung jedes Bandes wird dessen Halbleder-Einbanddecke geliefert.

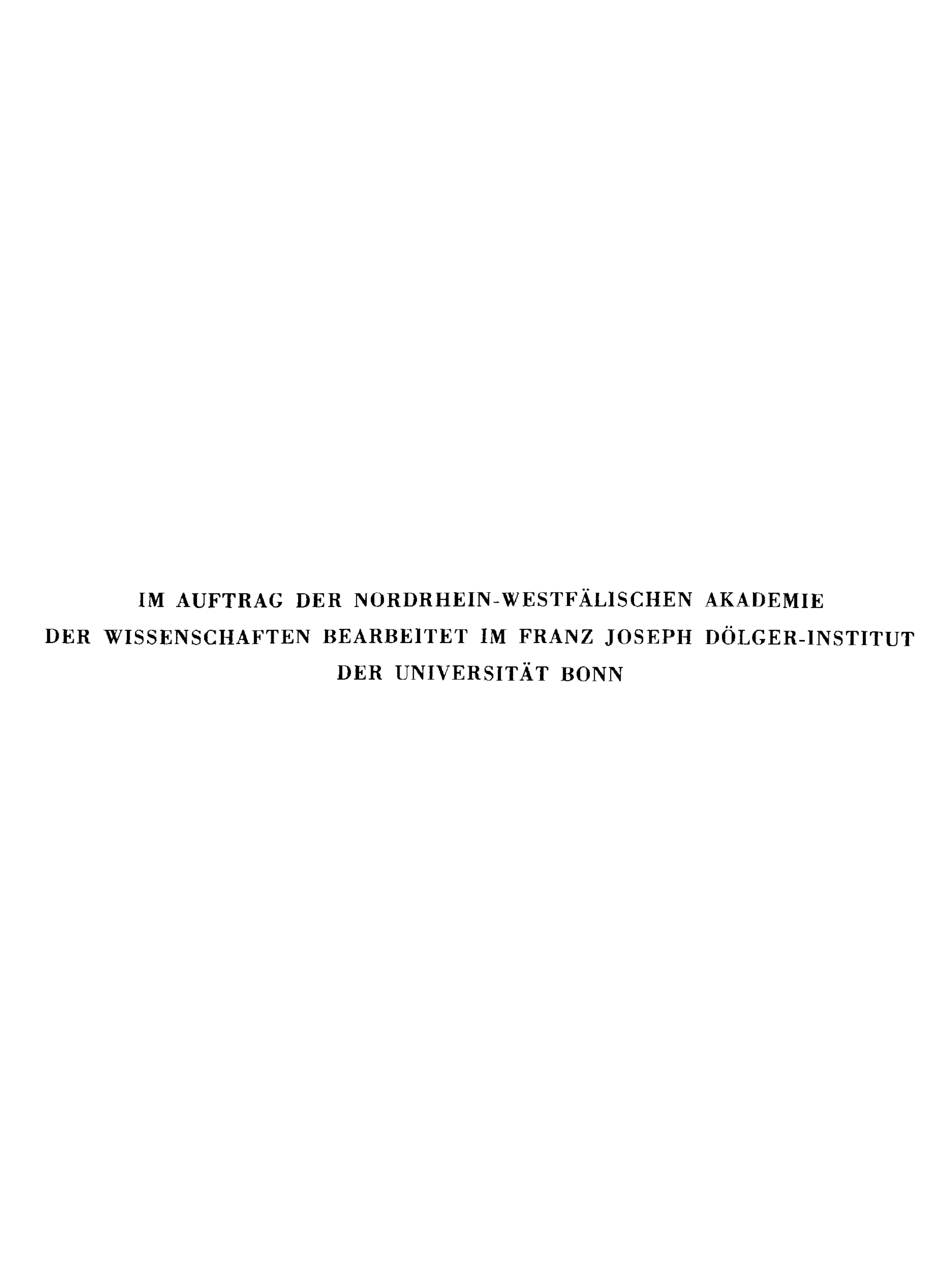
Das Inhaltsverzeichnis der Lieferung steht auf Seite 4 des Umschlags.

Satz, Druck u. Broschur: AZ Druck und Datentechnik GmbH, Kempten (Allgäu)

ISBN 3-7772-5006-6 (Werk), ISBN 3-7772-9819-0 (Lieferung 144/145)

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

BAND XVIII


IM AUFTRAG DER NORDRHEIN-WESTFÄLISCHEN AKADEMIE
DER WISSENSCHAFTEN BEARBEITET IM FRANZ JOSEPH DÖLGER-INSTITUT
DER UNIVERSITÄT BONN

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

ERNST DASSMANN

HEINZGERD BRAKMANN, CARSTEN COLPE, ALBRECHT DIHLE,

JOSEF ENGEMANN, KARL HOHEISEL, WOLFGANG SPEYER,

KLAUS THRAEDE

Band XVIII

Indien – Italia II



1998

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

BEGRÜNDET VON

FRANZ JOSEPH DÖLGER, THEODOR KLAUSER, HELMUT KRUSE

HANS LIETZMANN, JAN HENDRIK WASZINK

REDAKTION

F. J. Dölger-Institut, Lennéstraße 41, D-53113 Bonn

Wissenschaftliche Mitarbeiter:

H. Brakmann, E. Enß, S. Schrenk, M. Stein, P. Terbuyken

Die Deutsche Bibliothek – CIP Einheitsaufnahme

Reallexikon für Antike und Christentum : Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt / [fortgef. von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Bearb. im Franz-Joseph-Dölger-Institut der Universität Bonn]. Hrsg. von Ernst Dassmann ... [Begr. von Franz Joseph Dölger ...]. – Stuttgart : Hiersemann

Bis Bd. 13 hrsg. von Theodor Klauser ... – Bis Bd. 15 fortgef. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften
ISBN 3-7772-5006-6

Bd. 18. Indien – Italia II. – 1998
Abschlußaufnahme von Bd. 18
ISBN 3-7772-9827-1

Dieses Buch ist gedruckt auf holzfreiem, säurefreiem und alterungsbeständigem Papier.
Satz und Druck: AZ Druck und Datentechnik GmbH, Kempten
Buchbinderische Verarbeitung: G. Lachenmaier, Reutlingen
Printed in Germany

INHALT

ving in the fleets of Misenum and Ravenna: Arctos 30 [1996] 167/86]). Erst unter Septimius Severus rückt eine regelrechte Legion, die neugeschaffene legio II Parthica, in ihr Standquartier in den Albaner Bergen ein. Umgekehrt wird in der I. nur noch selten, vor allem in Krisenzeiten, in aller Form militärisch ausgehoben (P. A. Brunt, Roman imperial themes [Oxford 1990] 188/214. 512/5), auch wenn bis zum Beginn der vornehmlich regionalen Rekrutierung im 2. Jh. Italiker in den Legionen stark vertreten sind (G. Forni, Il reclutamento delle legioni da Augusto a Diocleziano [Milano 1953]; ders., Estrazione etnica e sociale dei soldati delle legioni nei primi tre secoli dell'impero: ANRW 2, 1 [1974] 339/91; J. C. Mann, Legionary recruitment and veteran settlement during the principate [London 1983]; für einen schon früher, als meist angenommen, reduzierten Anteil von Italikern an der Rekrutierung von Legionären tritt ein L. Keppie, The changing face of the Roman legions [49 B. C./ 69 A. D.]: PapBritSchRome 65 [1997] 89/102) u. verschiedene Freiwilligenkohorten römischer Bürger wie etwa eine cohors Apula oder Campana bezeugt sind (M. P. Speidel, Citizen cohorts in the Roman imperial army: ders., Roman army studies 1 [Amsterdam 1984] 91/101). Neben den vor allem in Mittel- u. Norditalien rekrutierten Soldaten der cohortes urbanae stammen zumindest bis Septimius Severus auch die Prätorianer vorwiegend aus italischen Städten.

2. Grundbesitz. Bis zum Ende des 2. Jh. stellen italische Senatoren anscheinend noch eine Mehrheit im Senat (G. Alföldy, Die röm. Gesellschaft [1986] 119/28. 138), aber für manche Gegenden der I. bot sich überhaupt erst in augusteischer Zeit die Chance, einen ihrer Söhne in den höchsten ordo der röm. Gesellschaft zu entsenden (vgl. etwa den ersten Senator aus dem Gebiet der Päligner, Q. Varius Geminus, der als Patron nach Absolvierung eines senatorischen cursus von der Gemeinde der Superaequani, als quaestor oder beim Eintritt in den Senat aber noch von einem einzelnen pagus des Stammes geehrt wird: Dessau nr. 932. 932a). Die große Zeit der Norditaliker beginnt erst nach Nero (Materialien zur regionalen Herkunft: Epigrafia e ordine senatorio 1/2 = Tituli 4/5 [Roma 1982]; zur Transpadana der senatorischen Zeitgenossen des Plinius R. Syme, Roman papers 7 [Oxford 1991] 635/46). Wie sehr freilich die aufstrebenden provinzialen Führungsschichten im Hinblick auf den Senat zu kaiserlich geförderten Rivalen der Italiker zu werden begannen, verdeutlicht gerade die von dem ersten nicht-italischen Kaiser, Trajan, erlassene Vorschrift, alle Bewerber um senatorische Ämter hätten ein Drittel (seit Mark Aurel ein Viertel) ihres Vermögens in der I. in Grundbesitz anzulegen (Plin. ep. 6, 19, 4; Hist. Aug. vit. Aur. 11, 8), auf daß Rom u. die I. auch in Wahrheit ihre patria seien. Das wird, vielleicht mit gewisser Bevorzugung romnaher Gebiete, bei steigender Zahl von provinzialen Senatoren zu erheblichen Umschichtungen des italischen Grundbesitzes geführt haben, in dem überdies seit der frühen Kaiserzeit die wachsende Zahl kaiserlicher Güter unter prokuratorischer Verwaltung die Tendenz zur Kolonenwirtschaft noch verstärkt haben wird (D. J. Crawford, Imperial estates: M. I. Finley [Hrsg.], Studies in Roman property [Cambridge 1976] 67/9; zu senatorischem Grundbesitz in der I. Epigrafia e ordine senatorio aO.; A. Andermahr, Senatorischer Grundbesitz in Italien in den ersten drei Jhh. der Kaiserzeit = Antiquitas 1, 38 [1998]; W. Johannowsky u. a., Le ville romane dell'età imperiale [Napoli 1986]; zur Situation in der Landwirtschaft Marcone 151/74 mit Hinweisen zur regionalen Differenzierung).

3. Krisensymptome in Landwirtschaft, Handwerk, Bevölkerung u. Finanzkraft. Daß die ehrenvolle Sonderstellung der I. in der Tat nicht vor den Wirkungen der reichsinternen Konkurrenz der Provinzen schützen konnte, zeigt sich vor allem an einer Reihe von Phänomenen, die seit der Mitte des 1. Jh. nC. auf einen beginnenden Niedergang hindeuten, auch wenn umstritten ist, inwieweit von einer wirklichen Krise gesprochen werden kann (für eine pointierte Leugnung J. Patterson, Crisis. What crisis? Rural change and urban development in imperial Apennine Italy: PapBritSchRome 55 [1987] 115/46).

a. Wirtschaft u. Bevölkerung. Insbesondere die weitläufige Diskussion um die krisenhafte Entwicklung im italischen Weinbau u. in der Ölproduktion als den zwei Kernbereichen exportorientierter, gewinnbringender Landwirtschaft, die man aus den von einem akuten Getreidemangel ausgelösten, bezeichnenderweise nicht durchgeführten domitianischen ‚Schutzvorschriften' u. aus dem

Verschwinden des bis dahin vorwiegend benutzten Exportamphorentyps u. einer Reihe anderer, ebensowenig eindeutiger Indizien erschließen zu können glaubte, hat zu einem gewissen Interpretationspatt geführt, da es sich sehr wohl auch um den vorübergehenden Reflex einer notwendigen Suche nach neuen Absatzmärkten handeln könnte, die nicht zwingend mit einem unaufhaltsamen Niedergang der Produktion selbst gleichgesetzt werden kann. Zumal die Megalopolis Rom wird für mittelitalische Wein- u. Ölproduzenten einen im Prinzip sicheren Massenmarkt, wenn auch vielleicht nicht für alle sonst exportierten Qualitätsweine geboten haben (N. Purcell, Wine and wealth in ancient Italy: JournRomStud 75 [1985] 1/19; A. Tchernia, Le vin de l'Italie romaine [Rome 1986]; L'Italie 145/257; Marcone 154/7; N. Morley, Metropolis and hinterland [Cambridge 1996]). Ähnlich offen geblieben ist die Entscheidung der vieldiskutierten Frage, inwieweit eine Verknappung der Sklavenzufuhr nach dem Ende der Eroberungskriege in augusteischer Zeit den Übergang von einer Bewirtschaftung der latifundia durch angeblich billigere Sklaven zu weniger sicheren u. einträglichen Pachtformen hervorgerufen hat (E. Lo Cascio [Hrsg.], Terre, proprietari e contadini dell'impero romano. Dall'affitto agrario al colonato tardoantico [Roma 1997]). Daß freilich eine in ihren Formen nur bedingt flexible Wirtschaft traditionellen Stils Anpassungsschwierigkeiten nur langsam oder gar nicht überwinden kann, läßt sich auch an anderen Wirtschaftsbereichen beobachten, wie etwa dem Töpferhandwerk, wo die blühende Produktion Arretiums zusammenbrach, als gleichwertiges rotgefirnistes Tischgeschirr in größerer Nähe zu den gallischen u. span. Absatzmärkten erzeugt werden konnte (Hinweise zu diesen u. anderen Waren bei H. W. Pleket: Vittinghoff 25/160). Unzweifelhaft scheint auch, daß es seit dem 1. Jh. gewisse demographische Mangeltendenzen gegeben haben muß, wenn sich für das komplizierte System der Alimentarinstitutionen, durch die römische Kaiser seit Nerva bedürftigen Bauernfamilien italischer Städte auf Hypothekenbasis Darlehen zugunsten der aufzuziehenden Kinder (Jungen u. Mädchen) zukommen ließen, praktisch allein der Wunsch nach Stärkung des Bestands freigeborener italischer Bürger als Erklärung in der Forschung hat durchsetzen können (Eck 146f; Millar 300; F. Vittinghoff: ders. 254; F. Dal Cason, Le tavole alimentarie di epoca traianea: Athenaeum 85 [1997] 531/73). Es leuchtet ein, daß zumal im späten 2. Jh. u. im 3. Jh., als zB. die Wirkungen der antoninischen Pest u. der feindlichen Bedrohung der Donaugrenze in Oberitalien unverkennbar sind u. erstmals in nennenswertem Umfang die Frage der agri deserti auch in der I. ein Thema wird (C. R. Whittaker, Agri deserti: Finley aO. 137/65) u. ein wenig häufiger als zuvor von Räuberbanden u. ähnlichen Unsicherheitsfaktoren die Rede ist (B. D. Shaw, Bandits in the Roman empire: Past and Present 105 [1984] 3/32; V. A. Sirago, Trecentomila croci. Banditi e terroristi nell'Impero Romano [Como 1984] 37/68), eine Reihe von plausiblen Gründen für die Realität eines freilich zu keiner Zeit quantifizierbaren Bevölkerungsrückgangs spricht (E. Lo Cascio, La dinamica della popolazione in I. da Augusto al III sec.: L'Italie 91/125).

β. Kontrollfunktion der curatores. Einen Hinweis auf einen gewissermaßen mit der Verzögerung eines Jh. deutlich werdenden strukturellen Mangel der I. der Städte in ihrem soziopolitischen Verhältnis zu Rom als Sitz des Senats u. Zentrale des kaiserlichen Herrschaftsapparats darf man vielleicht auch in der seit dem 2. Jh. gehäuften Einsetzung von sog. curatores civitatis in zahlreichen Städten sehen (Eck 190/246; F. Jacques, Le privilège de liberté [Rome 1984]; F. Vittinghoff, Civitas Romana [1994] 216. 223/5). Zwar waren diese ritterlichen oder senatorischen Funktionsträger nach inzwischen einhelliger Auffassung nicht ein allen Gemeinden von außen durch den Kaiser aufgezwungenes regelmäßiges Organ zur zentralistischen Aushöhlung städtischer Autonomie, zumal ihre am Anfang im Vordergrund stehende Kontrolle vor allem städtischer Finanzen u. Bauvorhaben vielfach auf Wunsch der Gemeinden selbst erfolgte u. längere Anwesenheit in den Städten nicht erforderte; auch die unter Konstantin, seit dessen Zeit wohl alle Gemeinden einen Kurator hatten, zum Abschluß gekommene Institutionalisierung als höchstes innerstädtisches Amt ist nicht im Sinne eines Staatskommissars zu verstehen, da zu dieser Zeit der curator kein Stadtfremder, sondern ein vollintegrierter kurialer Mitbürger war, der alle übrigen Stufen der städtischen Karriere absolviert hatte. Allerdings zeigt doch der zunehmende Be-

darf an solchen Aufsichts- u. Vermittlerfiguren, daß im Laufe der Zeit, nach dem Abklingen der ersten Urbanisierungswelle u. der partiellen Abwanderung ihrer lokalen Trägerschicht bzw. deren Nachkommen durch Aufstieg in den Senat u. den kaiserlichen Dienst, die Finanz- u. Personaldecke der oft kleinen Munizipien nicht immer hinreichte, um alle Streitfragen, die angesichts knapper Ressourcen bei der Verwirklichung von Bauvorhaben oder Leistungspflichten auftreten u. nicht ohne weiteres aus der Gemeindekasse getragen werden konnten, intern zu klären. Insofern könnte die Zunahme dieser Institution gerade in der I. des 2. u. 3. Jh. in der Tat als krisenförmiger Reflex auch des Fehlens einer administrativen Zwischeninstanz, wie es der Statthalter für die provinzialen Städte war, u., soweit die Ernennung auf den Wunsch der Städte erfolgte, als Ausdruck u. Konsequenz einer Suche nach Abhilfe für die Probleme zu verstehen sein, die aus den innerstädtischen Strukturschwächen erwachsen u. aus dem Mangel an staatlicher Präsenz oder an regelmäßig verfügbaren Möglichkeiten, sich über informelle Kanäle wie Patroni (F. Engesser, Der Stadtpatronat in Italien u. den Westprovinzen des röm. Reiches bis Diokletian, Diss. Freiburg i. Br. [1957]) oder über legati mit dem Zentrum der Macht u. der Rechtsprechung in Verbindung u. ins Benehmen zu setzen (D. Whittaker, The politics of power: L'Italie 140/3). Dazu passen jedenfalls die Beobachtungen zur relativ lockeren, allenfalls sporadische Präsenz vor Ort erfordernden lokalen Bindung selbst der kaiserlichen Funktionsträger, die wie die Straßenkuratoren u. Alimentarpräfekten u. selbst die Leiter des Kurier- u. Transportsystems für lokal u. regional spezifizierte Bezirke zuständig waren (W. Eck, Kaiserliches Handeln in italischen Städten: ebd. 331/6).

4. Regionen u. Iuridikate. a. Die Regionen Italiens. Die elf Regionen der I., die Augustus wohl in der 2. H. seiner Regierungszeit schuf, waren zu keiner Zeit das italische Funktionsäquivalent von Provinzen, wie überhaupt die Bedeutung dieser an die Aufteilung der Stadt Rom in 14 Regionen erinnernde Gliederung, die weder historische Landschaften als solche institutionalisiert noch von Anfang an erkennbare Zielsetzungen verfolgt, lange u. in Teilen bis heute unklar geblieben ist (R. Thomsen, The Italic regions [Copenhagen 1947]; C. Nicolet, L'origine des regiones Italiae augustéennes: Cahiers du Centre G. Glotz 2 [1991] 73/97; Galsterer, Regionen; G. C. Susini, Iuravit in mea verba tota I.: Antiche genti aO. [o. Sp. 1082] 130/5). Die nach dem Zeugnis des Plinius (n. h. 3, 46) sicher auf die discriptio totius Italiae des Agrippa zurückzuführenden Regionen, deren eigentümliche Zahl jüngst durch die Hypothese zu erklären gesucht wurde, daß das Stadtgebiet Roms innerhalb der Ein-Meilen-Zone, die urbica dioecesis, gewissermaßen als krönende zwölfte ideell hinzuzunehmen sei (Galsterer, Regionen 312f), scheinen fürs erste vornehmlich im Rahmen der Ordnung der Ergebnisse des Bürgercensus eine ebenso plausible wie begrenzte archivtechnische Funktion gehabt zu haben (so die These von Nicolet, Origine aO.), wozu die noch bei Plinius bevorzugte bloße Zählung ohne Benennung passen könnte, während die numerische Folge für den Weg durch die Halbinsel an den Zickzackbewegungen der Periplus-Literatur orientiert bleibt (ders., L'inventaire du monde [Paris 1988] 221/3; s. Abb. 2 [u. Sp. 1127f]): I Latium u. Campania (einschließlich des Gebiets der Picentini auf der Halbinsel von Sorrent im Süden, aber auch im Norden einige Meilen über den Tiber hinausgehend), II Apulia u. Calabria (einschließlich des Samnitenstammes der Hirpini), III Lucania u. Bruttium (entsprechend der heutigen Basilicata u. Kalabrien), IV umfaßt unter Vermeidung der erst später bezeugten Zitiernamen Samnium bzw. (nach der Straße) Valeria außer dem östl. Teil des alten Latiums die Gebiete der Sabiner, der samnitischen Teilstämme der Frentani, Marrucini u. Paeligni, V Picenum (in den Marken einschließlich des Gebiets der Praetuttier um Teramo), VI Umbria (links des Tiber einschließlich des alten ager Gallicus u. im Norden die Apenninentäler des Savio mit Sassina u. des Bidente mit Mevaniola umfassend), VII Etruria (im Norden bis zum Apenninenkamm u. dem Fluß Magra, also ins ehemalige Ligurergebiet reichend), VIII Aemilia (nach der Straße, entsprechend etwa der Cispadana zwischen Conca, Hauptarm des Po, bis zur Küste unter Ausschluß der umbrischen Bergtäler), IX Liguria (vom Var im Westen u. dem Apenninenkamm im Süden bis zum Conca im Osten u. Po im Norden), X Venetia u. Histria (einschließlich des Gebiets der Cenomanni bis



Abb. 2. Die Regionen des vereinigten Italiens zZt. des Augustus. Nach: Pallottino.

zur westl. Grenze am Oglio, im Nordosten bis zum Kamm der Karnischen Alpen reichend, während weiter westlich der Oberlauf von Etsch u. Eisack schon zu Raetien gehört) u. schließlich XI Transpadana (die einzige regio, deren Namen schon Plinius nennt, zwischen Oglio u. oberem Addatal im Osten, Po im Süden u. dem Alpenkamm unter Ausschluß der den Alpes Cottiae zugeordneten Val di Susa). Daß bei der Abgrenzung naturräumlich-ökonomische wie historische Motive u. Reminiszenzen ebenso wie bei der Benennung, wo offenkundig der Name der beiden Schreckvölker, der Gallier u. der Samniten (regiones VI/VIII, XI bzw. IV), vermieden werden sollte, eine Rolle spielten, scheint offenkundig (vgl. die zitierte Lit.). Für den begrenzten Zweck einer nicht zu großräumigen Gliederung der Zensusergebnisse, wie sie bei Plinius (n. h. 7, 162/4) u. Phlegon v. Tralleis (FGrHist 257 F 37) für den vespasianischen Zensus am Beispiel der regio VIII bezeugt ist, scheint diese Ordnung der I. ausreichend gewesen zu sein. – Für weitergehende Verwaltungszwecke indes wurden die einzelnen Regionen als solche vor der Einführung regulärer Provinzen in keinem Fall genutzt. Vielmehr orientiert sich die räumliche Zuständigkeit der genannten Funktionsträger entweder an den großen Überlandstraßen u. deren Einzugsbereichen (so bei den curatores viarum u. Alimentarpräfekten, soweit erkennbar, auch den Präfekten des cursus publicus) oder an einer Verbindung mehrerer Regionen zu einem größeren Distrikt wie bei der Erhebung der vicesima hereditatium u. vor allem den mit Hadrian einsetzenden Versuchen einer zumindest partiellen Provinzialisierung (tabellarische Zusammenstellungen: Eck). Art u. Umfang der dienstlichen Tätigkeit waren, soweit nicht wie bei den Straßen in der Aufgabe selbst die Ratio für die räumliche Bestimmung der Zuständigkeit lag, offensichtlich nicht von solcher Intensität, daß sie die ständige Präsenz in einem Raum von der Größe einer einzelnen Region erfordert u. dort zB. über die Fixierung eines ständigen Dienstsitzes die Herausbildung von regionalen ‚Hauptstädten' begünstigt hätten (Überblick: ders., Handeln aO. [o. Sp. 1125] 331/6). So war der wegen der anhaltenden Unbeliebtheit der Regelung schon nach gerade etwa elf Jahren durch Antoninus Pius, der selbst zu den neuen Administratoren gehört hatte, rückgängig gemachte Versuch Hadrians, der I. eine Provinzialordnung zu geben, offenbar auf vier gleichzeitige Statthalter konsularen Ranges, also vier Provinzen mit Zuordnung zum Kaiser angelegt, denn die sog. Konsulare führten, wie dem einzigen inschriftlich bekannten Fall des Vitrasius Flamininus zu entnehmen ist, den Amtstitel legatus (Augusti) pr(o) pr(aetore). Der Amtsbezirk I. Transpadana scheint hier nicht die regio XI, sondern im geographischen Sinne das nördlich des Po gelegene Gebiet gewesen zu sein (ders., Die italischen legati Augusti pro praetore unter Hadrian u. Antoninus Pius: G. Bonamente / N. Duval, Historia Augusta Colloquium Parisinum [Macerata 1991] 183/95).

β. Iuridikate. Auch bei dem bescheideneren, aber dauerhaften Vorgehen des Mark Aurel, der um 165 nC. fünf (später konnten auch sechs gleichzeitig tätig sein) spezielle reisende Gerichtspräfekten, die senatorischen iuridici prätorischen Ranges, einsetzte, ist deren Amtsbereich immer umfangreicher als eine einzelne augusteische Region, auch wenn es die Inschriften nicht erlauben, ein völlig klares ‚System' für die offenkundig vielfach wechselnde Kombination benachbarter Bezirke bei relativer Stabilität der regio Transpadana (aus regio X u. XI), die unteritalischen Regionsverbindungen sowie die nach wie vor den Prätoren u. dem praefectus urbi obliegende urbica dioecesis (jetzt eine Hundert-Meilen-Zone um Rom?) zu ermitteln (M. Corbier, Les circonscriptions judiciaires de l'Italie de Marc-Aurèle à Aurélien: MélÉcFrançRome Antiquité 85 [1973] 609/90; Einwände dazu: Eck 249/56). Ihre Kompetenz bewegt sich eng im Bereich der Gerichtsbarkeit, speziell der freiwilligen, u. steht einer statthalterlichen Allzuständigkeit mit imperium eindeutig fern, auch wenn es wenig überrascht, eine große Zahl von ihnen gerade auch wegen unspezifischer Tätigkeiten, zB. des patronalen Typs, inschriftlich geehrt zu finden (zur Rechtsprechungstätigkeit zusammenfassend ebd. 256/65, zu anderen Aktivitäten ebd. 263/6; W. Simshäuser, Untersuchungen zur Entstehung der Provinzialverfassung Italiens: ANRW 2, 13 [1980] 401/52; Galsterer, Regionen 318/21). Bei dieser administrativ nur geringfügig ausgefüllten regionalen Gliederung u. der alles überragenden politisch-sozialen Bedeutung des Zentrums Rom, an das sich Individuen wie

Städte für alle gewichtigen Rechtsfälle, für Finanzhilfen wie für den erstrebten sozialen Aufstieg zu wenden hatten, ist es bis zum Ende des 3. Jh. geblieben, u. zur Ausbildung wirklicher regionaler Identitäten zwischen den Polen der einzelnen Heimatgemeinden u. der urbs als der maior patria konnte es nach Wegfall der italischen Sprachen auch als Substrat von etwaigen lateinischen Dialekten unter den Bedingungen der Hohen Kaiserzeit nicht kommen (J. D'Arms, Upper-class attitudes towards viri municipales and their towns in the early Roman empire: Athenaeum 62 [1984] 440/67; E. Gabba, L'I. dei municipi nell'Impero romano: K. Rosen [Hrsg.], Macht u. Kultur im Rom der Kaiserzeit [1994] 91/102; H. Galsterer, Provinz u. Metropole in Italien. Ulubrae u. Butunti: H. v. Hesberg [Hrsg.], Was ist eigentlich Provinz? [1995] 119/31; zur vieldiskutierten patavinitas u. zu einigen mit italischen Völkern oder Städten verbundenen Klischees N. Horsfall, The unity of Roman Italy: ScriptClassIsraelica 16 [1997] 71/6).

III. Das Italien der Spätantike. Von Diokletian bis zu den Langobarden. a. Die dioecesis italiciana u. die Provinzialisierung. Da schon im 3. Jh. seit Caracalla kaiserliche Sonderbeauftragte für die I. mit Titeln (electus ad corrigendum statum Italiae, ἐπανορθωτὴς πάσης Ἰταλίας, corrector Lucaniae / corrector totius Italiae, corrector Italiae) bezeugt sind, die mehr oder weniger exakt den Amtsbezeichnungen der frühesten gesicherten Provinzstatthalter entsprechen, ohne daß irgendeine Sicherheit über den Inhalt oder gar eine engere räumliche Abgrenzung ihrer Zuständigkeit zu erlangen wäre, kann hier nur festgestellt werden, daß der Zeitpunkt der definitiven Aufteilung der I. in von regulären Statthaltern geleitete Provinzen noch immer umstritten ist (status quaestionis: A. Giardina, La formazione dell'I. provinciale: Momigliano / Schiavone 3, 1, 51/68; Ausbüttel 87/95; M. Christol, Essai sur l'évolution des carrières sénatoriales dans la 2e moitié du 3e s. ap. J.-C. [Paris 1986] 55/60; J. Arce, La transformación administrativa de I.: L'Italie 399/409). Freilich spricht alles dafür, daß schon in den ersten Jahren des Diokletian die Entscheidung für den Verzicht auf die vor den Problemen der zurückliegenden Jahrzehnte unangemessen wirkende Sonderstellung der I. u. für eine Angleichung an die übrigen Provinzen gefallen war; denn spätestens zum J. 290/91 begegnet der erste inschriftlich gesicherte regionale corrector neuen Typs (T. Flavius Postumius Titianus, corr. Campaniae [CIL 6, 1418]). Das für den Westen des Reichs einen Zustand der J. 303/14 wiedergebende Provinzverzeichnis des Laterculus Veronensis (T. D. Barnes, The new empire of Diocletian and Constantine [Cambridge, Mass. 1982] 201/8; zur Datierung ebd. 203/5) nennt in der von Barnes ebd. 208 korrigierten Form für das Gebiet der augusteischen I. nunmehr sieben Provinzen: Venetia et Histria, ⟨Aemilia et Liguria⟩, Flaminia et Picenum, Tuscia et Umbria, ⟨Campania⟩, Apulia et Calabria, Lucania et Bruttii; indem es auch die drei Inseln Sicilia, Sardinia u. Corsica u. darüber hinaus die Alpes Cottiae u. Raetia den italischen Provinzen zurechnet, faßt es den Raum zusammen, der in der sich über etwa 60 Jahre hinweg zur unter **Constantius II erreichten Stabilität hin entwickelnden dreistufigen Verwaltungshierarchie von Provinz, Diözese u. Präfektur als dioecesis italiciana bis ins 5. Jh. den Zustand der größten Ausdehnung des I.-Namens bedeutet.

1. Die Vikariate Annonaria u. (Sub-) Urbicaria. Anders als alle anderen Diözesen hat die I. zwei vicarii für getrennte Provinzkomplexe, nämlich im Norden die I. Annonaria mit Vikariatssitz in Mailand (vicarius Italiae) u. im Süden die nach Rom als ihrem Vikariatssitz blickende u. daher urbicaria oder suburbicaria genannte I. (vicarius urbis Romae). Die Grenze lief in etwa so, daß die alte Cisalpina (Venetia et Histria, Aemilia et Liguria, aber einschließlich der Cottischen Alpen u. Raetiens) die Annonaria bildete, so benannt, weil sie die nun auch auf italischem Boden erhobene Boden- u. Kopfsteuer als annona zur Unterhaltung des seit 286 in der neuen Hauptstadt Mailand residierenden Kaiserhofs u. des ihm zugeordneten Heeres- u. Verwaltungsapparats zu liefern hatte, wohingegen die Steuerpflicht der urbicarischen Provinzen ganz auf die Versorgung der noch immer unvergleichlich volkreichen urbs ausgerichtet war. Freilich sind hier wie auch bei der Abgrenzung der provinzialen Räume gegeneinander dann auch infolge der Abtrennung neuer Provinzen im 4. Jh. manche Verschiebungen erfolgt, etwa die zwischen 385 u. 391 vorgenommene Schaffung einer dem Norden zugeordneten Tuscia Annonaria mit Grenzverlauf südlich von Volterra u. mögli-

cher späterer Zuordnung zur zwischenzeitlich von der Liguria gelösten Aemilia, so daß jedenfalls Florenz zZt. des dortigen Aufenthalts des Ambrosius 392/94 (E. Giannarelli, Le radici cristiane di Firenze [Firenze 1995] 33/43) zur Annonaria gehörte, oder insbesondere die mehrphasige Aufteilung von Flaminia-Picenum seit 398 dergestalt, daß die Flaminia u. die pars annonaria von Picenum nach Norden wanderten, wo Ravenna Sitz des Statthalters u. ab 402 Kaiserresidenz wurde, während die Sabina unter dem Namen Valeria (nach der Straße) aus dem restlichen Picenum Suburbicarium ausgegliedert wurde. Ganz ähnlich wird im Norden spätestens unter Valentinian I das bis zur Donau reichende Raetien in die Raetia I bzw. II aufgegliedert u. innerhalb der Suburbicaria zwischen 352 u. 361, wahrscheinlich 357, die angesehenste Provinz der italischen Diözese, Campania, zu der auch Latium (ohne Rom u. Ostia) gehörte, um Teile der augusteischen regio IV verkleinert, die jetzt als Samnium eine selbständige Provinz unter einem rangniedrigeren Statthalter bilden. Wichtige Städte, wie das den Apenninenübergang der via Appia bedeckende Beneventum (vor 343; schon 338?), wechseln ihre Provinzzugehörigkeit (zuvor Apulien, dann Kampanien). – Solche administrativen Verschiebungen u. Neuordnungen, wie sie sich neben dem entsprechend dem Gesamtrückgang des epigraphischen Genos (R. MacMullen, The epigraphic habit in the Roman empire: AmJournPhilol 103 [1982] 233/46; E. A. Meyer, Explaining the epigraphic habit in the Roman empire: JournRomStud 80 [1990] 74/96) im 4. Jh. noch relativ reichhaltigen, im 5. Jh. selteneren u. oft schwer datierbaren Bestand der Statthalterinschriften (ca. 260 Personen, max. 7 % aller erwartbaren), aus den Angaben der Codices Theodosianus u. Iustinianus, die mit den Kaiserkonstitutionen eine auch für die spätantike I. wichtige neue Quellengattung bereitstellen, sowie aus dem Vergleich der Verzeichnisse von Verwaltungseinheiten u. Würdenträgern (Laterculus Veronensis [nach 303/05]: 12 Provinzen; Laterculus des Polemius Silvius, 1. Fassung [um 398]: 16 Provinzen; Not. dign. [ca. 428/30]: 17 Provinzen; Laterculus des Polemius Silvius [interpolierte Fassung 1. Drittel 6. Jh., also unter ostgotischer Herrschaft]: 18 Provinzen) rekonstruieren lassen, können hier nicht im einzelnen aufgeführt werden (Überblick: A. Chastagnol, L'administration du diocèse italien au Bas-Empire: Historia 12 [1963] 348/79; Listen der Amtsträger: ProsLatRomEmp 1, 1092/8; 2, 1278f; 3, 1472/4. 1533/6; Ausbüttel 85/127; Cecconi 201/7 mit Lit. [Provinzen]. 209/24 [Fasti]).

2. Titel u. Rangstufen der Provinzstatthalter. Auch die Amtsbezeichnungen u. Rangtitulaturen der Statthalter u. ihre Erhöhungen in den einzelnen Provinzen zu unterschiedlichen Zeitpunkten des 4. Jh. (Überblick: Chastagnol aO.; Ausbüttel 108/16; eingehend Cecconi 21/82) seien hier nur kurz erwähnt. Grundsätzlich verläuft die Entwicklung so, daß, abgesehen von den neu hinzugekommenen Provinzen Sardinia, Corsica, Alpes Cottiae u. Raetia oder auch dem später neu geschaffenen Samnium, wo, soweit Inschriften wie in Raetien nicht überhaupt fehlen, der Statthalter praeses heißt u. über den Perfektissimat nicht hinauskommt, überall (auch in Sizilien, das nicht mehr von Prokonsuln geleitet wird u. das so im Vergleich zu Sardinien u. Korsika auch titular näher an die I. heranrückt [zu anderen in dieselbe Richtung deutenden Phänomenen M. Sgarlata: RömQS 90 (1995) 147/82]; S. Pricoco / F. Rizzo Nervo / T. Sardella [Hrsg.], Sicilia e I. suburbicaria tra IV e VIII sec. [Soveria Mannelli 1991]) die Ausgangssituation diokletianischer Zeit durch Korrektoren gekennzeichnet ist (was neben der noch für eine Weile, wenn auch durchaus unsystematisch, anhaltenden Verwendung des Terminus regio neben dem üblichen provincia als später Reflex der früheren Sonderstellung verstanden werden darf; G. A. Cecconi, Sulla denominazione dei distretti di tipo provinciale nell'I. tardoantica: Athenaeum 82 [1994] 177/84), die entweder von Anfang an viri clarissimi (so in Campania, Tuscia-Umbria, Venetia-Histria, Sicilia) oder ritterliche viri perfectissimi waren (so in Apulia-Calabria u. wohl auch Lucania-Brittii). Seit der Zeit der konstantinischen Alleinherrschaft spätestens erhalten, freilich mit zT. erheblichen Verzögerungen (Tuscia-Umbria erst nach 366?; Apulia-Calabria, falls überhaupt, erst Ende 4. / Anfang 5. Jh.?; Venetia-Histria erst unter Valentinian I?; Flaminia et Picenum in den 350er Jahren?), mit Ausnahme von Lucania-Brittii alle Provinzen als Vorsteher consulares meist im Rang einfacher viri clarissimi, bisweilen im fortgeschrittenen 4. Jh. (so Campania) oder in ostgotischer Zeit (Sam-

nium, Sizilien?) von viri spectabiles. In Kampanien begegnen unter Gratian sogar proconsules, ohne daß sich abschließend klären ließe, inwieweit hier das persönliche Ansehen der damaligen Amtsinhaber u. ihrer Familie oder aber eine im reichs- u. religionspolitischen Zusammenhang zu sehende Sonderaufgabe den Anstoß zur temporären Aufwertung gegeben haben (Cecconi 73/82; skeptisch R. Delmaire: Latom 56 [1997] 200). – In diesen titularen Verschiebungen spiegeln sich neben konkreten historischen Umständen, die insbesondere für den Zeitpunkt der jeweiligen Rangerhöhung ausschlaggebend gewesen sein mögen (Cecconi 21/82), sehr wohl auch die allgemeinen Zeitvorstellungen über die Ranghierarchie der Provinzen. An der Spitze steht deutlich Campania, für das man in der Zeit zwischen 280 u. 476 nicht zufällig auch die meisten Statthalter kennt (62 bei Cecconi 214/7; d. h. allein Kampanien liefert Zeugnisse für etwa ein Viertel der für die I. in diesem Zeitraum insgesamt geschätzten ca. 260 Statthalter: Ausbüttel 107f), vor Sicilia, Aemilia u. Liguria (wo schließlich der Kaisersitz *Mailand lag; vgl. Milano capitale dell'impero romano 284/402 d. C., Ausst.-Kat. Milano [1990]) u. Tuskien-Umbrien. Die süditalischen Provinzen Apulia-Calabria u. mehr noch Lucania-Brittii genießen trotz ihrer nicht geringen Bedeutung für die Versorgung Roms (Ruggini 153f. 301/5) wie die Inselprovinzen *Sardinia u. Corsica offenkundig in Anknüpfung an ältere Wertungen weniger Ansehen. Desgleichen fallen die nördl. Ergänzungen der italischen Diözese, die aus militärstrategischen Erwägungen einbezogenen Alpes Cottiae u. Raetia(e) (N. Christie, The Alps as a frontier: JournRomArch 4 [1991] 410/30), aus solchen italischen Prestigehierarchien heraus. Mit der sukzessiven Verfestigung der italischen Provinzordnung, deren auf rein zivile Tätigkeiten beschränkte Statthalter den neugeschaffenen, anfänglich ritterlichen u. von den praefecti praetorio abhängigen vicarii unterstellt waren, bürgerte sich nun, da auf Diözesanebene der Name I. seine größte Bedeutungserstreckung erreicht hatte, gerade in der Sprache verwaltungsnaher Quellen, abgeleitet aus der Benennung des vicarius Italiae (annonariae), ein bis ins 6. Jh. zu verfolgender engerer Sprachgebrauch ein, der die I. mit der Annonaria identifiziert u. bei der Nennung der Suburbicaria die Aufzählung der einzelnen Provinzen bevorzugt (Zeugnisse aus lat. u. griech., auch kirchlichen Quellen: Ruggini 285/7).

b. Militärische Bewehrung u. Barbarenansiedlung. 1. Organisation u. Ausstattung des Heeres. In Oberitalien liegt auch der Schwerpunkt des militärischen Apparats, für den sich unter dem Oberkommando des Kaisers nach der Trennung von ziviler u. militärischer Karriere im 3. Jh. eine eigene Kommandostruktur unter den am Hof stationierten magistri peditum et equitum entwickelt. In Ermangelung eindeutiger Quellen u. angesichts der im 4. Jh. noch nicht akut bedrohten Lage Norditaliens ist von dem Umfang der Militarisierung der norditalischen Provinzen zu dieser Zeit kein wirklicher Eindruck zu gewinnen. Die Notitia Dignitatum, die einen Zustand erfaßt, der schon auf die Schrecken der Westgotenzüge unter Radagais u. Alarich im ersten Jahrzehnt des 5. Jh. reagiert, kennt neben der umfangreichen Reihe unterschiedlicher Truppen unter den Heermeistern (Not. dign. occ. 7, 2/39. 158/65) sogar einen nur hier erwähnten comes rei militaris Italiae für den tractus Italiae per Alpes, der allerdings ohne eigene Truppen angeführt wird u. vielleicht örtliche Milizen zu organisieren oder ihm ad hoc überstellte Kontingente zu führen hatte (ebd. 1, 31; R. Grosse, Röm. Militärgeschichte von Gallienus bis zum Beginn der byz. Themenverfassung [1920] 172). Auch die staatl. Waffenfabriken (fabricae) liegen ausschließlich in der Annonaria (Not. dign. occ. 9, 23/9: Concordia, Verona, Mantua, Cremona, Ticinum [Pavia] u. Luca). – Der steuerlichen Verpflichtung zur Stellung von Rekruten unterliegen jetzt auch die italischen Grundbesitzer, während über den Anteil von Italikern in den Heeren angesichts der völlig gewandelten Militärverhältnisse praktisch keine Aussage mehr möglich ist, es sei denn man wollte in Ammians abfälliger Bemerkung über die in der I. (anders als im wehrwilligen Gallien) vorkommende Selbstverstümmelung zur Vermeidung des Heeresdienstes ein verallgemeinerungsfähiges Urteil sehen (Amm. Marc. 15, 12, 3). – Die zur Besoldung des Heeres unerläßliche Münzprägung erfolgt weiterhin in Rom, wird aber durch eine eigene Prägestätte in Aquileia ergänzt, welches auch neben Mailand, Rom u. (in der Raetia II) **Augsburg einen thesaurus, ein staatl. Depot für Geld u. andere als Werttä-

ger in Betracht kommende Rohstoffe u. Produkte, beherbergt. Nur bei den staatl. Werkstätten für die Verarbeitung von Textilien zu Uniformen u. anderen ‚Staatsgewändern', die dem comes sacrarum largitionum unterstehen, begegnen auch andere als norditalische Standorte. Während eine Leinenfabrik (linyphium) nur für Ravenna angeführt ist, sind wollverarbeitende Betriebe (gynaecea) neben Aquileia, Mailand u. Rom auch in Canusium u. Venusia im schafzüchtenden Apulien bezeugt, während ein procurator bafiorum, der staatl. Leiter einer Färberei (vor allem *Purpur), im Norden für Cissa im Mündungsgebiet des Timavus, im Süden für Tarent (vgl. für Otranto Cassiod. var. 1, 2) u. Syrakus angeführt wird (Ruggini 552f).

2. Barbarenansiedlung. Als Spuren der Militärgeschichte des 4. Jh. wird man die durch Not. dign. occ. 42, 45/63 in erstaunlich breiter Streuung bezeugten Ansiedlungen von sarmatischen Gentilen in Oberitalien, aber auch in Samnium, Apulia-Calabria u. Lucania-Brittii ansehen müssen, die von speziellen praefecti kontrolliert wurden u. gegebenenfalls zum Heeresdienst herangezogen werden konnten. Eine solche Ansiedlungspolitik, die mit Bezug auch auf die I. seit den Markomannenkriegen Mark Aurels (Dio Cass. 72 [71], 11; Hist. Aug. vit. Marc. 24, 3; K. W. Welwei, Zur Ansiedlungspolitik Mark Aurels: BonnJbb 186 [1986] 285/90) wiederholt praktiziert worden war u. einer Reihe von vor allem Germanen wie Alamannen u. Goten zum Genuß der felicitas Romana (so Honorius: Cod. Theod. 13, 11, 10 vJ. 399) an italischen Wohnsitzen, die sich gelegentlich noch in den heutigen Ortsnamen nachweisen lassen (zu Sarmaten A. Marcone, I Germani in I. da Giuliano a Teodosio Magno: B. u. P. Scardigli [Hrsg.], Germani in I. [Roma 1994] 249_{55}; zu Goten / Taifalen A. Carile, Dal V all'VIII sec.: Berselli aO. [o. Sp. 1116] 335), verholfen hatte, war als Problemlösungsversuch naturgemäß ambivalent. Konnte der Staat hoffen, auf diese Weise verlassenes Land wieder bewirtschaften zu lassen u. die demographischen Defizite, gerade auch im Hinblick auf rekrutierbare Personengruppen, auszugleichen (L. Ruggini, Uomini senza terra e terra senza uomini nell'I. antica: QuadSocRur 3 [1963] 20/42), so stellte das Zusammenleben mit den ‚Barbaren', die sich nicht nur in Gewandung u. Lebensart, sondern als *Arianer oder Heiden oft auch in religiöser Hinsicht von den italischen Römern u. ihren wachsenden, vornehmlich im Sinne der röm. oder ambrosianischen Orthodoxie christianisierten Gemeinden unterschieden, römische Autoritäten wie christliche Bischöfe vor neue Probleme, denen mit förmlichen Heiratsverboten (Cod. Theod. 3, 14, 1 vJ. 370/73; M. Bianchini, Ancora in tema di unioni fra barbari e romani: Atti 7 Conv. intern. Accad. Romanist. Constantiniana [Perugia 1988] 225/49; H. S. Sivan, Why not marry a Barbarian?: R. W. Mathisen / H. S. Sivan [Hrsg.], Shifting frontiers in late antiquity [Aldershot 1996] 136/45) u. homiletischen Warnungen nicht mehr beizukommen war (allgemein L. Cracco Ruggini, I barbari in I. nei sec. dell'Impero: Magistra barbaritas [Milano 1984] 25/48 mit Lit. 49/51 u. Marcone, Germani aO. 239/52; M. Forlìn Patrucco, Vescovi e Germani nell'I. settentrionale [IV/V sec.]: Scardigli aO. 253/67; P. Heather, Goths and Romans [Oxford 1991]; M. Cesa, Impero tardoantico e barbari [Como 1994]). – Betreffen die literarischen Nachrichten zum Problem der über die militärische Situation u. das Heer erzwungenen ‚Barbarisierung' von Teilen der röm. Gesellschaft in einigen Reichsgebieten vor allem das Agieren einiger militärischer Führungspersönlichkeiten (A. Demandt, Der spätröm. Militäradel: Chiron 10 [1980] 609/37), so verdient angesichts des sonstigen Quellenmangels gerade für die Rolle des Militärs auf italischem Boden im 4. Jh. das Gräberfeld von **Concordia Sagittaria in Nordostitalien, an der Kreuzung der via Annia u. der via Postumia, eine besondere Hervorhebung; denn mit seinem Nebeneinander von Einheimischen, orientalischen Geschäftsleuten u. zahlreichen Soldaten u. Veteranen (nicht nur der lokalen fabrica sagittaria [s. o. Sp. 1136], sondern von insgesamt 22, sonst fast nur in der Notitia Dignitatum erwähnten Einheiten) kann es eine Vorstellung von der relativen Bedeutung des ‚barbarischen' u. des militärischen Elements, von den einfachen Soldaten bis zu den Unteroffizieren u. Offizieren, innerhalb eines der strategisch wichtigen Stadtzentren in der oberitalischen Verteidigungskette der Zeit um 400 geben (G. Lettich, Le iscrizioni sepolcrali tardoantiche di Concordia [Trieste 1983]; B. Scarpa Bonazza, Concordia romana: dies. u. a., Iulia Concordia dall'età romana all'età moderna [Treviso 1978] 56/78; B. Forlati Tamaro / G. dei Fogolari, Concordia paleocri-

stiana: ebd. 143/210; P. Croce Da Villa / A. Mastrocinque [Hrsg.], Concordia e la X regio [Padova 1996]; M. Buora [Hrsg.], I soldati di Magnenzio. Scavi nella necropoli romana di Iutizzo Codroipo: Archeologia di frontiera 1 [Trieste 1996] 117/24). Insoweit aber das volle Bürgerrecht an einfache Barbarensoldaten u. selbst Offiziere nur selten oder erst spät vergeben wurde, fand eine Erweiterung der Bürgerschaft durch wehrwillige Neubürger kaum statt. Wenn also solchen föderierten u. angesiedelten Barbaren zwar glänzende Militärkarrieren u. eine, sofern ihnen das conubium verliehen worden war, De-facto-Integration durch Heirat u. Verschwägerung möglich waren, so blieben sie wegen des fehlenden Bürgerrechts von den zivilen Karrieren in den Städten u. im Staat immer ausgeschlossen (É. Demougeot, Restrictions à l'expansion du droit de cité dans la seconde moitié du 4e s.: Ktema 6 [1981] 381/93). Die verändernde Wirkung, die solche neuen, militärischen u. barbarischen Bevölkerungselemente auch bei unvollständiger Assimilation u. Integration in einigen Gegenden der I. im 4. Jh. gehabt haben können, ist daher schwer zu ermessen.

3. Die Folgen außenpolitisch-militärischer Ereignisse. Krasse Veränderungen riefen die temporären Zusammenbrüche u. bleibenden Verschiebungen der antiken Lebensordnungen in Stadt u. Landwirtschaft hervor, die seit dem frühen 5. Jh., als die I. nun wirklich zum Schauplatz kriegerischer Auseinandersetzungen u. zum Marsch- u. Requirierungsgebiet einfallender Reichsfremder wie zu seiner Verteidigung mobilisierter Truppen wurde, in den direkt davon berührten Städten u. Landschaften heraufbeschworen wurden: 401/12-13 die Gotenzüge des Radagais u. des Alarich mit der Einnahme Roms iJ. 410; 451/52 der Einfall der auf den Katalaunischen Feldern Galliens abgewehrten Hunnen des Attila nach Oberitalien, wo sie (mehr noch als die Intervention des Papstes Leo I) der Hunger daran hinderte, ein zweites Mal nach Rom zu ziehen, u. wo sich das so wichtige **Aquileia von der Plünderung dieses Jahres nie mehr voll erholt hat; die Raubzüge der Vandalen iJ. 455/56, als nach dem gewaltsamen Tod des Aëtius u. des letzten Kaisers der theodosischen Dynastie nicht nur Rom, sondern auch **Capua u. andere Städte geplündert wurden; die Landnahme des Odoaker u. die inneren u. äußeren Auseinandersetzungen des ersten Nachfolgereiches auf italischem Boden bis zur Stabilisierung der Herrschaft des Theoderich nach 493; sodann vor allem die fast zwanzigjährige Epoche der ‚Gotenkriege' der justinianischen Rückeroberung mit ihren Belagerungen, Plünderungen u. verlustreichen Schlachten; schließlich, nur ca. 15 Jahre nach dem Ende der Gotenherrschaft in der Schlacht am Mons Lactarius, iJ. 568 der Einfall der Langobarden u. Gepiden u. der Beginn einer fast hundertjährigen Eroberungsphase in steter Auseinandersetzung mit den Byzantinern wie mit den Herzögen. Auch in der I. sind es zunächst u. vor allem die außenpolitisch-militärischen Ereignisse, die auf das Reich eindrängen u. deren Druck von dem jahrhundertelang unbedrohten Sitz der felicitas Romana (s. o. Sp. 1137) nicht ferngehalten werden konnte, die seit dem 5. Jh. die antiken Horizonte von Stadt u. Land erschüttern u. in der Langobardenherrschaft um 600 im wesentlichen auflösen.

c. Die Statthalter. Bis dahin bewegt sich die I. der Städte, der Provinzen u. Statthalter noch ganz in den Bahnen imperialer Tradition, in die Reichspolitik eingebunden über die vicarii u. den praefectus praetorio Italiae, zu dessen Sprengel auch Africa u. (meist) das Illyricum gehörte, u. weiterhin geehrt als Sitz der Kaiserresidenzen in *Mailand u. (ab 404) in *Ravenna sowie der nach wie vor privilegierten Ursprungsstadt des Imperiums, *Rom, wo nicht nur der Senat im Bewußtsein der Altehrwürdigkeit berät, sondern auch für die gesamte Suburbicaria wichtige u. mächtige Amtsträger mit ihren Einrichtungen konzentriert sind u. dem kluge Kaiser wenigstens einmal in ihrer Regierungszeit einen ehrenvollen Besuch abstatten u. durch Bauförderung u. Sicherung der Nahrungsmittelversorgung Interesse u. Respekt bezeugen (V. A. Sirago, I. e Roma nell'ideologia e nella realtà storica del IV sec.: QuadIstStorPolBari 4 [1985/86] 9/45). Rechtsprechung, Aufsicht über die Einbringung der geforderten Steuern sowie der städtischen Finanzen, Kontrolle des Straßenwesens u. der Organisation des cursus publicus, Sorge um die Vermeidung oder Beseitigung der Folgen von immer wieder einmal einzelne Städte u. Landstriche bedrängender Knappheit u. Teuerung der Lebensmittel u. die Aufsicht über das öffentliche Bauwesen beschreiben in der I. nicht anders als sonst den

Tätigkeitsrahmen der Statthalter, denen an ihren Dienstsitzen ein Büro (officium) mit militärisch organisiertem Personal, den cohortales (vgl. die Mustereinträge Not. dign. occ. 43f für den consularis Campaniae bzw. corrector Apuliae et Calabriae), u. juristisch geschulte assessores zu ihrer dienstlichen Beratung zur Verfügung stehen u. bei denen eine begrenzte Zahl förmlich zugelassener, quasi ‚beamteter' advocati das Rechtsbegehren der Kläger zu kanalisieren hilft (Überblick: Ausbüttel 127/203). Auffällig, wenn auch nicht wirklich überraschend, ist die auf mehreren Ebenen sichtbar werdende enge Verbindung der in der I. aktiven Statthalter mit ihren Einsatzgebieten, wie sie vor allem für die in zahlreichen inschriftlichen oder literarischen Quellen erwähnte Spitzengruppe italischer Senatorenfamilien, die Symmachi, die Anicii, die Turcii Aproniani, die Ceionii u. zahlreiche andere, nachzuweisen ist. Zwar läßt der hohe Personalbedarf an geeigneten Statthaltern, den die diokletianische Provinzvermehrung hervorrief, generell mit einer größeren Zahl von ‚Aufsteigern' oder homines novi auf den italischen Statthalterposten rechnen, von denen zahlreiche, entsprechend den Entwicklungen, die im Osten durch Libanius u. andere Quellen bezeugt sind, mittelbar oder unmittelbar aus den Führungsschichten der italischen Städte hervorgegangen sein müßten, doch läßt sich gerade dieser naheliegende Weg vertikaler Mobilität im italischen Material nicht belegen (ebd. 116f). Für die die Quellensituation dominierende Senatsaristokratie, für die namentlich der Briefwechsel des Symmachus mit seinen zahlreichen Empfehlungsschreiben in bemerkenswerter Weise die Mechanismen des sozialen Zusammenhalts u. der Einflußnahme offenlegt, war es schon aufgrund der Realitäten senatorischer Besitzstreuung (darüber hinaus auch deshalb, weil die nur präsidialen Provinzen für die Söhne führender Familien des Senats als Statthalterschaften nicht in Betracht kamen u. weil, insbesondere seit dem 5. Jh., größere Teile des Westreichs als Herkunftsgebiet aktiver Mitglieder des Senatsadels wegfielen u. dieser sich im wesentlichen aus den italischen Provinzen ergänzen mußte) kaum vermeidbar, daß in der I. Statthalter u. Provinz in irgendeiner näheren Verbindung standen, sei es, daß der consularis dort geboren u. aufgewachsen, daß er oder seine Familie dort begütert waren oder daß schon der Vater oder ein Verwandter in derselben Provinz als Gouverneur tätig gewesen waren u. / oder Patronatsbeziehungen zu einzelnen oder mehreren Städten besaßen (Überblick über die bezeugten Konstellationen ebd. 117/25; Cecconi 133/70 u. ö.). Hatte Mark Aurel noch verboten, daß jemand in seiner Heimatprovinz Statthalter werde (Dio Cass. 72 [71], 31, 1), so weckte diese gewiß ambivalente Verflechtung von persönlichem Hintergrund u. amtlicher Tätigkeit angesichts des personalistisch-privatistischen Grundzugs der Zeit nur selten ernsthaften Anstoß u. schlug sich in einer, vor allem in einer Reihe von statthalterlichen Stiftungen oder Finanzierungshilfen bei Bauten zugunsten von Städten seiner Provinz zu beobachtenden, patronalen Färbung der Statthalterstellung wie auch in zahlreichen, zT. über mehrere Generationen hinweg erneuerten förmlichen Patronaten, bisweilen sogar für die ganze Provinz, nieder (Cecconi 133/70; Ausbüttel 122/5). Zu dieser Beobachtung paßt gewiß auch die außerhalb Roms vergleichsweise geringe euergetische Präsenz des Kaisers in italischen Städten (Zusammenstellung der Zeugnisse für Rom: Cecconi 225/8, der neben den neuen Kirchen vor allem Wiederherstellungen von Nutzbauten wie Brücken, Bädern, Mauern u. ä. nennt; ebd. 109/31 die systematische Erörterung mit Liste der gerade 19, zT. kleinen, im übrigen stark auf romnahe Zentren wie Ostia u. andere konzentrierten Gunsterweise für italische Städte; auch hier im Vordergrund Nutzbauten oder Kirchen: ebd. 117/21) u. die eher allgemeine gesetzliche Aufforderung zu gemeinnützigem Verhalten seitens eines Kaisers, für den die I. nicht mehr im Zentrum steht. – Die enge Verbindung zwischen Provinz u. Statthalter wurde darüber hinaus in institutionalisierter Weise durch das Provinzialkonzil gefördert, das nach dem Vorbild der Provinzen der hohen Kaiserzeit dort neu eingerichtet wurde, wo es (anders als in Sicilia, Sardinia, Corsica u. Alpes Cottiae) noch nicht existierte oder wo, wie vielleicht in Tuscia-Umbria, ein älterer religiös-zeremonieller Städtebund Ansatzpunkte für eine Neuorganisation bot. Die jährliche Versammlung am Ort des Provinzialkonzils, der nicht unbedingt mit dem Statthaltersitz übereinstimmen mußte, brachte offizielle Delegierte der Städte, u. zwar aus dem Kreis der *Kurialen u. der honorati (also ehemali-

ger Reichsbeamter, die auf dem Territorium der Städte lebten), unter dem Vorsitz eines Provinzialpriesters (sacerdos, coronatus) nicht nur zu Festspielen der unterhaltenden Art u. zu Loyalitätsakten eines zunehmend seiner heidn. Assoziationen entkleideten Kaiserkults, sondern auch zu politischen Beratungen u. Beschlüssen zusammen. Solche Beschlüsse mußten, etwa wenn sie Petitionen in Rechts- u. Steuerfragen an den Kaiser vorsahen, auf dem ‚Dienstweg', also über den Statthalter, der als solcher wie in der Hohen Kaiserzeit nicht Mitglied der Versammlung war, eingereicht werden, konnten aber auch ein Votum über dessen Person u. amtliche Tätigkeit zum Ausdruck bringen, indem man ihm eine öffentliche Ehrung zuerkannte oder versagte oder ihn, anders als in der Hohen Kaiserzeit, schon in seiner Amtszeit zum Patron wählte (zu den vor allem für Tuscia-Umbria, Campania u. Apulia-Calabria vorliegenden Zeugnissen Ausbüttel 70/85; Cecconi 83/106).

d. Die Städte u. die Stadt-Land-Beziehungen. Soziale u. wirtschaftliche Veränderungen bis zum Zusammenbruch. Im übrigen teilen die spätantiken Städte der I. die Entwicklungstendenzen anderer Reichsgebiete, auch insofern, als das lange Zeit geltende dunkle Bild des allgemeinen Ruins eines ‚basso impero' gerade unter der Wirkung der Erträge einer in Italien breitgefächerten archäologischen Surveyforschung, die freilich wegen der Fülle spezieller, kleinräumiger, materialorientierter u. aufwendig dokumentierter Publikationen nur noch schwer zu überblicken ist, abgelöst wurde durch eine sehr genau auf lokale u. regionale Realitäten u. die jeweiligen Rhythmen von Zerstörung oder Verfall bzw. Erholung u. Anpassung an gewandelte Rahmenbedingungen achtende Sichtweise (relativ ausführliche, auch die beginnende christl. Bautätigkeit einbeziehende Regionalüberblicke: C. Pavolini: Momigliano / Schiavone 3, 2, 177/98 [Suburbicaria]; F. Rebecchi: ebd. 199/227 [Annonaria]; wirtschaftsgeschichtlicher Vergleich Etruriens u. Apuliens: F. Cambi, Paesaggi d'Etruria e di Puglia: ebd. 229/54; für das 5./8. Jh. aufschlußreiche Fallstudie zu S. Vincenzo al Volturno: R. Hodges: ebd. 255/78; zu den Inseln R. J. A. Wilson, Sicilia: ebd. 279/98; C. Vismara, La Sardegna e la Corsica: ebd. 299/307; darüber hinaus zahlreiche wirtschaftsgeschichtlich akzentuierte Studien lokaler u. regionaler Situationen: A. Giardina [Hrsg.], Società romana e impero tardoantico 3 [Roma 1986]).

1. Städtische Institutionen. Bei Betrachtung der Institutionen der Städte, die in Inschriften oder Gesetzen erscheinen, ergibt sich das Bild einer bis in die Zeit der Ostgotenherrschaft anhaltenden Kontinuität der (spät-) antiken Organisationsformen (zusammenfassend Ausbüttel 6/69; zZt. des Theoderich, in der in den Variae des Cassiodor eine einzigartige Quelle zur Verfügung steht, ebd. 204/27; Döpp 1373/6; B. Meyer-Flügel, Das Bild der ostgotisch-röm. Gesellschaft bei Cassiodor [Bern 1992] 303/17; Ch. Schäfer, Der weström. Senat als Träger antiker Kontinuität unter den Ostgotenkönigen [490/540 nC.] [1991]). Sogar eine städtische plebs scheint in einigen Fällen in einer über bloße Akklamation hinausgehend formalisierten Weise an Wahl- u. Beschlußakten beteiligt zu sein. Die nervi rei publicae et viscera civitatum (so nach Novell. Maior. 7 pr. noch Cassiod. var. 9, 2, 6) bleiben die Dekurionen (*Kurialen), die mit ihrem als kurial eingestuften Vermögen im Rahmen des munera-Systems, auf dem die Leistungs- u. Funktionsfähigkeit des städtischen Lebens nicht minder beruhte als die Verpflichtungen der Städte gegenüber dem Reichsstaat, der Kurie zur Verfügung zu stehen haben u. im Regelfall auch für ihre Söhne verpflichtet bleiben. Inwieweit die Belastung durch solche Aufgaben u. das Problem einer gerechten Verteilung derselben auch in der I. schon im 4. Jh. zu größeren Dekurionenausfällen durch Flucht, Abwanderung in den Dienst des Kaisers oder der Kirche oder unter den Schutz (patrocinium) mächtiger Grundbesitzer auf dem Lande geführt haben, ist angesichts der sporadischen Hinweise in den italienspezifischen Quellen kaum auszumachen. Von Interesse ist freilich der Umstand, daß sich in Apulien u. Kalabrien die Kurien mehrerer Städte dadurch in Schwierigkeiten gebracht sahen, daß sich dort zu kurialen Pflichten herangezogene *Juden unter Berufung auf ein im Osten geltendes Gesetz ihren Pflichten zu entziehen suchten (Cod. Theod. 12, 1, 157 u. bes. 158; vgl. ebd. 165 u. Cod. Iust. 10, 23, 49; G. De Bonfils, Cod. Theod. 12, 1, 157f e il prefetto Flavio Mallio Teodoro [Bari 1994]). – Ausdruck der sozialen Differenzierung innerhalb der traditionellen Führungsschicht ist allerdings die in der I. wie

auch sonst zu beobachtende zunehmende Hervorhebung einer kleineren Gruppe von principales (primarii, primates, primores u. ä.) innerhalb des Dekurionenrates, die gewisse Vorrechte genießt u. bei der Verteilung kurialer Posten u. Aufgaben die entscheidende Rolle spielt (Ausbüttel 17/22). Hier wie bei dem im 4. Jh. durchaus noch bezeugten Kollegium der herkömmlichen Stadtmagistrate, denen über die kaum noch faßbaren älteren Funktionen hinaus (vgl. aber C. Lepelley, Permanences de la cité classique et archaïsmes municipaux en Italie au Bas-Empire: M. Christol u. a. [Hrsg.], Institutions, société et vie politique dans l'empire romain au 4e s. ap. J.-C. [Rome 1992] 353/71) ein im Ravenna des 5. u. 6. Jh. quellenmäßig gut bezeugtes Beurkundungsrecht (gesta municipalia) eignet, zeichnet sich auch im italischen Material die zeittypische Ausbildung einer neuen engeren städtischen Führungsspitze ab. In dieser vertreten die principales, ergänzt nicht selten durch auf dem Territorium lebende, aber wegen einer Immunität gewährenden früheren staatl. Stellung nicht der Kurie verpflichtete honorati, gleichsam die alte Ratsfunktion, während der seit dem Beginn des 4. Jh. innerstädtische, der Bürgerschaft selbst angehörende curator civitatis (s. o. Sp. 1124f) u. (seit 368 bzw. in der I. wohl erst seit dem späten 4. Jh. [Ausbüttel 36f]) gegebenenfalls der defensor plebis bzw. civitatis als nach örtlicher Wahl durch den Prätorianerpräfekten einzusetzender, ursprünglich stadtfremder, aber schon Anfang des 5. Jh. ebenfalls meist der lokalen Kurialenschicht entstammender Ombudsman zum Schutz zunächst der plebeii, später wohl auch der Dekurionen vor Bedrängungen durch staatliche u. andere potentes die Rolle der faktischen Spitzenbeamten einnehmen (V. Mannino, Ricerche sul defensor civitatis [Milano 1984]; Vittinghoff, Civitas aO. [o. Sp. 1124] 215f. 231/4). Allenfalls ausnahmsweise erscheinen im Westen, wo der Aufstieg der Bischöfe zu innerstädtischen Trägern weltlicher Funktionen nicht vor dem Zusammenbruch der kommunalen Organisation erfolgt, der Bischof u. die Kleriker vielleicht einmal in der quasi offiziellen Rolle des mit Sachkunde u. Autorität agierenden Experten für Glaubensfragen an der Seite dieser Führungskreise (Cod. Iust. 1, 55, 8 vJ. 409; dazu Vittinghoff, Civitas aO. 233; vgl. Ausbüttel 37f). – Auch wurde den Städten entgegen einer weitverbreiteten Ansicht durchaus nicht schon unter *Constantinus oder **Constantius II die freie Verfügung über die Einkünfte aus allen verpachteten städtischen Gütern u. aus anderen vectigalia entzogen (Millar 305f; Ausbüttel 65/9). Während Tempelgüter seit Konstantin in die Regie des comes rerum privatarum übernommen wurden, scheint es eine allgemeine Konfiskation städtischer fundi u. vectigalia zu keiner Zeit gegeben zu haben. Soweit sie erfolgte, kann sie das städtische Vermögen auch insofern nur bedingt eingeschränkt haben, als bestimmte Quoten unmittelbar städtischen Aufgaben wie dem Mauerbau oder der Sanierung städtischer Anlagen, also mit Zweckbindung, zugewiesen u. ihre Verwendung unter staatliche Kontrolle gestellt wurden. Freilich liegen diesbezüglich für die I. kaum spezifische Informationen vor, wiewohl noch iJ. 385 ein Senator u. Patronus der Stadt Praeneste ein Grundstück vermachen konnte (CIL 14, 2934).

2. Der Patronat. In der Suburbicaria fehlte es ausweislich der Inschriften den Städten im 4. Jh. nicht an der Chance, sich unter aktiven oder emeritierten Reichsbeamten vornehmlich der Zivilverwaltung, darunter zumal den Provinzstatthaltern, aber auch den Angehörigen der eigenen führenden Familien einflußreiche Patrone zu wählen oder zT. über Generationen hinweg bestehende derartige Verhältnisse zu bewahren (zum fast vollständigen Fehlen von Zeugnissen für Stadtpatrone in der Annonaria Lepelley, Permanences aO. 367f). Der Nutzen, den sich die Stadt von deren Einsatz versprach, ist oft nur schwer zu konkretisieren, da die allfälligen Ehren- u. Dankinschriften der Gemeinden die konkreten Anlässe zumeist unerwähnt lassen bzw. unter einem auf Tugenden u. amor civium abstellenden Lob verdekken (zum anhaltenden Unterschied eines antiken Euergetismus [*Euergetes] u. der nun ebenfalls einsetzenden Manifestationen christlicher Wohltätigkeit [caritas] A. Giardina, Amor civicus: Donati 67/87). Doch deutet in der noch immer eindrucksvollen, erst nach den Wirren der Gotenzüge des frühen 5. Jh. abbrechenden Liste von patroni (Ausbüttel 48/62) nichts darauf hin, daß dieser Patronat des 4. Jh., der bisweilen sogar ländliche Gebiete einbezieht (zB. CIL 9, 10 vJ. 341; Cecconi 198f; zu Spuren des Christentums, deren früheste in diesem Zusammen-

hang aus dem ital. Paestum u. dem J. 347 stammt [AnnÉpigr 1990 nr. 211], A. Chastagnol, Le chrisme des Tables de Patronat: Orbis Romanus Christianusque ab Diocletiani aetate usque ad Heraclium, Festschr. N. Duval [Paris 1995] 33/41), die klass. Formen der Gewährung von Schutz u. Förderung schon in Richtung auf ein den Stadt-Land-Gegensatz ausbeutendes, staats- u. stadtfeindliches patrocinium verlassen hätte (J.-U. Krause, Spätantike Patronatsformen im Westen des Röm. Reiches [1987]; ders., Das spätantike Stadtpatronat: Chiron 17 [1987] 1/80). Sein gewiß nicht nur mit einem rapiden Rückgang der Inschriften zu erklärendes Verschwinden im 5. Jh. dürfte über die kriegerischen Einwirkungen, die nunmehr größere Zahlen von italischen Städten in Schwierigkeiten brachten, hinaus auch damit zusammenhängen, daß jetzt in den meisten Städten in der Person eines zur Stabilität der Residenz verpflichteten Bischofs der lokalen Christengemeinde ein zweiter Pol einer neuen Autorität vorhanden war u. sich zur Gewährung von Schutz u. Fürsorge, sogar über die Glaubensgemeinde hinaus, nach seinem eigenen Glaubens- u. Amtsverständnis verpflichtet sah, lange bevor davon die kaiserliche Gesetzgebung Kenntnis nehmen mußte (P. Brown, Dalla plebs romana alla plebs dei: ders. u. a., Povertà e carità. Dalla Roma tardoantica al '700 italiano [Abano Terme 1983] 9/35 u. unten Sp. 1157; zur bischöflichen Münzprägung in Luni im Früh-MA A. Bertino, I problemi della monetazione episcopale di Luni: Quad. del Centro Studi Lunensi NS 3 [1997] 121/40).

3. Veränderungen der Stadt-Land-Verhältnisse. Seit dem letzten Viertel des 4. Jh. mehren sich die Zeugnisse dafür, daß unter den Augen der neuen Statthalter u. der durchaus noch aktionsfähigen u. -willigen lokalen Gemeindemagistrate das Erscheinungsbild auch bedeutenderer Städte u. allgemeiner die Stetigkeit der Beziehung Stadt-Land, auf der die erfolgreiche Urbanisierung der meisten Teile der I. beruht hatte, entscheidenden Veränderungen unterworfen waren. Die Entwicklungen, die durch lokal u. regional unterschiedlich intensive Ausprägungen u. Rhythmen des Akutwerdens gekennzeichnet sind, lassen sich grob in drei Phasen zusammenfassen.

a. Vom Ende des 3. bis zum Beginn des 5. Jh. Schon die erste Phase, von der Etablierung der Provinzordnung durch Diokletian bis in die Regierungszeit des Honorius, war trotz der Beharrungskraft der erneuerten städtischen Eliten u. des Engagements senatorischer Statthalter in den ihnen unterstellten Gebieten offenkundig nicht nur späte Blüte, sondern zugleich Beginn struktureller Veränderungen, die eine Reihe von Städten noch im 4. Jh. in ihren ‚klassischen' Erscheinungsformen stark beeinträchtigt, wenn nicht gar an den Rand der Existenzfähigkeit gebracht haben müssen, wenn etwa Hieronymus das exponiert an der Hauptstraße von Gallien nach Mailand liegende Vercellae als olim potens, nunc raro habitatore semiruta (scil. civitas) bezeichnen kann (ep. 1, 3, 1 [CSEL 54, 2]; wobei freilich die von Hieronymus nicht erwähnte Stationierung einer Garnison in der Stadt eine nicht unwesentliche Rolle gespielt haben dürfte; L. Cracco Ruggini, Changing fortunes of the Italian city: RivFilolIstrClass 105 [1977] 449/52) oder wenn Ambrosius (ep. 8, 3 [CSEL 82, 1, 67f]) zwischen 387 u. 394 mit Bezug auf die westl. Aemilia beinahe alle dortigen Städte von Bononia, Claterna, Mutina, Regium Lepidum bis Brixillum u. Placentia als semirutarum urbium cadavera (Anspielung auf Cic. fam. 4, 5, 4) apostrophieren bzw. von den inculta … et florentissimorum quondam populorum castella im Apennin sprechen kann. Möglicherweise spiegelt sich in diesem pathetischen Tableau über die Folgen einer lokalen, durch exzessive Naturalbesteuerung erzeugten Krise (Ruggini 76/84) hinaus eine Entwicklung, die das Erscheinungsbild vieler italischer Städte in den folgenden beiden Jhh. so verändert haben dürfte, daß sie im Sinne klassischer, sich selbst organisierender civilitas als tot gelten konnten (M. Catarsi Dall'Aglio / P. L. Dall'Aglio, Le città dell'Emilia occidentale fra tardoantico e alto medioevo: Studi e Doc. di Arch. 7 [1991/92] 9/29; Cracco Ruggini, Fortunes aO. 453/7). Nur ist es wegen der rhetorisch überhöhten, punktuellen Funktion solcher Aussagen, denen nicht selten wenige Jahre später oder gar gleichzeitig andere Erwähnungen gegenüberstehen, die den betreffenden Zentren unter einem vor allem ins Militärische verschobenen Gesichtspunkt einen wehrhaft-urbanen Charakter zusprechen u. so eine bei allem Wandel doch erhalten gebliebene Lebens- u. Funktionstüchtigkeit voraussetzen (für die genannten Städte der Aemilia ebd. 457), kaum

möglich, verallgemeinernde Aussagen zu treffen. – Sicher hat der Strukturwandel im Bereich des Grundbesitzes u. der Bewirtschaftungsformen der nun besteuerten Bodeneinheiten langfristig zur Konzentration großer Vermögen in den Händen senatorischer Familien u. damit zur Schwächung eines freien, als Träger der Selbstverwaltungsorganisation der zahlreichen kleinen Agrostädte unentbehrlichen, selbständigen Bauerntums mit mäßigem oder allenfalls mittelgroßem Besitz in manchen Gegenden beigetragen (D. Vera, Dalla ‚villa perfecta' alla villa di Palladio: Athenaeum 83 [1995] 189/211. 331/56; Marcone 171/4). Diese Entwicklung spiegelt sich in verschiedenen gegenläufigen Tendenzen: zum einen im Aufstieg einer landsässigen Villenkultur, in welcher sich der neue Reichtum gegenüber dem städtischen Raum verselbständigt u. das Selbstbewußtsein u. die wirtschaftliche Kraft der neuen, nur noch bedingt stadtbezogenen Aristokraten zum Ausdruck bringt in aufwendigen Herrenhäusern wie der sizilischen Villa von Piazza Armerina (R. J. Wilson u. a., Fra archeologia e storia sociale: Opus 2 [1983] 537/632; A. Carandini / A. Ricci / M. de Vos, Filosofiana. La Villa di Piazza Armerina [Palermo 1982]) oder der von Desenzano am Gardasee (Studi sulla villa romana di Desenzano 1 [Milano 1994]), aber auch in bescheidenerem Umfang in anderen Gegenden (E. A. Arslan, Paesaggio rurale nella zona pedemontana tra Veneto e Lombardia tra il III e il IV sec. d. C.: Atti del Centro ricerche e documentazione sull'antichità classica 7 [1975/76] 39/57; M. De Franceschini, Le ville romane della X regio [Venetia et Histria]: Studia Archaeologica 93 [Roma 1997]; Cambi aO. [o. Sp. 1143]); zum anderen (u. praktisch nur in der Suburbicaria u. dort den Gürtel der westl. Provinzen von Etrurien bis nach Kampanien u. Samnium privilegierend) in der Tendenz zu einer offenbar auch kompensatorischen Teilnahme der ebendieser Grundbesitzerschicht angehörenden Statthalter u. Patrone an der Organisierung u. Finanzierung der opera publica in den Städten (s. Sp. 1142. 1146f), wobei aber neben der schon hervorgehobenen Konzentration auf die Gruppe der unerläßlichen Nutzbauten (von den Mauern bis zu den Thermen) auch das Faktum der zunehmenden Verwendung von vor Ort oder sogar in schon darniederliegenden schwächeren Nachbarzentren leicht zu beschaffenden Spolien ein Signal der Zeit bildet (dazu umfassend Ward-Perkins; S. J. B. Barnish: JournRomArch 2 [1989] 385/400; L. de Lachenal, Spolia [Milano 1995] 9/74; L. Di Cosmo, Casi di reimpiego nella chiesa di S. Maria Maggiore di Siponto [prov. di Foggia]: ArchClass 48 [1997] 193/216; zur Einschätzung der Aussagekraft der Restaurierungsinschriften E. Thomas / C. Witschel: PapBritSchRome 60 [1992] 135/77; dagegen G. G. Fagan: ebd. 64 [1996] 81/93; zum Entstehen einer italischen ‚Ruinenlandschaft' M. Greenhalgh, The survival of Roman antiquities in the MA [London 1989]; A. Esch, Antike in der Landschaft: Architectural studies, Gedenkschr. R. Krautheimer [Mainz 1996] 61/5; J. Poeschke [Hrsg.], Antike Spolien in der Architektur des MA u. der Renaissance [1996]; C. Jäggi, Spolie oder Neuanfertigung? Überlegungen zur Bauskulptur des Tempietto sul Clitunno: U. Peschlow [Hrsg.], Spätantike u. byzantinische Bauskulptur = Forschungen zur Kunstgesch. u. Christl. Archäologie 19 [1998] 105/12).

β. Die Beispiele Oberitalien u. Kampanien. In Oberitalien, wo solches euergetisches Engagement der Statthalter so gut wie nicht bezeugt ist, werden die notwendige Instandsetzung bzw. die Neuanlage von Gebäuden für die Garnisonen u. staatlichen Einrichtungen, die Befestigung der Städte, die den Einfällen der die Alpenpässe überschreitenden Barbaren als erste ausgesetzt sein würden, u. selbst die kulturellen Einrichtungen wie Theater, Amphitheater u. Thermen, soweit sie noch als notwendig empfunden wurden, stärker unter unmittelbarer Regie der darauf angewiesenen zivilen u. militärischen Dienste organisiert worden sein. Das Fehlen anderslautender Zeugnisse, sofern es nicht dem Zufall mangelnder Funde in den seit der Antike kontinuierlich bewohnten Stadtzentren zuzuschreiben ist, spricht hier für sich. Soweit hier im 4. oder 5. Jh. neue Blütephänomene zu beobachten sind wie in *Mailand u. *Ravenna, verdanken sie sich neben den kirchlichen Neubesetzungen städtischer Räume vor allem diesen, über die kaiserlich-staatl. Aufgabenplanung vermittelten Möglichkeiten. Wenn etwa die auf den großen Territorien der im Vergleich zu Mittel- u. Süditalien wenigen städtischen Zentren (s. o. Sp. 1105f) meist mittelgroßen Grundbesitzer nicht nur nicht untergehen, sondern sich so-

gar durch die Belieferung der Truppen, des Hofs u. der Verwaltungsbüros stärken können, so zeigt das indirekt den hier größeren staatl. Anteil an der Umgestaltung der oberitalischen Stadt-Land-Verhältnisse seit dem 4. Jh. (Ruggini 84/111. 133/46 u. ö.). Traditionelle Fixpunkte städtischer Identität wie die Tempel u. zumal das städtische Capitolium werden zwar an manchen Orten wie etwa in Vasto (Histonium in Samnium) oder in Ostia noch im 4. Jh. wiederhergestellt, doch bleibt der Tempel der gens Flavia im umbrischen Hispellum (s. o. Sp. 1114f) der einzige größere nichtchristl. Neubau dieses Jh. auf der gesamten Halbinsel. Die nach Schließung der Tempel durch Konstantin um sich greifende u. vor allem durch die antiheidn. Gesetzgebung der J. 380 u. 391/92 (*Heidenverfolgung) intensivierte Neigung, die Tempel als bequemen Steinbruch für Spolien zu betrachten, mußte im Interesse eines halbwegs präsentablen Stadtbilds von kaiserlicher Seite eingedämmt werden (A. Geyer, ‚Ne ruinis urbs deformetur …'. Ästhetische Kriterien in der spätantiken Baugesetzgebung: Boreas 16 [1993] 63/77; C. Lepelley, Le musée des statues divines: CahArch 42 [1994] 5/15). Soweit archäologische Grabungen innerstädtische Bautätigkeit des 4. u. frühen 5. Jh. von einiger Konsistenz fassen können, wie namentlich in *Ostia, aber auch Luni, Gravisca oder Paestum, handelt es sich anscheinend weitgehend um private Häuser der ökonomisch u. vielleicht auch politisch im lokalen Rahmen führenden Familien u. illustriert womöglich die oben angenommene wachsende Differenzierung dieser Kreise (C. Pavolini: Momigliano / Schiavone 3, 2, 194). Die faktische Reduzierung der Zahl selbständiger Gemeinden wird schon im 4. Jh. begonnen haben, wenn sogar die kaiserliche Gesetzgebung, die dgl. noch 365 mit scharfen Worten untersagt hatte (Cod. Theod. 15, 1, 14), es kaum eine Generation später hinnimmt, daß sich die bedeutenderen Städte (clariores urbes) bei für die Fertigstellung von öffentlichen Bauten nicht hinreichenden Mitteln an den kleineren Städten schadlos halten (ebd. 26 vJ. 390; Ruggini 81f). – Ausgerechnet in Campania, das im Spiegel seiner statthalterlichen Aktivitäten (s. o. Sp. 1135. 1141) im 4. Jh. als die angesehenste u. am meisten begünstigte der italischen Provinzen gelten kann, sieht sich der Kaiser Honorius iJ. 395 gezwungen, eine beachtliche Quantität von aufgegebenem oder schlechtem Land aus der Steuerveranlagung förmlich herauszunehmen (Cod. Theod. 11, 28, 2: 528 042 iugera, nach A. H. M. Jones, The later Roman empire 2 [Oxford 1964] 816 ca. ein Zehntel der landwirtschaftlich nutzbaren u. steuerlich zu berücksichtigenden Fläche Kampaniens; zu den möglicherweise politischen Hintergründen Whittaker, Agri aO. [o. Sp. 1124] 162f; N. Christie, Barren fields? Landscapes and settlements in late Roman and post-Roman Italy: Shipley / Salmon 254/83). Dies ist zumindest ein Signal, wie sehr relative Wohlhabenheit u. die Unfähigkeit oder Unwilligkeit, schwierigeres Gelände zu nutzen, in dieser Zeit nahe beieinanderliegen, obwohl der nahe stadtröm. Markt mit seinen wiederholten Hungerkrisen (H. P. Kohns, Versorgungskrisen u. Hungerrevolten im spätantiken Rom [1961]; *Hungersnot) als Investitionseinladung vor Augen stand. Ganz ähnlich zeigen die Prospektionen in den ländlichen Gebieten Südetruriens in der Zeit zwischen 100 u. 400 nC. einen Rückgang der Zahl der bewirtschafteten Güter um etwa zwei Drittel, wobei freilich umstritten ist, ob dieses Phänomen eher im Sinne der agri deserti oder der Konzentration weiterhin genutzten Landes zu größeren Einheiten zu deuten ist (Potter, Landscape 138/46; Cambi aO. [o. Sp. 1143] 233/40; weitere Diskussionen: Du Latifundium au Latifondo. Actes de la table ronde intern. du Centr. Nat. Rech. Scient., Bordeaux 1992 [Paris 1995]).

γ. Vom frühen 5. Jh. bis zum Beginn des 6. Jh. Der entscheidende Einschnitt erfolgt freilich überall unter dem Eindruck (wenn auch nicht notwendigerweise als unmittelbare Auswirkung) der Westgoteneinfälle des frühen 5. Jh. In dieser Phase, die sich bis zum Tod des noch ganz als Erhalter u. Fortsetzer der antiken Ordnungen auftretenden Amalerkönigs Theoderich (D. Kohlhas-Müller, Untersuchungen zur Rechtsstellung Theoderichs d. Gr. [1995]; Meyer-Flügel aO. [o. Sp. 1144]; Teoderico il Grande e i Goti d'I. = Atti del 13 Congr. intern. di studi sull'alto medioevo [Spoleto 1993]; P. Amory, People and identity in Ostrogothic Italy 489/554 [Cambridge 1997]), also über den Zusammenbruch des westl. Kaisertums u. die gerade keinen Kulturbruch bedeutende Etablierung eines ‚germanischen' Nachfolgereichs hinaus, erstreckt, entfällt weitestgehend die euergetische Stütze, die die Städte

im 4. Jh. noch bei Statthaltern u. vermögenden Bürgern zu finden vermochten. Kaiserliches u. dann königliches Interesse richten sich wesentlich nur noch auf den Mauerbau (etwa in Neapel u. vielleicht Terracina unter Valentinian III im Zusammenhang mit der Erwartung einer vandalischen Invasion) bzw. auf den Ausbau der Residenzen, so daß Ravenna nicht nur Mauern erhält, sondern in kaum einem Jh. mit elf Kirchen von kaiserlicher oder königlicher Prachtentfaltung ausgestattet wird, aber auch das an der wichtigsten Verbindung von Ravenna nach Rom, der via Flaminia, liegende Spoleto als größeres Zentrum eine spätantike Bedeutungsaufwertung erfuhr, die um 570 in der Wahl zum Sitz eines langobardischen Dukats gipfelte. Kleinere Zentren wie das etrurische Graviscae gingen unter, andere wie das sabinische Cures oder das picenische Cluana mußten nach einiger Zeit auf den Status eines Bischofsitzes verzichten, weil die Bischöfe in volkreichere u. geschütztere Siedlungen in der Nähe der alten Zentren umzogen. Engere Mauerzüge wie in Cassino oder das Vordringen von Bestattungen in einst urbanisierte Stadtteile wie im apulischen Venusia, im tuskischen Luna oder im venetischen Verona deuten auf Bevölkerungsverluste hin u. verbinden sich mit der um sich greifenden Tendenz zur Anlage von castra u. castellaartigen Siedlungstypen, die in manchem Aspekt auf mittelalterliche Organisationsformen des Stadt-Land-Verhältnisses vorausdeuten (vgl. Abb. 3; Potter, Italien 283/6; C. Wickham, Early medieval Italy [London 1981] 161/7. 173/5. 182/90 u. ö.; Regionalstudien: ders., Studi sulla società degli Apennini nell'alto medioevo [Bologna 1982]; ders., The mountains and the city [Oxford 1988]; ders., Land and power [Rome 1994]; für Norditalien N. Criniti [Hrsg.], Castrum Sermionense [Brescia 1996]; zu den mittelalterl. Phänomenen M. Barcelò / P. Toubert [Hrsg.], ,L'Incastellamento' [Rome 1998]). – Auch nach innen verfällt oder verarmt das Erscheinungsbild selbst bedeutender Städte sowohl urbanistisch als auch im Hinblick auf die kulturellen Inhalte dessen, was zuvor die Attraktivität städtischen Lebens ausmachte (zB. Brescia, Verona, Luni u. Trient; V. Bierbrauer, Die Kontinuität städtischen Lebens in Oberitalien aus archäologischer Sicht: Eck / Galsterer 263/86; C. La Rocca, Public buildings and urban change in northern Italy in the early medieval period: J. Rich [Hrsg.], The city in late antiquity [London 1992] 161/80 [Lit.]; G. Cantino Wataghin, Quadri urbani nell'I. settentrionale: C. Lepelley [Hrsg.], La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale [Bari 1996] 239/71; Topografia urbana e vita cittadina nell'alto medioevo in Occidente = SettimStudAltoMedioevo 21 [1974]; G. P. Brogiolo [Hrsg.], Edilizia residenziale tra V e VII sec. [Mantova 1994]; Überblick über die suburbicarischen Gegebenheiten: Pavolini aO. [o. Sp. 1143]; zu Süditalien u. vor allem Kalabrien La Calabre de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge: MélÉcFrançRome Moyen Âge 103 [1991] 453/905). Zahlreiche Fora überleben zwar die Marktplätze, doch meist in durch partielle Überbauung verkleinertem Umfang u. unter Verlust der üblichen Pflasterung, die als Spolienquelle dient u. / oder unter dicken Schwemmschichten wie in *Verona verschwindet. Innerstädtische Straßenverbindungen können durch christliche Neubauten oder Privathäuser unterbrochen werden, verstopfte Abwässerkanäle u. Aquädukte werden nicht repariert, sondern durch individuelle Abfallgruben u. Brunnen in Hausnähe ersetzt. Auch zuvor relativ geschlossen urbanisierte Stadtviertel bieten zunehmend das Bild eines wenig geregelten Nebeneinanders von Siedlungsinseln, die innerhalb der Mauern Gebiete, die nicht für die Errichtung von einfachen Wohnhäusern, oft aus Holz oder Fachwerk mit Stampferdeböden u. allenfalls die Fundamente römischer Steinbauten nutzend, benötigt werden, zur Anlage von Nutzgärten oder zur hausnahen, durchaus nicht mit dem christl. Phänomen der Bestattung ad sanctos zu erklärenden Beisetzung verwenden. Es ist offensichtlich, daß innerhalb der noch existierenden Organe der städtischen Selbstverwaltung der Wille u. die Fähigkeit zur Kontrolle u. zur Durchsetzung der alten urbanistischen Ideale u. Vorschriften erloschen ist. Selbst da, wo ein unleugbarer Wille zur Erhaltung u. Nutzung des monumentalen Erbes der Vergangenheit kontrollierend eingreift, wie bei den ostgotischen Königen (Ruggini 331f; Ward-Perkins 207f), wird das Heilmittel gegen die urbanistische Verarmung der Zeit faktisch nicht mehr bei den traditionellen Trägern der städtischen Ordnung gesucht, sondern der Initiative interessierter Privatleute, darunter kaum zufällig in wachsendem Umfang



Abb. 3. Italien um 600.
Nach: D. Harrison, The early state and the towns. Forms of integration in Lombard Italy AD 568-774 (Lund 1993).

kirchlichen Kreisen, ein Nutzungsrecht an öffentlichen Räumen u. Gebäuden anheimgestellt, bei Verpflichtung zu angemessener Instandsetzung u. unter der Voraussetzung, daß dies dem Gemeinwohl (usus publicus) keinen Eintrag tue. Auch wenn man annimmt, daß Theoderich analog den Regelungen der oström. Kaiser (Ruggini 331) für solche Fragen einer Kommission aus städtisch-staatlichen (primarii oder defensor civitatis; Ausbüttel 204/9) oder jetzt fast regelmäßig kirchlichen Mitgliedern (dem Bischof oder von diesem benannten Klerikern) die Verantwortung für den Umgang mit den opera publica übertragen haben sollte, so ist doch unübersehbar, daß sich die im antiken Rahmen üblichen Gelegenheiten für städtische Magistrate, innerhalb ihrer Gemeinde als selbständig handelnde Amtsträger oder Stifter hervorzutreten, entscheidend reduziert haben. – Insbesondere der weite Bereich periodisch wiederkehrender ludi, von den szenischen Darbietungen des Theaters bis zu den Gladiatorenkämpfen oder Tierhetzen (venationes) im Amphitheater, kommt im Lauf des 5. Jh. mit der Ausnahme Roms zum Erliegen (Ward-Perkins 92/118). Der christl. Tadel u. die kaiserliche Gesetzgebung, vor allem aber das Fehlen jeglicher Motivation für die Fortsetzung eines sozial u. politisch unergiebig gewordenen Typs von Spendergesinnung seitens der traditionellen Führungsschichten dürften dem mutwilligen Töten der *Gladiatoren, von dem seit dem frühen 5. Jh. nicht mehr die Rede ist, den Boden entzogen haben (G. Ville, Les jeux de gladiateurs dans l'empire chrétien: MélArchHist 72 [1960] 273/335). Die venationes dürften um 500 auch an den Schwierigkeiten, in den enger u. unsicherer gewordenen äußeren Verhältnissen geeigneten Tiernachschub zu beschaffen u. zu unterhalten, außer Gebrauch gekommen sein. Gelegentliche Darbietungen im Namen der ostgotischen Könige beschränken sich ohnehin auf wenige Städte wie Ravenna, Rom, Spoleto oder Mailand, wo in der Zeit des Theoderich sogar ein tribunus voluptatum bezeugt ist (Ward-Perkins 107 mit Anm. 56). Der Funktionsverlust der speziellen Bauten in den Städten läßt diese sehr bald zu Steinbrüchen für Spolien werden oder läßt Überbauungen zu, bei denen die nach außen aufragenden Mauern eines Amphitheaters wie in **Capua bisweilen eine fluchtburgartige Nutzung gefunden haben (Potter, Italien 289f).

δ. Vom frühen 6. Jh. bis zum Beginn des 7. Jh. Eine entscheidende Intensivierung dieser Auflösungserscheinungen macht sich im Bereich der gesamten Halbinsel in der dritten Phase bemerkbar, die mit den Gotenkriegen der J. 536/52 einsetzt u. sich in die Jahrzehnte nach dem Einfall der Langobarden verlängert. Selbst wenn man der für diese Zeit vorliegenden Hauptquelle, dem ‚Gotenkrieg' Prokops mit seiner themenspezifischen Fixierung auf Städte u. Landschaften als Schauplätze von Krieg u. Belagerung (vgl. zB. S. Bocci, L'Umbria nel Bellum Gothicum di Procopio [Roma 1996]), eine gewisse Einseitigkeit der Wahrnehmung nicht absprechen kann, so bestätigt doch der archäologische Befund den Eindruck eines beinahe flächendeckenden Ruins der traditionellen urbanen Organisation der italischen Territorien. In direkter oder indirekter Konsequenz der Kriegshandlungen, der Nahrungsmittelknappheit u. der demographischen Verluste verschwinden im nördl. Kampanien Städte wie Minturnae u. vielleicht Interamna Lirenas u. in Süditalien wie Heraclea oder Metapont. Andere müssen sich auf kleinere Wohngebiete, die zT. mit engeren Notmauern geschützt werden wie im Fall von Florenz oder Tivoli, zurückziehen. Burgartige Anlagen (castra, castella; vgl. Abb. 3) entstehen in oder bei einstigen Städten auf geeigneten Hügeln, die uU. mit einiger Verzögerung zu neuen Siedlungskernen werden können (für die Situation in Trient Bierbrauer aO. [o. Sp. 1153] 281/4), oder markieren als befestigte u. strategische Weiler die neuen Grenzlinien zwischen langobardischem u. byzantinischem Territorium wie an der via Amerina u. im ager Faliscus im südl. Etrurien (Potter, Landscape 148f; ders., Italien 283/6; D. Andrews, The archaeology of the medieval castrum in central Italy: G. Barker / R. Hodges [Hrsg.], Archaeology and Italian society [Oxford 1981] 313/34). Nepi, Orte, Fano sichern entlang der verbliebenen Verbindungslinie die Kommunikation zwischen dem byz. Ravenna u. Rom als befestigte Garnisonen, u. selbst ein abseits der großen Machtströme liegendes Dorf wie S. Vincenzo al Volturno in den Abruzzen verlagert um die Mitte des 6. Jh. seine Bevölkerung in das leichter zu verteidigende Vacchereccia (R. Hodges: Momigliano / Schiavone 3, 2, 255/78; ders. / S. Gibson / J. Mitchell, The making of a monastic city: PapBritSchRome

65 [1997] 233/86; zu Apulien J.-M. Martin, La Pouille du 6e au 12e s. [Rome 1993]; R. Francovich / G. Noyé [Hrsg.], La storia dell'alto medioevo [VI/X sec.] alla luce dell'archeologia [Firenze 1994]; P. Guglielmotti: RivStorIt 109 [1997] 728/35). Wenn noch iJ. 527 Cassiodor die Kurialen von Bruttium in einem bekannten, das Lob der Stadt als Garantin aller civilitas zusammenfassenden Schreiben (var. 8, 31; Cracco Ruggini, Fortunes aO. [o. Sp. 1148] 457/60; C. Lepelley, Un éloge nostalgique de la cité classique dans les ,Variae' de Cassiodore: Haut Moyen Âge, Festschr. P. Riché [Paris 1990] 33/47; ders., La survie de l'idée de cité républicaine en Italie au début du 6e s. dans un'édit d'Athalaric rédigé par Cassiodore: ders., Fin aO. [o. Sp. 1154] 71/83) verpflichten wollte, wenigstens einen Teil des Jahres in ihren Städten u. nicht auf ihren Gütern zu verbringen, dann kam dieser Aufruf nicht nur zu spät, sondern ignorierte auch eine Entwicklung, die spätestens seit dem 5. Jh. einem großen Teil selbst der einst kräftigen städtischen Zentren das Mark der Urbanität entzogen hatte u. das die vielen kleinen, immer schon ,ländlichen' Städte um so eher um ihre Attraktionskraft gebracht haben muß: die im 6. Jh. unübersehbare ,Ruralisation der Stadt' (Bierbrauer aO. [o. Sp. 1153] 286; R. Hodges / W. Bowden [Hrsg.], The 6th cent. Production, distribution and demand: The transformation of the Roman world 3 [Leiden 1998]; B. Ward-Perkins, Continuists, catastrophists, and the towns of Post-Roman northern Italy: PapBritSchRome 65 [1997] 157/76). Das Zusammenbrechen der klass. Städteorganisation gegen Ende des 6. Jh. blieb auch für die auf die städtischen Zentren ausgerichtete Kirchengliederung nicht ohne Folgen, wie sich aus dem merklichen Rückgang der Zahl der Bischofssitze (s. u. Sp. 1198f) ermessen läßt. In der nun zwischen Byzanz u. den Langobarden entsprechend den Ergebnissen der militärischen Auseinandersetzungen u. ohne Rücksicht auf die röm. Territorialeinheiten der Provinzen aufgeteilten I. konnte die antike civitas nun definitiv nicht mehr den Lebensrahmen abgeben. Die neuen Autoritäten wie die duces u. magistri militum in den Bezirken des von Ravenna aus kontrollierten byz. Exarchats bildeten nicht anders als die langobardischen Herzöge u. Gastalden u. die päpstlichen Würdenträger neue Eliten (T. S. Brown, Gentlemen and officers [Rome 1984]; D. Harrison, The early state and the towns. Forms of integration in Lombard Italy AD 568/774 [Lund 1993]; E. Zanini, Le due I. Territorio, insediamenti ed economia nella provincia biz. d'I. [VI/VIII sec.] [Bari 1998]; P. Cammarosano, I. medioevale³ [Roma 1995] 9/111). Ihre ständige Konfrontation verstärkte die Dominanz der militärischen Aspekte der Territorialbeherrschung (W. Pohl, L'armée romaine et les Lombards: F. Vallet / M. Kazanski [Hrsg.], L'armée romaine et les barbares du 3e au 7e s. [Paris 1993] 291/5) u. die Tendenz zur Regionalisierung Italiens, die bis 1860 u. darüber hinaus Italien wieder zu einem bloß ,geographischen Begriff' werden ließ.

E. Das Christentum in Italien. Von den Anfängen bis zu Gregor d. Gr. I. Bis ins 3. Jh. a. Die röm. Gemeinde. Bis weit ins 3. Jh. hinein ist die Geschichte des Christentums in der I., soweit es um annähernd gesichertes Wissen geht, fast ausschließlich eine Sammlung von Nachrichten, die sich auf die Gemeinde der Hauptstadt *Rom beziehen. Auch die Nennung der einzigen italischen Stadt, für die im 1. Jh. neben Rom zumindest die Existenz von Christen bezeugt ist, Puteoli, erfolgt im Zusammenhang der Romreise des Paulus (Act. 28, 13f) u. gestattet keine weiteren Schlußfolgerungen außer der wenig überraschenden Bestätigung der Erwartung, daß das Christentum wie schon andere Kulte (s. o. Sp. 1115) auf italischem Boden zunächst über die Häfen der östl. Seerouten Eingang gefunden haben muß (zur Frage nach Spuren des Christentums in den Vesuvstädten M. Guarducci, La cosiddetta croce di Ercolano: RendicAccLinc 9, 4 [1993] 221/8). Die frühesten Nachrichten zeigen die christl. ,Brüder' sowohl in der eigenen Orientierung als auch in der Fremdwahrnehmung der röm. Kaiser als unruhigen, umstrittenen Teil der jüd. Gemeinden. Der iJ. 61 in libera custodia nach Rom gekommene Paulus bemüht sich wiederholt um Darlegung seiner Lehren vor den dortigen Juden (Act. 28, 17/28), u. schon der Ausweisungsbefehl des Claudius (Suet. vit. Claud. 25, 4: Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantis Roma expulit) richtet sich, wohl iJ. 49, gegen ein stadtröm. Judentum, in dem vielleicht der Streit um den messianischen Anspruch Jesu für dauernde Unruhe gesorgt hatte (D. Slingerland, Suetonius ,Claudius' 25, 4 and the account in Cass. Dio: JewQuartRev 79 [1989]

305/22; H. Botermann, Das Judenedikt des Kaisers Claudius [1996]; H. Kraft, Die Entstehung des Christentums² [1986] 262f). Andererseits dokumentiert schon um 56/57 oder 57/58 der paulinische Römerbrief, der in seiner Grußliste (16, 1/15) die heidenchristl. Gemeinden ausdrücklich erwähnt (16, 4) u. erhebliche Spannungen in der Gemeinde voraussetzt (16, 17), die ethnisch-soziale Inhomogenität der frühesten, nach ‚Häusern' (οἶκοι) gegliederten Anhängerschaft, deren prekären, von Eiferertum (ζῆλος) u. Mißgunst (φϑόνος) kompromittierten Zusammenhalt noch eine Generation später der 1. Clemensbrief (5, 1/5) für den gewaltsamen Tod des Petrus wie des Paulus unter Nero mitverantwortlich machen will. Derselbe Brief des *Clemens Romanus (I) an die Korinther zeigt mit seiner Mischung von leicht stoisch gefärbter griechischer Kultur u. dem Bezug auf zahlreiche atl. Persönlichkeiten, daß die beiden Wurzeln der röm. Gemeinde, die judenchristl. u. die heidenchristl., unter dem Patronat der beiden apostolischen Blutzeugen (1 Clem. 5, 2: ‚die höchsten u. gerechtesten Stützen') bald nach 95 zu einem gewissen Ausgleich gekommen sind (B. E. Bowe, A church in crisis [Minneapolis 1989]) u. daß die röm. Gemeinde nunmehr als respektierte Mahnerin zu Frieden u. *Homonoia (1 Clem. 63, 2) u. Lehrerin in theologischen u. liturgischen Fragen (ebd. 59/61; 23/6 zu Zweifeln bzgl. der Auferstehung; 38, 2 zur Askese) gegenüber anderen Gemeinden auftreten kann, wo das Schreiben ausweislich der hsl. Überlieferung weite Verbreitung fand u. zB. in Korinth noch um 170 in den liturgischen Versammlungen gelesen wurde (Eus. h. e. 4, 23, 11). – Da indes die Frühgeschichte der röm. Gemeinde als die bis ins 3. Jh. fast allein bekannte Geschichte einer christl. Gemeinde auf italischem Boden Teil der allgemeinen Geschichte des frühen Christentums ist, das in diesem Lexikon an anderer Stelle behandelt ist (*Christentum I) bzw. werden wird (*Rom), kann hier von einer näheren Darlegung der innerröm. Gemeindeentwicklung u. insbesondere der Frage des röm. Primats u. der Entstehung des Papsttums abgesehen werden, soweit nicht die Ausbreitung u. kirchliche Formierung des Christentums in der I. dadurch angestoßen u. geprägt wird. – So sehr freilich die röm. Gemeinde im 2. Jh. das Interesse führender Vertreter des östl. Christentums auf sich zieht (*Ignatius v. Ant. rühmt sie in seinem Römerbrief, u. andere bekannte christl. Persönlichkeiten wie Markion [Döpp 1257f], Aberkios, Hegesippos [ebd. 1260] oder *Irenaeus, Valentinus [ebd. 1258], Justinus, Tatian u. Polykarp v. Smyrna [ebd. 1259] beehren sie aus unterschiedlichen Gründen mit ihrem Besuch oder längeren Aufenthalten), so wenig läßt sich ein doch naheliegendes Ausstrahlen in den näheren Bereich der italischen Halbinsel durch Nennung von Orten u. Namen präzisieren. Nur in spekulativer Weise kann die Frage aufgeworfen werden, ob etwa die auch an der Mehrzahl der Bischofsnamen (Harnack, Miss.⁴ 2, 817/32) erweisliche wesentlich griech. Prägung der röm. Gemeinde einer Missionierung des lat. Hinterlandes hinderlich gewesen sein könnte oder ob das Fehlen jedweder verläßlichen Nachricht zur Entstehung eigener Gemeinden außerhalb Roms wesentlich ein Reflex der von Rom u. seinen Außenbeziehungen zu den bedeutenden Gemeinden der griech.-röm. Ökumene dominierten Quellensituation ist. Darauf könnte jedenfalls hindeuten, daß die ersten verwendbaren Nachrichten über ein organisiertes Christentum innerhalb der I. außerhalb Roms gegen Ende des 2. bzw. um die Mitte des 3. Jh. im Kontext römischer Synoden begegnen. Wenn der röm. Bischof Victor (189/98?) im Streit um das Osterdatum seine bis zur Exkommunikation der Kleinasiaten gehende rigoristische Haltung, die allenthalben zum Zusammentreten von Bischofskonferenzen u. zur Zirkulation von Rundschreiben führte, durchzusetzen sucht, so tut er dies gestützt auf ein in seinem Namen versandtes ‚Schreiben der in Rom versammelten Bischöfe' (Eus. h. e. 5, 23, 3), welche kaum andere als italische sein können, ohne daß sich dies räumlich eingrenzen ließe (J. A. Fischer / A. Lumpe, Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nicaenums [1997] 72).

b. Außerrömische Gemeinden. Einen gewissen Hinweis auf die Erschließung auch entlegener Gegenden könnte man versucht sein der eusebianischen Schilderung der Bischofsweihe des röm. Klerikers Novatian zu entnehmen, der sich nach dem Tode des Fabianus die für eine kanonische Weihe nötigen drei Bischöfe aus einer ‚kleinen u. ganz unbedeutenden Gegend der I.' (Eus. h. e. 6, 43, 8) beschaffen konnte, doch gestattet die polemische Färbung der Schilderung des Verhal-

tens des Novatian in dem von Euseb wiedergegebenen Schreiben des röm. Bischofs Cornelius keinerlei Vermutung über die Herkunft der drei ‚ungebildeten u. recht einfältigen' italischen Bischöfe, für die alsbald in Rom auf der Synode dJ. 251 gewählte Nachfolger in die erneut ungenannt bleibenden Orte (ebd. 6, 43, 10) entsandt wurden. Es ist ebendiese, gegen die Gegenkirche der ‚Reinen' des Novatian zusammengetretene röm. Synode, die erstmals einen gewissen Eindruck vom Organisationsstand der christl. Bewegung in der I. unmittelbar nach der decischen Christenverfolgung gibt; denn Euseb nennt, deutlich abgesetzt gegenüber gleichzeitigen Synoden ‚in den Provinzen' u. daher mit Sicherheit im wesentlichen der I. zuzuordnen, als Teilnehmer an dieser Kirchenversammlung 60 Bischöfe (ebd. 6, 43, 2), deren Namen u. Orte er in einem seinem Schreiben an den Bischof Fabius v. Antiochien beigefügten (verlorenen) Verzeichnis ebenso festhielt wie diejenigen der Bischöfe, die in Abwesenheit ihre Zustimmung schriftlich mitgeteilt hatten (ebd. 6, 43, 21f). Nimmt man noch hinzu, daß Novatian ebenfalls einige Anhänger unter den Bischöfen der I. gehabt haben wird, so wird die Schätzung der I. auf ‚mindestens gegen 100 Bistümer' um die Mitte des 3. Jh. bei Harnack, Miss.[4] 2, 807 vielleicht nicht ganz fehlgehen (Fischer / Lumpe aO. 184f; dagegen halten Y. Duval / L. Pietri: Ch. u. L. Pietri 130 die Zahlen für unzuverlässig u. übertrieben). Das nicht erhaltene Verzeichnis gibt also zumindest eine Größenordnung an, die nicht ohne Interesse ist, auch wenn es sich verbietet, die genannte oder die daraus geschätzte Zahl mechanisch auf die o. Sp. 1102. 1105 genannte Zahl von ca. 440 italischen Städten zu projizieren u. zu vermuten, daß es um 251 schon in einem Fünftel bis einem Viertel der italischen Städte eine bischöflich geleitete Gemeinde gegeben habe. Die norditalischen Gegenden wird man für die Zeit wohl noch wesentlich ausschließen dürfen (Cracco Ruggini 235/49), u. für die mittel- u. süditalischen Regionen, an die wohl vor allem zu denken ist, wird man das allein schon anhand der Listen bei Harnack, Miss.[4] 2, 811/4 sowie summarisch aufgrund lokaler Märtyrerverehrung (ebd. 815f) offenkundige Faktum zu berücksichtigen haben, daß hier, vor allem in der Umgebung Roms, mit einigermaßen sicher bezeugten Bischöfen in Zentren zu rechnen ist, die in der Kaiserzeit nie Zentralorte selbständiger Gemeinden gewesen sind. Schwerpunkte der Ansiedlung christlicher Gemeinden in der I. des 3. Jh. zeichnen sich anhand solcher Zeugnisse, die freilich vieles im Unsicheren lassen, in der Umgebung Roms, von wo eine am Tiber bzw. an der via Flaminia orientierte Verbindung ins Landesinnere führt, an der Bucht von Neapel sowie an der adriatischen Küste um Ariminum im Norden ab (Abb. 3). – Dieselbe Quelle gewährt uns sogar einen mit Zahlen unterstützten Blick in die anscheinend durch die nur kurz zurückliegenden Maßnahmen des *Decius kaum erschütterte, hierarchisch gegliederte hauptstädtische Gemeinde mit ihren 154 dem Bischof unterstehenden Klerikern u. über 1500 regelmäßig unterstützten Witwen u. Bedürftigen (Eus. h. e. 6, 43, 11f) u. läßt eine Schätzung der Gemeindegröße auf 30 000/50 000 Seelen zu (natürlich ist über diese Zahlen, die allenfalls eine Größenordnung geben können, kein Forschungsfortschritt möglich, vgl. nur Harnack, Miss.[4] 2, 806 mit Anm. 2 u. zB. J. Guyon, I primi sec. della missione cristiana in I.: De Rosa / Gregory / Vauchez 89). Dies wie auch der Ausbau der Gemeindeorganisation auf der Basis innerstädtischer Bezirke, die die nicht mehr zentral zu betreuenden Gläubigen der Großgemeinde einer Reihe von später sog. Titelkirchen bzw. domus ecclesiae zuordnen u. die nicht einfachhin mit den 14 augusteischen Regionen identisch sind, zeigen zumindest, daß die stadtröm. Christengemeinde um die Mitte des 3. Jh. aus der Marginalität herausgewachsen ist, u. lassen verstehen, weshalb Kaiser Decius nach Cypr. ep. 55, 9, 1 (CCL 3B, 266f) bemerkt haben soll, die Nachricht von der Erhebung eines weiteren Usurpators beschäftige ihn durchaus weniger als die von der Neuwahl eines röm. Bischofs. Auch wenn man annehmen darf, daß das so gefestigt wirkende, von Cornelius angesichts der nicht grundlos als gefährlich eingestuften Provokation des Novatian bewußt betonte Bild einer hierarchisch stabilen Einheit zugleich das Vorbild für alle anderen Gemeinden abgeben sollte (zum relativen Erfolg der Gegenkirche H. J. Vogt, Coetus sanctorum = Theophaneia 20 [1968]; H. Gülzow, Cyprian u. Novatian [1975]), muß doch hervorgehoben werden, daß man vor dem 4. Jh. auch für die italischen Gemeinden, an deren Existenz nicht zu zweifeln ist, keinerlei positives Wis-

sen über die Ausdifferenzierung der Klerikerhierarchie oder die Gestaltung des Gemeindelebens hat. Auffällig ist auch, daß sich wohl in keinem Fall eine in Personen konkretisierte Präzisierung der im allgemeinen unterstellten missionarischen Beziehung Roms zu den frühen italischen Gemeinden erhärten läßt (zu allen prosopographischen Fragen Prosopographie chrétienne du Bas-Empire 2. L'Italie [im Druck]). Es muß schon als viel gelten, wenn lokale Bestattungsplätze, die auch oder vor allem von Christen genutzt wurden, wie einige *Katakomben in Neapel oder Syrakus (Überblick zu Kampanien u. Süditalien: Otranto 28/42) oder etwa im südl. u. mittleren Etrurien (V. Fiocchi Nicolai, I cimiteri paleocristiani del Lazio 1 [Firenze 1988]; ders., Zum Stand der Katakombenforschung in Latium: RömQS 89 [1994] 199/220; zu Rom A. Weiland: ebd. 173/98; zum Märtyrerkult V. Fiocchi Nicolai, Riflessi topografici e monumentali del culto dei martiri nei santuari paleocristiani del territorio Laziale: Martyrium in multidisciplinary perspective, Gedenkschr. L. Reekmans [Leuven 1995] 197/232; zu Clusium L. Martini [Hrsg.], Chiusi cristiana [Chiusi 1997]), ins 3. Jh. zurückreichen, wenn sich in dem seit dem 4. Jh. aufblühenden Märtyrer- u. Heiligenkult, der die Gemeinden u. ihren ehrgeizigen Klerus fast allgemein zu rivalisierenden Ausschmükkungen u. Erfindungen bewegte, zumindest für die Zeit des Martyriums verläßliche Überlieferungen erhalten haben oder wenn die lokalen *Bischofslisten, die nach dem Vorbild der großen christl. Zentren (in der I. wohl vor allem Roms) dem Alters- u. Kontinuitätserweis wie auch, nicht ganz selten u. immer spät, dem kirchenpolitischen Wunsche dienen, die eigene Bischofsgemeinde in direkter Sukzession auf das Wirken der Apostelgeneration zurückführen zu können (am Beispiel der oberitalischen Metropolitansitze Aquileia, Ravenna u. Mailand Cracco Ruggini 235f mit Anm. 4; J.-Ch. Picard, Le souvenir des évêques [Rome 1988]; zu den Bischofslisten L. Koep: o. Bd. 2, 407/16; A. Di Berardino, Art. Episcopal lists: EncEarlyChurch 1 [1992] 283f [Lit.]), Überlieferungsschichten erkennen lassen, deren Authentizität bis ins 3. Jh. zurückführt. Sicher ist, daß zu dieser Zeit die meisten ländlichen Gebiete vom Christentum noch unberührt waren. Doch besagt diese Feststellung eben so lange relativ wenig, wie angesichts des Verlustes jedweder Dokumentation auch für die städtischen Zentren nicht zu konkretisieren ist, wo, in welchem Umfang u. in wie differenzierter Weise wirkliche Gemeinden in den Zeiten des ‚Kleinen Kirchenfriedens' (260/303) in den städtischen Zentren Fuß gefaßt u. eine dem hauptstädtischen Modell entsprechende, wenn auch kleinere Struktur mit innerstädtischer Erkennbarkeit entwikkelt hatten u. wo der erste Kontakt mit der neuen Religion noch auf das Stadium der gewiß allerorten möglichen einzelnen Konventikel oder auch temporärer Anwesenheit von Wanderpredigern u. -lehrern beschränkt geblieben war. Andererseits gibt es keinen Grund zu bezweifeln, daß es sich bei diesem relativen Quellendunkel in vielen Fällen um die Folge von Verlusten der Überlieferung u. nicht um den Reflex von Nichtexistenz handelt. Das Beispiel **Aquileias, das schon bald nach dem Kirchenfrieden unter seinem vierten Bischof, dem als Teilnehmer der Synode v. Arles iJ. 314 bezeugten Theodorus, einen ersten christl. Kultbau von einigem Ausstattungsaufwand erhält (die sog. Südhalle), wäre ohne eine stabile, auch durch die in der I. ohnehin nur zurückhaltend u. für kurze Zeit durchgeführten Verfolgungsmaßnahmen des Maximianus nicht ernsthaft erschütterte Gemeinde kaum zu verstehen, selbst wenn es sich bei diesem Bau ursprünglich wohl um einen vermutlich von Konstantin gestifteten Repräsentationsbau aus der Zeit der Wende zum 4. Jh. handelt, dessen Ausstattung erst nachträglich christlich umgestaltet wurde (S. Ristow, Zur Problematik der spätröm. Reste auf dem Gelände der Domkirche zu Aquileia: JbAC 37 [1994] 97/109).

II. Die Entwicklung seit Konstantin. Bistümer u. Metropolitanorganisation. a. Die schwache Vertretung italischer Bischöfe bei Synoden bis zum Ende des 4. Jh. Auch nach der Aufhebung der förmlichen Unterdrükkungsmaßnahmen durch *Galerius iJ. 311 u. der relativ offenen Demonstration der Bereitschaft durch Konstantin seit 313, sich des Christentums fördernd anzunehmen, kann von einem schlagartigen Wechsel für den italischen Raum schwerlich die Rede sein. Wenn iJ. 251, als Oberitalien noch ganz gefehlt haben dürfte, 60 (überwiegend) italische Bischöfe als in Rom anwesend genannt werden konnten u. deren Gesamtzahl auf vielleicht hundert geschätzt wurde, dann

überrascht fürs erste die schwache Vertretung der I. auf dem auf Veranlassung Konstantins durch den Bischof von Rom einberufenen Konzil vJ. 313 (o. Bd. 3, 331f). Zu diesem kamen nur 14 (freilich speziell eingeladene u. deshalb kaum einen Rückschluß auf die Bistumszahl des Augenblicks zulassende [s.u. Sp. 1168]) Bischöfe aus überwiegend romnahen Sitzen Latiums u. Südetruriens, aus dem Süden diejenigen von Capua u. Benevent, aus Nordetrurien die von Pisa, Saena u. Florentia u. aus dem Raum jenseits des Apennin die von Faventia (Faenza), Ariminum u. Mailand. Auf der Anschlußsynode in Arles 314, wo der Bischof von Rom fehlt, sind außer den Bischöfen des sizilischen *Syrakus u. des sardischen Carales, deren traditionell enge Beziehungen zu *Africa sie in der Donatistenfrage (*Donatismus) interessiert erscheinen lassen können, nur acht italische Kirchenvorsteher anwesend: neben den romnahen Ostia, Portus, Praeneste u. Centumcellae die beiden bedeutendsten Zentren Oberitaliens, Mailand u. Aquileia, aus dem Süden erneut Capua u. das apulische Salapia (Salpi; die auf Sirmond zurückgehende Änderung in der Präsenzliste zu Arpi ist wohl irrig; Otranto 159/70; ebd. 80. 157 bejahend zur Frage der Anwesenheit eines kalabrischen Bischofs Marcus [v. Brundisium?] beim Ersten Nicaenum; dazu skeptisch L. Pietri: Ch. u. L. Pietri 134 mit Anm. 62 unter Hinweis auf ältere Vorschläge, den Sitz dieses neben den beiden Legaten des Bischofs von Rom, den röm. Presbytern Vitus u. Vincentius, dem späteren Bischof von Capua, gegebenenfalls einzigen italischen Bischofs in Nicaea in den Osten zu verlegen). Ob diese reduzierte Präsenz mit der politisch-militärischen Vorgeschichte dJ. 312/13 oder mit der Funktion der Synoden als eines mit speziell eingeladenen (vgl. das Einladungsschreiben an den Bischof Chrestus v. Syrakus Eus. h. e. 10, 5, 21/4) Bischöfen besetzten Kaisergerichts (K. Girardet, Kaisergericht u. Bischofsgericht [1975]) zu tun hat, läßt sich wohl nicht klären; sicher ist, daß trotz der für das 4. Jh. teils bezeugten, teils anzunehmenden Neugründungen von eigenständigen Bischofsgemeinden (Belege: Lanzoni) die Frequenz italischer (suburbicarischer) Bischöfe auf den regelmäßigen röm. Synoden (G. Roethe, Zur Geschichte der röm. Synoden im 3. u. 4. Jh. [1937]) erst gegen Ende des Jahrhunderts deutlich über die Zahl dJ. 251 hinausgeht. Während noch die in Angelegenheiten des *Athanasius tätige röm. Synode vJ. 341, für die aber auch mit der Anwesenheit westlicher Gäste gerechnet werden muß (T. D. Barnes, Athanasius and Constantius [Cambridge, Mass. 1993] 59), nur ‚über 50 Bischöfe‘ zusammenbrachte (Athan. apol. c. Arian. 1, 2. 20, 3 [2, 1, 87, 13. 102, 7f Opitz]), sind für das iJ. 386 unter Siricius tagende röm. Konzil etwa 80 italische Teilnehmer bezeugt (Mansi 3, 678), so daß für diese Zeit vielleicht mit etwas mehr als 100 suburbicarischen Bistümern gerechnet werden kann. Der eigentliche Sprung im Vergleich zum J. 251 scheint allerdings erst im 5. Jh. erfolgt zu sein (Überblick: D. Gordini, Lo sviluppo cristiano [in I.] dopo il IV sec.: J. Daniélou / H.-I. Marrou, Nuova storia della chiesa 1 [Torino 1970] 535/8), wo nach den Erhebungen Lanzonis allein im Bereich der Suburbicaria (also einschließlich Siziliens, Sardiniens u. Korsikas) 78 Neugründungen festzustellen sind; aE. des 6. Jh., als kleinere Sitze zT. schon wieder aufgegeben oder verlegt u. andere Sitze hinzugekommen waren, beläuft sich die Gesamtzahl von Bischofsgemeinden in den beiden italischen Vikariaten auf ca. 250, von denen etwa ein Fünftel im Norden liegt (Abb. 3 u. die Karten in H. Jedin / K. S. Latourette / J. Martin [Hrsg.], Atlas zur Kirchengeschichte[3] [1987] 4 [bis 325]; 23 [bis um 600]).

b. Zusammenhänge zwischen politisch-zivilen u. kirchlichen Strukturen. Die sehr ungleichmäßige Zahl der Bistümer in Mittel- u. Süditalien u. in Oberitalien spiegelt das unterschiedlich dichte Netz der kaiserzeitl. civitates, in deren Zentralorten die christl. Gemeindebildung ansetzte u. in denen der jeweilige Bischof als höchste lokale Gemeindeautorität seine natürliche Residenz hatte. Gleichwohl bildet die von *Diocletianus eingeführte Neuordnung des italischen Raumes in zwölf (bzw. später mehr) Provinzen u. zwei Vikariate nur in sehr allgemeiner Weise einen politisch-zivilen Rahmen, an den sich die Entfaltung einer überlokalen Kirchenstruktur hätte anlehnen können. Insbesondere haben die hier noch ganz jungen zivilen Provinzen als solche kaum eine Rolle für die Abgrenzung regionaler Einheiten gespielt, wie sie anderswo, besonders im Osten, in der Ausbildung eines Rangunterschieds der Bischofssitze einer Provinz im Sinne einer Metropolitanverfassung (Conc. Nicaen. vJ. 325

cn. 4), wiewohl überall mit gewissen Besonderheiten, als Organisationsprinzip zur Geltung kam (Gaudemet 378/89). Allein die Aufteilung in zwei weltliche Vikariate wird insoweit nachvollzogen, als das gesamte Gebiet der Suburbicaria in eine unmittelbare Zuständigkeit des Bischofs von Rom gerückt wird. Er weiht oder bestätigt die dort gewählten Bischöfe, ruft sie in gewissen Abständen zu unter seinem Vorsitz tagenden römischen Synoden zusammen u. empfängt sie zum jährlichen Besuch ad limina, agiert als Kontrolleur u. Richter in Sachen der kirchlichen Disziplin u. Lehre u. kann Bischöfe absetzen. Insoweit handelt er in bezug auf die ihm direkt unterstellten Gemeinden der I. (Conc. Nicaen. vJ. 325 cn. 6; nach Rufin. h. e. 10, 6 [GCS Eus. 2, 2, 966f] betrifft er die ‚suburbicarischen Kirchen') wie ein Metropolit, mit dem Unterschied, daß sein Sprengel mit dem des vicarius urbis u. nicht mit einer einzelnen weltlichen Provinz zusammenfällt. Da die ihm zugeordneten Bistümer der I. innerhalb der weltlichen Provinzen keine Metropoliten u. keine Provinzialsynode kennen, gleicht seine Stellung zur I. am stärksten der des Bischofs von Alexandria zu Ägypten, das ebenfalls in den drei neugebildeten spätantiken Provinzen keine Metropolitanverfassung entwickelt hat. Ob seine Autorität zu Beginn des 4. Jh., als die administrative Neugliederung der I. die Frage einer eventuellen räumlichen Eingrenzung von ‚Zuständigkeiten' überhaupt erst akut werden ließ, auch das norditalische Gebiet erfaßte (Gaudemet 445), läßt sich in einem rechtlich präzisen Sinne kaum entscheiden, da die (zumal nord-)italischen Verhältnisse um 300 nur ganz punktuell bekannt sind (s. o. Sp. 1163. 1165f) u. im übrigen die Verrechtlichung der äußeren Organisation, die immer nur Teile des kirchlichen Selbstverständnisses erfaßt, im wesentlichen erst seit dem 4. Jh. erfolgt. Offenkundig hat der alte Ehrenvorrang des Bischofs von Rom, der sich aus kirchlich-christlichen (vor allem dem die apostolischen Ursprünge gleich in doppelter Weise gewährleistenden lokalen Martyrium des Petrus u. Paulus u. der primatialen Ausdeutung von Mt. 16, 18f) u. weltlich-imperialen (der Hauptstadtfunktion) Quellen speiste, kaum der Anlehnung an die neue Mittelinstanz des vicarius urbis bedurft, um seine ältere Legitimation zu bewahren u. in dem Maße, wie das Fernerrücken u. die sukzessive Schwächung der profanen Autoritäten dies zuließen, zum Ausbau einer päpstlichen Ausnahmestellung einzusetzen.

1. Die Sonderstellung Mailands u. der Einfluß des Ambrosius. Durchaus vergleichbar, wenn auch nicht auf die Ehrwürdigkeit apostolischen Alters gestützt, entfaltet sich die Sonderstellung *Mailands als einer Art von Metropolitansitz der I. Annonaria u. nicht einer einzelnen Provinz im 4. Jh. zunächst sehr eindeutig auf dem Hintergrund der politischen Rolle der Stadt als Kaiserresidenz u. Dienstsitz des vicarius Italiae u. des praefectus praetorio Italiae. Das beleuchten nicht nur das Ende dieser Dominanz, das bezeichnenderweise eintritt, bald nachdem Honorius unter dem Eindruck der Gotendrohungen den Kaisersitz in das marschlandgeschützte *Ravenna verlegt hatte, sondern auch der für die Struktur der norditalischen Kirchenverhältnisse folgenreiche Umstand, daß sich dort für fast 20 Jahre, weit über die Regierungszeit seines kaiserlichen Förderers **Constantius II hinaus, ein arianischer Bischof, Auxentius (355/74), halten konnte, dem vielleicht, gerade zZt. des Exils des röm. Bischofs Liberius, sogar eine Jurisdiktionsgewalt für die annonarischen Provinzen zugesprochen worden war (Gaudemet 384f; Döpp 1324). Neben dieser staatl. Heraushebung werden auch die zunächst geringe Zahl von Bistümern u. die zumal nach Westen zum Alpenbogen hin bis weit ins 4. Jh. hinein dünne Christianisierung u. die erst aufzubauende Kirchenorganisation die Position der Kirche des kaiserlichen Zentrums in Oberitalien gestärkt haben, zumal als in der energischen Person des *Ambrosius für mehr als zwanzig Jahre (374/97) ein Bischof das Regiment führte, der nicht nur dem Kaisertum u. dem Hof, sondern auch den Angehörigen seiner eigenen Herkunftsschicht, den röm. Senatoren als den letzten Trägern eines intellektuell kultivierten Heidentums, mit Geschick u. Hartnäckigkeit die Stirn zu bieten unternahm u. mit seinem missionarischen Engagement, das alle röm. Bischöfe seiner Zeit in den Schatten stellte, gewiß nicht an irgendwelchen Provinzgrenzen haltmachte. Mailänder Synoden der ambrosianischen Jahre wenden sich mit großer Selbstverständlichkeit an die Bischöfe der Annonaria. Ambrosius gelingt die Besetzung der Bischofsthrone von Bologna, Modena u. Pia-

cenza mit Mailänder Klerikern; an Orten wie Brescia oder Vercelli setzt er mit Gaudentius (Döpp 1330) bzw. Honoratus Kandidaten durch, die mit seinen Vorstellungen zur Zurückdrängung von Heiden, Juden u. Häretikern so vertraut sind, daß sie diese auf die lokalen Gegebenheiten anwenden können. Von Mailand aus erfolgt die Gründung von Bistümern in Ticinum (Pavia) u. Laus Pompeia (Lodi); den ersten Bischof von Comum weihte Ambrosius selbst (Lanzoni 977f; allgemein Lizzi; zu Ambrosius ebd. 15/57; Cracco Ruggini 235/49 [Lit.]; M. P. Billanovich, Le circoscrizioni ecclesiastiche dell'I. settentrionale tra la tarda antichità e l'alto medioevo: Italia medioevale e umanistica 34 [1991] 1/39 [Lit.]). Der Einfluß der ambrosianischen Neugestaltung des christl. Mailand durch ein charakteristisches Programm von Kirchenbauten mit kreuzförmigem Grundriß wirkt über die Grenzen des Sprengels hinweg bis nach **Aquileia, wo der Ambrosius schon seit dem dortigen, vom Mailänder Bischof dominierten Konzil vJ. 381 verbundene Kleriker u. (seit 387) Bischof Chromatius (Döpp 1329f) bei seiner um die Jahrhundertwende realisierten Errichtung mehrerer innerstädtischer Kirchen dem Mailänder Modell folgt (G. Cantino Wataghin, Una nota sui gruppi episcopali paleocristiani di Milano e Aquileia: Orbis Romanus aO. [o. Sp. 1147] 73/87) u. auch in der sprachlichen Anpassung der missionierenden Überzeugungsrede an das kulturelle Niveau der jeweiligen Adressaten einer von Ambrosius hervorgehobenen Notwendigkeit gehorcht (Lizzi 139/69).

2. Der Aufstieg Ravennas. Während Ambrosius' Nachfolger Simplicianus (Döpp 1328) noch an die gleichsam meta-metropolitane Stellung seines Vorgängers anknüpfen kann, erfährt diese, trotz aller diesbezüglich in der Forschung bestehenden Divergenzen, im Laufe der ersten Jahrzehnte des 5. Jh. von zwei Seiten her eine Einschränkung, die in der Annonaria ein mehrgliedriges Metropolitansystem zur Geltung bringt. Im Gefolge der Verlegung der Kaiserresidenz nach *Ravenna gewann zum einen die dortige Bischofsgemeinde an Bedeutung u. konnte unter dem Episkopat des Petrus Chrysologus (Döpp 1352f) die Iurisdiktion über die zT. erst im 4. Jh. entstandenen u. bis dahin vor allem nach Mailand ausgerichteten Bistümer der Aemilia (Forum Livii [Forlì], Faventia [Faenza], Bononia [Bologna], Mutina [Modena], Forum Corneli [Imola], Vicohabentia [Voghenza]) an sich ziehen u. so zum Metropolitansitz aufrücken (zwischen 425/31 u. 450/51; Petr. Chrys. serm. 175 [CCL 24B, 1065/7]). Während dieses neue Zentrum als Sitz der letzten Kaiser des Westens, des Ostgoten Theoderich u. der byz. Exarchen nun seine Physiognomie erhält, durch die es im Geschichtsbild bleibend geprägt wurde, fehlt es für die Missionierung der ihm unterstellten Bischofsgemeinden weitgehend an Nachrichten. Besonders das in den Apennin hineinreichende Hinterland dieser Diözesen scheint erst im 6. Jh. von den Missionierungsbemühungen erfaßt worden zu sein (A. M. Orselli, Organizzazione ecclesiastica e momenti di vita religiosa alle origini del cristianesimo emiliano-romagnolo: Berselli aO. [o. Sp. 1116] 307/32; A. Carile: ebd. 333/63).

3. Der Einflußbereich Aquileias. Das schon im 4. Jh. als freilich ganz nach Dalmatien u. Illyricum gewandter Metropolitansitz faßbare **Aquileia, das zu dieser Zeit in der I. nur einen kleinen Teil des östl. Venetiens u. Istriens kirchenrechtlich unter sich hatte, gewann wohl ebenfalls nach 425 (zwischen dem Konzil von Turin [398 oder später] u. vor 442; Billanovich aO. 8) die Provinz Venetia als Suffraganbereich auf Kosten Mailands hinzu, so daß dessen Iurisdiktion im Osten nunmehr in Bergamo, Brescia u. Cremona endete, während Tridentum (Trento) u. Verona, für die Ambrosius noch in umfassender Weise Einwirkungsrechte wahrgenommen hatte, ebenso wie Patavium (Padua) Aquileia zugeordnet waren. Ein wesentlicher Teil des Metropolitanbezirks, dessen Zentralsitz nach den schweren u. nie ganz behobenen Zerstörungen Aquileias durch die Hunnen iJ. 452 ins benachbarte Grado verlegt wurde, lag freilich weiterhin im Ostalpenraum, wo Teile des westl. Illyricums, Noricums u. Raetiens zZt. der sich auflösenden Organisation des Westreichs nach Aquileia ausgerichtet waren (F. Glaser, Frühes Christentum im Alpenraum [1997] 11/61 u. ö.).

4. Die Dreiteilung der Annonaria. Die Aufteilung des großen annonarischen Distrikts auf drei Metropolitanbezirke, von denen Mailand u. Aquileia allerdings weiterhin mehrere weltliche Provinzen zusammenfaßten, fand zweifellos auch die Zustimmung Roms, dessen Primatsanspruch nur gewinnen konnte, wenn die herausragende Stel-

lung, die die Mailänder Kirche unter einer beherrschenden Figur wie Ambrosius einnehmen konnte, jetzt in einem neuen Gleichgewicht mit den beiden östl. Metropolitannachbarn auf ein zunehmend kirchenrechtlich befestigtes, ‚normales' Maß zurückgeführt wurde (Gaudemet 385; Billanovich aO. 9). Der Titel ‚Erzbischof' (archiepiscopus) wurde von beiden Metropoliten freilich erst im 6. Jh. geführt, in Ravenna seit Maximian (546/56), dem auch in Byzanz hochangesehenen Verfechter der Kircheneinheit, der angesichts der Abwesenheit des Papstes Vigilius u. des Bischofs Datius v. Mailand die Rolle eines faktischen Primas der I. ergreifen konnte (G. Cuscito, Cristianesimo antico ad Aquileia e in Istria [Trieste 1977] 286f; Lanzoni 894), während infolge des Drei-Kapitel-Schismas die beiden Metropoliten von Mailand u. Aquileia sich sogar als Patriarchen ihrer Provinzen zu bezeichnen begannen (ebd. 1028; *Iustinianus; zur Entwicklung der kirchlichen Organisationsformen u. Rangtitel allgemein C. Schweizer, Hierarchie u. Organisation der röm. Reichskirche in der Kaisergesetzgebung vom 4. bis zum 6. Jh. [Bern 1991]).

III. Christliche Bauten. a. Entwicklung der christl. Bautypen. In allen Gegenden der I. bedeutet die Einrichtung einer selbständigen, bischöflich geleiteten Gemeinde in der Regel auch den Anlaß zum Beginn einer mehr oder weniger aufwendigen Selbstdarstellung der christl. Gemeinde in kirchlich-christlichen Gebäuden. Als zentrale, an das Amt des Bischofs gebundene Funktionsräume stehen dabei überall die Kathedrale, für die in bewußter Absetzung vom Bautypus des Tempels das architektonische Potential des Basilikatypus aufgegriffen u. den liturgischen Bedürfnissen angepaßt wird (*Basilika; H. Brandenburg, Kirchenbau u. Liturgie: Divitiae Aegypti, Festschr. M. Krause [1995] 36/69; ders., Altar u. Grab: Martyrium aO. [o. Sp. 1165] 71/98), u. das *Baptisterium als ein mit dieser in mehr oder weniger enger baulicher Verbindung stehender spezieller Bautyp für die bischöfliche Feier des Taufritus am Anfang (N. Duval, Art. Church building: EncEarlyChurch 1 [1992] 168/75; S. Ristow, Die Architektur frühchristlicher Baptisterien = JbAC ErgBd. 27 [1998]); hinzu kommt eine Bischofsresidenz (episcopium).

1. Ausbau extraurbaner Kultzentren. In Fortsetzung älterer christlicher Versammlungszentren in coemeterialem Zusammenhang liegt die älteste archäologisch faßbare Bischofskirche oft noch außerhalb der Mauern. Die lokalen Ausprägungen des Ausbaus solcher Kultzentren oberhalb extraurbaner Bestattungsplätze, die sich in den bedeutenderen Orten ringartig um das alte städtische Zentrum legen können, u. das schrittweise Vordringen christlicher Gebäude in den innerstädtischen Raum u. die so erfolgende ‚Christianisierung der antiken Stadt' (F. W. Deichmann, Art. Christianisierung II: o. Bd. 2, 1237/41) können hier wegen der in der I. schier unübersehbaren Fülle an in sich differenzierten, oft nur partiell bekannten u. nicht genau datierbaren Fundsituationen in über 250 Bischofsstädten nicht nachgezeichnet werden (für die am besten erforschten Zentren Rom, Mailand, Aquileia, Ravenna, Neapel sowie für die Inseln s. die Spezialartikel des RAC; topographisch gegliederte Listen mit summarischen Hinweisen auf die wichtigsten Bauten u. sonstige für die Geschichte des Christentums in der I. aussagekräftige archäologische Zeugnisse bieten M. Mirabella Roberti: EncEarlyChurch 1 [1992] 420/2 [Oberitalien]; L. Pani Ermini / R. Giordani [Suburbicaria u. Inseln]: ebd. 422/5 [Lit.]; katalogartige Überblicke: V. Fiocchi Nicolai u. a., Notiziario delle scoperte avvenute in I. nel campo dell'archeologia cristiana negli anni 1981/86: Actes 3, 2221/72; D. Mazzoleni, Le richerche di epigrafia in I.: ebd. 2273/99; G. Cuscito, Vescovo e Cattedrale nella documentazione epigrafica in occidente: ebd. 1, 735/76; P. Testini / G. Cantino Wataghin / L. Pani Ermini, La cattedrale in I.: 1, 5/87 u. die ‚Schede': ebd. 1, 89/229; ferner die genaueren Untersuchungen zu einzelnen lokalen Situationen, zur Frage von arianischen Kultbauten u. zur Nutzung von Vorgängergebäuden u. ä. [ebd. 1, 233/326]).

2. Umwidmung u. Neunutzung älterer innerstädtischer Bauten. Innerhalb der Städte kommt es, im allgemeinen erst relativ spät u. ohne spezielle antiheidn. Zerstörungs- oder Verdrängungsabsicht, zu zahlreichen Fällen der christl. Umwidmung oder (auch partiellen) Neunutzung älterer öffentlich-städtischer Bauten, bei denen Tempel u. zumal die wegen ihrer exponierten Lage innerhalb der Stadt oft zu Kathedralen umgewandelten Capitolia zwar besondere Aufmerksamkeit auf sich ziehen (auch in der Forschung: F. W. Deichmann, Frühchristliche Kirchen in anti-

ken Heiligtümern: JbInst 54 [1939] 105/36; *Christianisierung II; R. P. C. Hanson, The transformation of pagan temples into churches in the early Christian cent.: ders., Studies in Christian antiquity [Edinburgh 1985] 347/58; J.-P. Caillet, La transformation en église d'édifices publics et de temples à la fin de l'Antiquité: Lepelley, Fin aO. [o. Sp. 1154] 191/211), aber doch meist erst nach einer gewissen Phase des ungenutzten Leerstehens christlich ‚besetzt' werden u. dieses Schicksal im übrigen mit einer ganzen Reihe von anderen Gebäudetypen teilen: Wohngebäuden (domus, insulae, im außerstädtischen Bereich auch villae), wo neben Kirchen u. Kapellen besonders Klöster erscheinen, basilicae publicae, die nur geringer Umbauten bedurften, Thermen, die für die Wasserversorgung der Baptisterien Ansatzpunkte boten, Zisternen, Amphitheater, Theater u. andere Schaugebäude, Portiken, Speichergebäude u. Grabbauten. Eine jüngere, bisher nur zT. publizierte Untersuchung hat in der I. der Zeit zwischen dem 4. u. 12. Jh. ca. 600 vorwiegend innerstädtische Beispiele solcher christl. Nutzung älterer Bauten erfassen können (J. Vaes, Christliche Wiederverwendung antiker Bauten: AncSoc 15/17 [1984/86] 305/443; ders., ‚Nova construere sed amplius vetusta servare': Actes 1, 299/321), denen die zahllosen, oft nur noch toponomastisch faßbaren Fälle der Christianisierung kleiner ländlicher Heiligtümer eine weitere Facette hinzufügen könnten.

b. Organisation u. Finanzierung des Kirchenbaus. Die Organisation des Kirchenbaus u. seiner Finanzierung lag im allgemeinen in den Händen des Bischofs u. seines Klerus, wobei an den allein näher bekannten großen Kirchen in Rom, Ravenna u. andernorts der Diakon als Verwalter der Kirchengelder, von denen zufolge einer bei Gelas. ep. 14, 27; 16, 2 (378. 381 Thiel) festgehaltenen älteren Praxis ein Viertel für den Bau u. die Unterhaltung der Gotteshäuser aufgewandt werden sollte, oder als praepositus fabricae (Einzelzeugnis in einer Inschrift von S. Maria Maggiore in Ravenna: F. W. Deichmann, Ravenna 2, 2 [1976] 343/5) bezeugt sind. Nur in den großen Zentren wie Rom (mit Ostia u. Albano), Mailand u. Ravenna manifestiert sich seit Konstantin der Stiftungs- u. Schenkungswille von Kaisern oder Angehörigen des Kaiserhauses bzw. von Königen zugunsten auch der Kirchen, wobei die konfessionellen Divergenzen zwischen *Arianern u. Orthodoxen nicht selten eine Rolle spielen (Beispiele: Ward-Perkins 51/84. 236/49; zu arianischen Kultbauten in der I. M. Cecchelli / G. Bertelli: Actes 1, 233/47 [Lit.]). Insoweit dürften das Kirchenvolk u. seine Spendebereitschaft sowie die Fähigkeit u. Findigkeit der verantwortlichen Kleriker zur Mobilisierung u. zum zweckmäßigen Einsatz solcher Gaben für die reichere oder bescheidenere Ausgestaltung der lokalen Kirchenbauten ausschlaggebend gewesen sein (zur Bedeutung der innerkirchlichen Bauinschriften, ausgehend von Paulin. Nol. ep. 32 [CSEL 29, 275/301], L. Pietri, Pagina in pariete reserata: Donati 137/57). Vereinzelte Mosaikbodeninschriften in Neapel, Lucera, Bari, Ancona, Florenz u. Luni sowie die eindrucksvolle Serie solcher Zeugnisse in Ravenna, Faenza, Parma u. an den Bischofssitzen der Venetia et Histria gestatten einen Einblick in die durch das Vorbild stiftender Kleriker, vom Bischof bis zum Lektor u. Akolythen, angefachte Bereitschaft der Gemeindemitglieder u. -förderer, die Kosten für Teile des Bodens zu übernehmen (Sammlung u. Auswertung des Materials: J.-P. Caillet, L'évergétisme monumental chrétien en Italie et à ses marges d'après l'épigraphie des pavements de mosaïque [4e/7e s.] [Rome 1993]). Einfache Laien (d. h. solche, für die kein Standesprädikat vorliegt) bilden hier neben den Klerikern die größte Gruppe; doch finden sich auch Berufsangaben u. Rangprädikate. Auffällig ist allerdings, daß bei diesem Donationstyp die oberen Ränge der illustres u. selbst der im 5. u. 6. Jh. nicht notwendig zur hohen Reichsaristokratie zählenden, oft lokalen clarissimi insgesamt selten sind (ebd. 425f. 459f) u. im Umfang kaum über andere Stiftungen dieser Art hinausgehen, eine Beobachtung, die sich möglicherweise mit der von Ch. Pietri gemachten Feststellung verbinden läßt, daß sich die Initiativen christlicher Spendergesinnung in dieser Gruppe seit dem 5. Jh. eher auf die Anlage von Kirchen (recht oft auch mit Einschluß einer klösterlichen Anlage) auf ihren Besitzungen im ländlichen Raum zu verlagern scheinen (Aristocratie et société cléricale dans l'Italie chrétienne au temps d'Odoacre et de Théodoric: MélÉcFrançRome Antiquité 93 [1981] 426/30; ders., Évergétisme et richesses ecclésiastiques dans l'Italie du 4e à la fin du 5e s.: Ktema 3 [1978] 317/37; zur Streuung der

Besitzungen der röm. Kirche in der I. ders., Donateurs et pieux établissements d'après le légendier romain [5e/7e s.]: Hagiographie, cultures et sociétés = Études augustiniennes [Paris 1981] 435/53). Inwieweit innerkirchliche Stiftungen, für die Papst Gelasius Ende des 5. Jh. einschärfen mußte, daß daraus keine weiteren Ansprüche, insbesondere eigentumsrechtlicher Art erwüchsen (ep. 34 [448f Thiel]), auch dem Wunsch entsprangen, zu gegebener Zeit vielleicht doch eine privilegierte Bestattung in der zunehmend beliebter werdenden Form der tumulatio ad sanctos (Y. Duval / J.-Ch. Picard [Hrsg.], L'inhumation privilégiée du 4e au 8e s. en occident [Paris 1986]) zu erhalten, läßt sich kaum klären.

IV. Christianisierung der ländlichen Gebiete. a. Probleme bei der Missionierung bis zum Ende des 4. Jh. Den Grad der Christianisierung der I. etwa um 400 wird man durchaus nicht zu hoch veranschlagen dürfen. Besonders die ländlichen Räume der Apenninenkette u. des Voralpenlands dürften um diese Zeit noch kaum von der christl. Botschaft erreicht worden sein. Im oberen Etschtal, in der Val di Non im Hinterland von Tridentum, das von den militärischen u. ethnischen Veränderungen Oberitaliens im 4. Jh. nicht unberührt geblieben sein kann (Cracco Ruggini 244f), konnte es aE. des Jahrhunderts, iJ. 397, zur Ermordung dreier noch von Ambrosius zur Verfügung gestellter Kleriker aus Mailand kommen, als diese ihre missionarische Tätigkeit im Umfeld einer ersten, von ihnen errichteten Kirche auf die Verhinderung der festverwurzelten Riten des Saturnkults u. der Feldreinigung auszudehnen suchten. Der zuständige Ortsbischof, Vigilius v. Tridentum (Döpp 1330), stieß mit seinem von Reliquien begleiteten Bericht über die Anaunensischen Märtyrer (Sisinnius, Martyrius u. Alexander), um die sich sogleich ein Kult entfaltete, auf breites Interesse (ausführlich Lizzi 59/95; A. Quacquarelli / I. Rogger [Hrsg.], I martiri della Val di Non e la reazione pagana alle fine del IV sec. [Bologna 1985]), besonders bei dem ebenfalls im ‚Missionsgebiet' tätigen ersten Bischof von Augusta Taurinorum (Turin), Maximus, der in zwei auf die Situation seiner Diözese zugeschnittenen Predigten um 405 (serm. 105f [CCL 23, 414/8]) das Schicksal der drei aus dem Osten, aus *Cappadocia, stammenden, vielleicht auch an fehlender Vertrautheit mit den lokalen Gegebenheiten u. missionarischem Übereifer gescheiterten Verkünder des neuen Glaubens als eine vorbildliche, entschiedene Martyriumssuche zu nutzen suchte, die der Sache des Glaubens zum entscheidenden Durchbruch verholfen habe. Freilich zeigt das umfangreiche Corpus seiner Predigten, in dem die Klage über die Unbildung u. den Aberglauben der bäuerlichen Bevölkerung ebenso wie über die Indifferenz der Grundbesitzer breiten Raum einnehmen, daß er selbst in einer in vieler Hinsicht vergleichbaren Situation einen vorsichtigeren, mittelbaren Weg zur Konversion der Landbevölkerung zu beschreiten suchte, indem er seine Hoffnung auf eben diese offenbar noch stadtsässigen (s. o. Sp. 1149) u. daher über innerstädtische Begegnungen u. gelegentlichen Kirchenbesuch für die bischöfliche Predigt erreichbaren Grundbesitzer u. ihren Einfluß auf ihre Kolonen (oder Sklaven?) richtete (F. J. Dölger, Christliche Grundbesitzer u. heidnische Landarbeiter: ACh 6 [1950] 305/9; Lizzi 171/210; Fallstudie ohne literarische Parallelnachrichten: G. Mennella, Cristianesimo e latifondi tra Augusta Bagiennorum e Forum Vibi Caburrum: RivAC 69 [1993] 205/22; zu Maximus Döpp 1333f; C. De Filippis Cappai, Massimo vescovo di Torino e il suo tempo [Torino 1995]; A. Merkt, Maximus I v. Turin = VigChr Suppl. 40 [Leiden 1997]). Ein solches Vorgehen beleuchtet recht gut, zwischen welchen sozialen Fronten der Versuch sich bewegte, den ländlichen Kulten für die immer wieder genannten *Herakles, Iupiter u. Diana, den Fruchtbarkeits- u. Reinigungsriten für Äkker, Vieh u. Menschen, den apotropäischen u. sonstigen Bräuchen (zur Bezeugung des Brauchs in frühmittelalterl. Gräbern der I., den Toten eine Münze auf Zunge oder Augen zu legen, Beiträge von P. Peduto u. anderen: Caronte. Un obolo per l'aldilà: ParPass 50 [1995] 311/39; *Geleit) u. den im Jahresrhythmus praktizierten Festlichkeiten (genannt werden die Saturnalien u. das *Neujahrsfest) das Wasser abzugraben. Es zeigt (wie im übrigen die Geschichte der Anaunensischen Märtyrer selbst), daß einem Bischof des 4. Jh. in den neugegründeten Gemeindezentren offenbar nur wenig zur Verkündigung des Evangeliums geeignetes oder gar ausgebildetes, kirchlich legitimiertes ‚Personal' zur Verfügung stand, um die weiten ländlichen Territorien u. die abgelegenen Bergtäler Oberitaliens zu missionieren u. an-

schließend ihrem zwangsläufig stadtfernen Lebensraum eine dauerhafte pastorale Präsenz zu garantieren (zur Rolle der Bischöfe W. Liebeschuetz, The rise of the bishop in the Christian Roman Empire and the successor kingdoms: Electrum 1 [Kraków 1997] 113/25; Vescovi e pastori in epoca teodosiana = Stud. Eph. Augustinianum 58 [Roma 1997]; E. Herrmann-Otto, Der spätantike Bischof zwischen Politik u. Kirche. Das exemplarische Wirken des Epiphanius v. Pavia: RömQS 90 [1995] 198/214; zur Administrierung der Hilfsbereitschaft u. Wohltätigkeit durch die Diakone U. Falesiedi, Le Diaconie [Roma 1995]).

b. Zunahme der Missionierung seit dem 5. Jh. Die christl. Durchdringung der ländlichen Gebiete ist aus den oben dargelegten Gründen in der I. ein langer Prozeß, der überhaupt erst im 5. Jh. zunimmt, aber wegen der Rückschläge, die gerade auch die gewaltsame Landnahme der offiziell arianischen, in der Masse des Volkes indes vielfach noch heidn. Langobarden mit sich brachte, bis weit ins Früh-MA andauerte. So gehört zB. die älteste christl. Inschrift u. zugleich das früheste Zeugnis einer Christianisierung der Valcamonica, nördlich von Brescia, das spätestens im 4. Jh. Bischofssitz ist, sicher in die Zeit nach dem Langobardeneinfall u. vielleicht erst ins 8. Jh. (A. Valvo, La più antica testimonianza epigrafica della cristianizzazione della Valcamonica: Aevum 65 [1991] 211/21). Neben den bischöflich geführten Unternehmungen, die sich dabei immer auch vom kaiserlichen Willen gedeckt sehen konnten (vgl. etwa die gegen Häretiker, Juden u. Heiden gerichtete Bestimmung des Honorius vJ. 409, Cod. Theod. 16, 5, 46, die sogar den Dekurionen für in propriis civitatibus vel territoriis stattfindende Vorkommnisse eine Meldepflicht auferlegt), haben hier im 5. u. 6. Jh., soweit man den oft legendarisch ausgestalteten, stereotypisierten hagiographischen Berichten einen historischen Kern zubilligen kann, im ländlichen Raum angesiedelte Mönchsgemeinschaften, Einsiedler u. asketische Wanderprediger eine Wende herbeigeführt (zum auch seelsorgerischen Wirken solcher Asketen u. Eremiten im MA s. die Dialoge *Gregors d. Gr.; dazu Lit.: o. Bd. 12, 946f; J. M. Petersen, The dialogues of Gregory the Great in their late antique cultural background [Leiden 1984]; F. Clark, The PsGregorian dialogues [ebd. 1987]; Gregorio Magno e il suo tempo 1/2 = Stud. Eph. Augustinianum 33/34 [Roma 1991]). Allerdings sind die verläßlichen Zeugnisse für das Bemühen um die Christianisierung der ländlichen Gebiete der I. dürftiger als für andere Gebiete des Westens, auch weil die institutionelle Regularisierung der kirchlichen Präsenz im ländlichen Raum in Gestalt förmlicher Plebes (,Pievi', ,Pfarrkirchen') hier erst im 8. Jh. eine gewisse durchgehende Konsistenz annimmt, abgesehen von den weitläufigen norditalischen Bistümern, wo seit dem 5. Jh. an den größten Zentren des ländlichen Raumes, oft an den Vororten der alten pagi, Kirchen entstehen, an denen Presbyter mehr oder weniger regelmäßig die Messe feiern, im Auftrag des Bischofs predigen u. dem Landvolk Sakramente wie Taufe u. Krankensalbung sowie das Viaticum für die Sterbenden spenden können. Die Anfänge des Systems ländlicher Pfarreien, deren Benennung als parochia (< paroecia / παροικία; K.-H. Kruse, Art. paroecia: ThesLL 10 [1986] 433f) erst nach u. nach den ursprünglich für den bischöflich-städtischen Bereich geltenden Begriff auf sich zieht u. die frühere Benennung als dioecesis (,Unterabteilung des bischöflichen Zuständigkeitsbereichs') zur Bezeichnung des gesamten Bistums freiwerden läßt (W. Seston, Notes sur les origines religieuses des paroisses rurales: RevHistPhilRel 35 [1935] 251/4; zur Terminologie vgl. auch L. Pellegrini, ,Plebs' e ,populus' in ambito rurale nell'I. alto medioevale: Società, istituzioni, spiritualità, Festschr. C. Violante [Spoleto 1994] 2, 599/632; C. Sotinel, Locus orationis ou domus Dei? Le témoignage de Zénon de Vérona sur l'évolution des églises [tractatus 2, 6]: StudPatr 29 [Leuven 1997] 141/7; *Diözese), liegen allerdings weitgehend im Dunkeln, weil für die frühen archäologisch faßbaren Beispiele von Kirchen, Kapellen u. Beträumen, wie sie zB. im Kontext ländlicher villae begegnen, ebensowenig wie für entsprechende Bauten im Zusammenhang asketisch-monastischer Niederlassungen ohne weiteres feststeht, ob, inwieweit u. gegebenenfalls seit wann sie, immer gebunden an den bischöflichen Auftrag, Träger förmlicher liturgisch-sakramentaler Aufgaben bzw. selbständiger Vermögens- u. Iurisdiktionsrechte waren bzw. wurden. – Kennzeichnend bleibt im antiken Rahmen eher eine gewisse Zurückhaltung gegenüber unabhängigen missionari-

schen Wirkungen einzeln vorgehender Laien, Kleriker, Eremiten u. Mönche, ja selbst den organisierten coenobitischen Klostergründungen (zur diesbezüglichen Haltung der Päpste von Gelasius bis zu *Gregor d. Gr. u. darüber hinaus C. Violante, Le strutture organizzative della cura d'anime nelle campagne dell'I. centrosettentrionale [sec. V/X]: Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo 2 = SettimStudAltoMedioevo 28 [1982] 963/1011 mit Lit.; G. P. Brogiolo über die Pievi-Organisation um den Gardasee aus archäologischer Perspektive: ebd. 281/300; S. Lusuardi Siena über die Diözese Luni: ebd. 301/34; C. G. Mor über den italischen Alpenraum: ebd. 579/96; C. D. Fonseca über Süditalien: ebd. 1163/200 sowie allgemein A. A. Settia, Pievi e cappelle nella dinamica del popolamento rurale: ebd. 445/90; ders., Tracce di Medioevo. Toponomastica, archeologia e antichi insediamenti nell'I. del Nord [Torino 1996]; bibliographisches Repertorium: L. Mascanzoni, Pievi e parrocchie in I. 1 [Bologna 1988]; vgl. La christianisation des campagnes. Actes du Colloqu. du C. I. H. E. C. 1994 [Turnhout 1996]; The Church in town and countryside [Oxford 1979] 1/77). Oft stehen hier die bischöfliche Klage über das fehlende Engagement der Grundbesitzer bei der Bekehrung ihrer Kolonen u. das explizite Mißtrauen gegenüber wenig kontrollierbaren privaten Initiativen (‚Eigenkirchen'), deren Träger fehlender Orthodoxie, ungenügender Vorbereitung auf die Vermittlung der authentischen Glaubensbotschaft, unzureichender sittlicher Disziplin u. zu großer Konzessionsbereitschaft gegenüber heidnischen Bräuchen verdächtigt werden, wie noch bei Gregor d. Gr. nebeneinander, ohne indes den Weg eines institutionell befriedigenden Ausgleichs dieser einander widerstreitenden Positionen konsequent formulieren u. beschreiten zu können (Violante aO. 1000/11).

c. Behinderung der Mission im 5. u. 6. Jh. Es scheint offensichtlich, daß die Entwicklung eines kohärenten, kirchenrechtlich einheitlichen, flächendeckenden Systems von lokalen Pfarrkirchen u. einfachen Oratorien (ohne präzise gemeindliche Funktion) in der I. durch die verschiedenen schismatischen u. häretischen Auseinandersetzungen des 5. u. 6. Jh. (s. u. Sp. 1193/7) sowie insbesondere durch die Wirren u. Zerstörungen der byz. ‚Gotenkriege' u. der ersten 20 Jahre der langobardischen Invasion nicht nur quellenmäßig verundeutlicht, sondern durch den Zwang, sich in den politisch wie religiös inhomogenen Rahmenbedingungen des 6. Jh. entfalten zu müssen, in ihrer dauerhaften Etablierung behindert u. objektiv verzögert wurde. Bezeichnenderweise liegen, anders als in Nordafrika, Spanien u. vor allem Gallien (Überblick: H. J. Vogt: Jedin 2, 2, 221/7), zu diesem alle Bischöfe in ihrem Hauptaufgabenbereich berührenden Thema keinerlei Canones römisch-suburbicarischer Synoden des 6. Jh. vor, sondern allein einige sporadische briefliche Stellungnahmen der Päpste von Gelasius über Pelagius I bis zu dem im begrenzten Rahmen des Möglichen auf bischöfliche Kontrolle drängenden Gregor d. Gr.

V. Fortdauer heidnischer Elemente u. innere Christianisierung. Man wird die *Christianisierung noch aE. des 6. Jh. auch auf der äußerlichen Seite der Kirchenmitgliedschaft kaum für abgeschlossen halten können, ganz zu schweigen von der Frage nach der inneren Verarbeitung u. der Neuprägung des so unterschiedlichen Kirchenvolks durch die sich über die alten magisch-kultischen Praktiken legenden theologischen Heilsbotschaften u. ihre pastoral-disziplinäre Ausdeutung (zum Weiterwirken magischer Vorstellungen in der durch Wunder u. ä. beglaubigten Missionierung T. Fremer, Wunder u. Magie: Hagiographica 3 [1996] 15/88; vergleichende Betrachtungen zur nur langsam um sich greifenden inneren Christianisierung P. Brown, Die Entstehung des christl. Europa [1996]). In den Stadtgemeinden dokumentieren die christl. *Grabinschriften, die zT. in großer Zahl vorliegen (allein in Rom ca. 30 000: IUR 1/10 [Roma 1922/92]; für Italien jetzt die noch nicht abgeschlossene Sammlung der Inscriptiones Christianae Italiae septimo saeculo antiquiores [Bari 1985ff]; im übrigen ILCV, korrigierter Nachdr. 1961; für die griech. Zeugnisse C. Wessel [Hrsg.], Inscriptiones Graecae christianae veteres Occidentis [Bari 1989]; vgl. auch RepertChristlAntSark 2), auch für Kreise jenseits der sonst im Blickfeld der Quellen überrepräsentierten Aristokratie, daß u. wie die christl. Botschaft zu einem langsamen, aber unleugbaren Mentalitätswandel geführt hat, etwa bei der Namengebung, in der seit dem 4. Jh. die Namen der Heiligen oder christlicher Tugenden begegnen (zunächst vor allem bei Klerikern),

oder im Hinblick auf ein verzögertes Heiratsverhalten oder die Heilserwartungen an ein verchristlichtes *Jenseits u. die Orientierung der diesseitigen Zeit an den Rhythmen des christl. Festkalenders (zur Klerikerehe C. Alzati, A proposito di clero coniugato e uso del matrimonio nella Milano alto medioevale: Festschr. Violante aO. [o. Sp. 1150] 1, 79/92; C. Carletti, Epigrafia cristiana: Donati 115/35; D. Feissel, La Bible dans les inscriptions grecques: C. Mondésert [Hrsg.], Le monde grec ancien et la Bible = Bible de tous les temps 1 [Paris 1984] 223/31; A. Ferrua, La polemica antiariana nei monumenti paleocristiani [Città del Vat. 1991]; D. Mazzoleni, Patristica ed epigrafia: A. Quacquarelli [Hrsg.], Complementi interdisciplinari di Patrologia [Roma 1989] 319/65; H. Brandenburg, Coemeterium: Laverna 5 [1994] 206/33; Ch. Pietri, Le mariage chrétien à Rome: J. Delumeau [Hrsg.], Histoire vécue du peuple chrétien 1 [Toulouse 1979] 105/31; ders., La mort en occident dans l'épigraphie latine: Maison-Dieu 144 [1980] 25/48; ders., Les pauvres et la pauvreté dans l'Italie de l'empire chrétien [4e s.]: MiscHistEcclesiast 6 [Bruxelles 1983] 267/300; ders., Le temps de la semaine à Rome et dans l'Italie chrétienne [4e/6e s.]: Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au MÂ [3e/13e s.] [Paris 1984] 63/97; ders., Épigraphie et culture: M. Mazza / C. Giuffrida [Hrsg.], Le trasformazioni della cultura nella tarda antichità 1 [Roma 1985] 157/83; ders., Christiana tempora: CristStor 6 [1985] 221/43; G. Sanders, L'idée du salut dans les inscriptions latines chrétiennes [350/700]: ders., Lapides memores [Faenza 1991] 221/76 u. ö.; J.-P. Caillet, La vie d'éternité [Paris 1990]).

a. Festhalten an heidnischen Vorstellungen in allen Bildungsschichten. In den an ein vornehmlich städtisches Publikum gerichteten Bekehrungspredigten von Bischöfen, die aus dem Glauben an die Unausweichlichkeit des Triumphs der christl. Botschaft gern ein zusätzliches Überzeugungsargument für ihre Konversionsaufforderung beziehen, erscheinen heidnische Denkweisen u. Bräuche daher oft nur noch als im Grunde unbegreiflicher Aberglaube bäurisch-ungebildeter Kreise (Cracco, Chiesa 361/79); doch wird man die Beharrungskraft solcher älterer Weltorientierungen kaum so geringschätzig auf das soziale Abseits der Bildungsferne u. soziopolitischen Machtlosigkeit bäuerlicher Unterschichten eingrenzen dürfen. Die anhaltende Klage von Bischöfen über die unzureichende Mitwirkung der grundbesitzenden u. daher sicher zT. den lokalen Führungsschichten entsprechenden Kreise an dem erwünschten Missionswerk (s. o. Sp. 1177f. 1181) bestätigt im Grunde eine komplexe Problemlage hinsichtlich des Anhaltens heidnischer Vorstellungen im sozialen Kontext bildungsferner, abhängiger, landsässiger Bauern u. gebildeter, zwischen Stadt u. Land pendelnder, machtvoller Grundbesitzer. So kann das christl. Missionierungswerk, das von wirkmächtigen, asketischen Bischofsheiligen mit Hilfe von Wundern u. Wundergeschichten, erbaulichen Heiligenerzählungen u. zum passenden Zeitpunkt präsentierten Reliquienfunden vorangetrieben wurde (Santi e demoni nell'alto medioevo Occidentale [sec. 5/11] = SettimStudAltoMedioevo 36 [1989]; P. Dinzelbacher / D. R. Bauer [Hrsg.], Heiligenverehrung in Geschichte u. Gegenwart [1990]; Les fonctions des saints dans le monde occidental [3e/13e s.] = CollÉcFrançRome 149 [Rome 1991]; S. Boesch Gajano [Hrsg.], Agiografia medioevale [Bologna 1976]; zum Aufkommen der Verehrung eines Heiligen als Stadtpatron seit dem 6. Jh. A. M. Orselli, Il santo patrono cittadino: ebd. 85/104; P. Golinelli, Antichi e nuovi culti cittadini al sorgere dei comuni nel nord-I.: Hagiographica 1 [1994] 159/80; J.-Ch. Picard, Évêques, saints et cités en Italie et en Gaule [Rome 1998]; zum Aufstieg eines Fl. Julius Catervius zum Heiligen u. schließlich sogar Schutzheiligen seiner Heimatstadt Tolentino, der an den im letzten Viertel des 4. Jh. in einem panteum cum tricoro aufgestellten Sarkophag [Dessau nr. 1289] anknüpfte: A. Nestori, Il mausoleo e il sarcofago di Flavius Iulius Catervius a Tolentino [Città del Vat. 1996]; zur Präsentation älterer Sammlungen u. des in Bearbeitung befindlichen Projekts einer ‚Biblioteca agiografica italiana' J. Dalarun u. a.: Hagiographica 1 [1994] 337/59), offenkundig nicht im Rahmen eines aufklärerischen Zwei-Ebenen-Modells (‚gebildete Oberschicht' versus ‚naive Volkskultur') als von einer wissenden Klerikerelite an ein leichtgläubiges ‚Volk' adressiert reduziert werden, fand es doch gerade auch in aristokratischer Umgebung radikal überzeugte Anhänger (Fremer aO. 86f; P. Brown, Learning and imagination: ders., Society and the holy in late antiquity [Lon-

don 1982] 8/21; ders., The cult of the saints [Chicago 1981] 12/22). Ebenso wird das eingewurzelte, dem Alltag wie dem Rhythmus der über das *Jahr verteilten Feier- u. Festtagsperioden Form gebende ‚Heidentum' einem Teil der Bauern u. Grundbesitzer als ein beruhigender, stabilisierender Faktor einer seit dem 5. Jh. erschreckend unruhig gewordenen westl. Welt erschienen sein, auf den man nicht leichthin verzichtete, solange die überlegene Kraft des Christentums so wenig feststand wie im 4. oder 5. Jh. (R. MacMullen, Christianity and paganism in the 4th to 8th cent. [London 1997]).

b. Heidnische Kreise in der Aristokratie. Daher nimmt es nicht wunder, daß neben den ländlichen Gebieten vor allem die stadtröm. Senatsaristokratie am längsten in offener Distanz zum Christentum verharrte, sich beim Kaiser um Duldung für altersgeheiligte Symbole römischer Größe gegen den aggressiven Einspruch des ersten aus derselben Gruppe kommenden christl. Bischofs der I., des Ambrosius, bemühte u., solange es ging, im unmittelbarer amtlicher Beeinflussung zugänglichen Bereich der Stadt Rom für die Restaurierung von Tempeln, die Fortführung von Kulten wie derjenigen für Kybele, *Mithras u. **Isis u. die Beobachtung des (heidn.) Festkalenders sorgte (H. Bloch, The pagan revival in the west at the end of the 4th cent.: A. D. Momigliano [Hrsg.], The conflict between paganism and Christianity [Oxford 1963] 193/218; *Rom). Vielleicht steht mit dieser anhaltenden Dominanz des Heidentums in der röm. Aristokratie das Faktum in Zusammenhang, daß das benachbarte *Ostia, in dem das Christentum früh Fuß gefaßt haben muß, trotz seiner durch den Liber pontificalis bezeugten Einbeziehung in den Kreis der von Konstantin mit Schenkungen bedachten Kirchen bis zum Ende des 4. Jh. eine überraschend bescheidene christl. Präsenz in dem im übrigen reichen Fundmaterial dieser Zeit aufweist (R. Meiggs, Roman Ostia² [Oxford 1973] 398. 400/3). Ebenso wird man es der Rolle solcher Kreise in der angesehensten der italischen Provinzen, Kampanien (s. o. Sp. 1135. 1141), zuschreiben, wenn noch iJ. 387 in Capua ein Kaiserfestkalender, der mit den Benennungen der Festtermine u. der Art der verzeichneten Rituale ganz in der heidn. Tradition steht, inschriftlich bekanntgemacht wird (CIL 10, 3792). Auch als die Usurpation des *Eugenius, der sich, wiewohl Christ, zum Aushängeschild dieser entschlossenen heidn. Kreise hatte machen lassen, in der Schlacht am Frigidus 394 scheiterte, bedeutete dies zwar einen Wendepunkt, insofern danach der Senat als ‚Bollwerk' der ‚Altgläubigkeit' nicht mehr in Erscheinung trat u. die Christianisierung der Aristokratie nunmehr zunahm (S. Mazzarino, La conversione del Senato: ders., Antico aO. [o. Sp. 1102] 1, 378/97; L. Cracco Ruggini, Il paganesimo romano tra religione e politica [384/94 d. C.]: MemAccLinc 23 [1979] 3/141), doch keineswegs das Ende des Heidentums. So wie in Rom noch aE. des 5. Jh. unter Führung des Senators Andromachus wie ein nur noch halbverstandener Brauch die *Lupercalia u. daneben der *Dioskurenkult gefeiert wurden (Gelas. tract. 6 [SC 65, 162/88]; Döpp 1358; A. W. J. Holleman, Pope Gelasius I and the Lupercalia [Amsterdam 1974]; dagegen Y.-M. Duval, Des Lupercales de Constantinople aux Lupercales de Rome: RevÉtLat 55 [1977] 221/70 u. Ch. Pietri: MélÉcFrançRome Antiquité 93 [1981] 421f), so kann der Bischof von Fundi noch um die Mitte des 6. Jh. einen Apollontempel in eine Kirche umwandeln (Greg. M. dial. 3, 7, 8 [SC 260, 284]), während der Klostergründer *Benedikt am Monte Cassino um 529 gegen den Besuch eines Apollonheiligtums u. die Opfer in anderen ländlichen Hainen vorgehen muß (ebd. 2, 8, 10f [168]). Als Gruppe indes ist die italische Aristokratie trotz aller kultivierter Bemühung um die literarischen Texte der fernen, heidn. Vergangenheit Roms (vgl. dazu M. Caltabiano, Litterarum lumen. Ambienti culturali e libri tra il IV e V sec. [Roma 1996]) u. trotz vereinzelter Heiden im Schutz hoher militärischer Ämter oder eines Philosophenmantels oder auch gelegentlich in hochpolitischem Kontext begegnender Vorwürfe der Ausübung magischer Praktiken (die wenigen Beispiele: Pietri aO. 420/2 mit Anm. 12) seit dem 5. Jh. christlich u. tritt als Anknüpfungspunkt organisierter Altgläubigkeit nicht mehr hervor.

VI. Mönchtum u. asketische Kreise in der Aristokratie. Der auffälligste Beitrag von einzelnen Angehörigen der italisch-westl. Senatsaristokratie zur Geschichte des Christentums in der I. des späten 4. bis 6. Jh. liegt zweifellos in ihrer Hinwendung zu der seit der Mitte des 4. Jh. auch im italischen Raum um sich greifenden asketischen u. mo-

nastischen Bewegung (*Enkrateia; R. Lorenz, Die Anfänge des abendländischen Mönchtums im 4. Jh.: ZKG 77 [1966] 1/61; G. Pugliese Carratelli [Hrsg.], Dall'eremo al cenobio. La civiltà monastica in I. dalle origini all'età di Dante [Milano 1987]; Il monachesimo occidentale = Stud. Eph. Augustinianum 62 [Roma 1998]; umfassend Jenal). Unter dem Einfluß des *Athanasius, der seine Aufenthalte im westl. Exil (335 Trier, ca. 339/43 Rom, 345 Aquileia) sicher auch nutzte, um von dem machtvollen Aufschwung der neuen asketischen Lebensformen in seiner ägypt. Heimat zu berichten, u. dessen werbende Lebensbeschreibung des Antonius schon früh (verfaßt ca. 357/58, übersetzt bald nach 360) in einer ersten lat. Übersetzung im Westen weite Beachtung fand (Döpp 1320f; **Biographie II), nahm die an u. für sich auch im Westen schon ältere asketische Lebensweise, wie sie vor allem von manchen weiblichen Gemeindemitgliedern (Jungfrauen u. Witwen), aber auch etwa dem röm. Gegenbischof Novatian (s. o. Sp. 1163) praktiziert wurde (vgl. u. a. V. E. Grimm, From feasting to fasting [London 1996]), neue, im wesentlichen dem östl. Mönchtum Ägyptens u. Syriens entlehnte Formen an. Der radikale Eremitismus, von dem auch für die I. bisweilen die Rede ist u. der vor allem die kleinen *Inseln des nördl. Tyrrhenischen Meers als Ersatz der Wüsteneinsamkeit nutzte (F. Prontera: o. Sp. 324f), erregte nicht nur Empörung bei senatorischen Heiden (Rutil. Nam. 1, 439/52. 515/26; Jenal 1, 123/5. 429/31 u. ö.), sondern fand auch Widerspruch bei halben wie bei kämpferischen Christen (zu *Ausonius' Reaktion auf den Rückzug des Paulinus v. Nola Auson. ep. 21, 62/72 [224 Green]; Jenal 1, 423/9; Hieronymus' Distanzierung von einem exhibitionistisch veräußerlichten Mönchtum Hieron. ep. 22, 27f [CSEL 54, 182/6]). Stilbildend wurde im Westen vor allem der Bischof Eusebius v. Vercelli (Döpp 1320), der wohl als Lektor in Rom mit Athanasius zusammengetroffen war u. wahrscheinlich nach der Rückkehr aus dem östl. Exil um die Mitte der 360er Jahre die Kleriker seiner Bischofsstadt zum gemeinsamen Leben zusammenzog u. damit das östl. Modell des koinobitischen Mönchtums erstmals in der Kirchengeschichte auf eine Klerikergemeinschaft anwandte (Ambr. ep. extra coll. 14 [63], 66 [CSEL 82, 3, 270]; PsMax. Taur. serm. 7, 2 [CCL 23, 25]).

a. Asketische Frauen. In bezeichnender Weise scheint dieser Übertragung des klösterlichen Gedankens auf die Gemeinschaft der Ortskleriker auch in Vercelli die im 4. Jh. mehrfach u. wegen der zT. aristokratischen Herkunft der betreffenden Damen in aufsehenerregender Weise belegte Form des asketischen Zusammenlebens einiger virgines vorangegangen zu sein (Hieron. ep. 1, 14 [CSEL 54, 8]; Cracco Ruggini 238_9; zurückhaltender Jenal 1, 15_{10}; *Jungfrau). Ebensolche virgines sacrae u. sich dem asketischen Leben zuwendende Witwen haben, ausgehend von der stadtröm. Gemeinde u. gefördert durch Päpste wie Damasus (dessen Schwester Irene sich ebenfalls für diesen Lebenstyp entschieden hatte), Bischöfe wie den aus dem Senatorenstand kommenden Ambrosius (dessen Schwester Marcellina ein jungfräuliches Leben führte) u. Kleriker wie *Hieronymus u. schon vor ihm Rufin v. Aquileia, die zu individuellen Seelenführern solcher Frauengruppen wie zu literarischen Propagandisten der *Askese u. des Mönchtums wurden, dem monastischen Gedankengut auch in den höchsten Kreisen der Aristokratie Eingang verschafft, indem sie für sich den von den alten Ordnungen ihres Standes befreienden Gedanken der Askese gegen zahlreiche Widersprüche ernstnahmen u. das ihnen zur Verfügung stehende, oft beträchtliche Vermögen zur Fundierung neuer klösterlicher Lebensgemeinschaften einsetzten (zu diesen Damen u. ihren Verbindungen vgl. aus der überreichen jüngeren Lit. S. Rebenich, Hieronymus u. sein Kreis [1992]; Ch. Krumeich, Hieronymus u. die feminae clarissimae [1993]; I. Stahlmann, Der gefesselte Sexus [1997]; G. Disselkamp, ‚Christiani senatus lumina' = Theophaneia 34 [1997]; C. Nolte, Conversio e Christianitas. Frauen in der Christianisierung vom 5./8. Jh. [1995]; Jenal). Den Anfang machten (vielleicht seit 355) Marcella aus der Familie der Caeionii, die als Witwe in ihrem Haus auf dem Aventin einen Kreis mit Bibelstudium u. asketischen Übungen beherbergte, der stark unter den Einfluß des Hieronymus geriet (E. G. Hinson, Women biblical scholars in late 4th cent.: StudPatr 33 [Leuven 1997] 319/24), u. die Witwe eines praefectus urbi, die ältere Melania (aus der gens Antonia), die nach einigen Jahren in einem Kreis asketischer Frauen in Rom die I. verließ, um die Heimat der ägypt. Mönche kennenzulernen, u.

schließlich, zusammen mit Rufinus, um 380 in *Jerusalem am Ölberg ein Doppelkloster gründete, in dem sie, ohne den Kontakt zur Heimat abbrechen zu lassen (eine längere Reise führte sie noch einmal u. a. in die I., wo sie den inzwischen als Bischof in Nola amtierenden Vetter Paulinus aufsuchte), lebte u. ca. 409/10 starb. Ganz ähnlich gründete die ältere Paula unter der geistlichen Führung des *Hieronymus, der sich nach dem Tode des Damasus gezwungen sah, vor dem Druck antimönchischer Stimmungen nach Palästina auszuweichen, in *Bethlehem ein Doppelkloster mit angegliedertem Pilgerhospiz. Dieses wurde nicht nur zum Seelsorgezentrum für die Umgebung, sondern dürfte über die in ihm versorgten Pilger aus dem Westen, die dort eine Liturgiefeier italischen Stils u. lateinischer Sprache erleben konnten, Rückwirkungen im Westen für die Geltung des Klostergedankens hervorgerufen haben, ebenso wie der Briefwechsel u. die Traktate, die von hier in den theologischen Streitfragen der Jahre um 400 (so insbesondere in der Auseinandersetzung um den Origenianismus u. den Pelagianismus) nach Italien, *Gallia, *Africa u. Pannonien gesandt wurden. In einer Klostergründung in Jerusalem endete schließlich auch der asketische Lebensweg jenes hocharistokratischen stadtröm. Ehepaares, dessen Ausstieg aus der senatorischen Welt neben dem Fall des Paulinus v. Nola (s. unten; B. Näf, Paulinus v. Nola in Rom: StudPatr 33 [Leuven 1997] 448/53) vielleicht am meisten Aufsehen erregte, der jüngeren Melania u. ihres Gatten Pinianus, die auf Drängen der Melania wesentliche Teile ihres Besitzes veräußerten u. längere Zeit auf Gütern der Familie in Kampanien u. Sizilien einer Art Hauskloster vorstanden. Vor dem Goteneinfall des Alarich iJ. 410/11 nach Nordafrika ausgewichen, wo sie sieben Jahre auf ihrem Besitz lebten, gelangten sie schließlich über Ägypten nach Palästina, wo die Strapazen des anfangs versuchten anachoretischen Lebens schließlich doch zur Einrichtung eines Frauenklosters führten, dem später ein Männerkloster hinzugefügt wurde. Die Vita der Melania aus der Feder des Mönchs Gerontius (ClavisPL^3 2211) gibt wesentliche Einblicke in die umfassende karitative Tätigkeit des Paares u. in seine Beziehungen zur gesellschaftlichen Elite sowie die nicht nur bei dieser, sondern auch bei den durch die Verkäufe der Besitzungen betroffenen Sklaven u. Kolonen zu beobachtenden Reaktionen auf die Auflösung der aristokratischen Lebensordnung (A. Giardina, Carità eversiva: StudStor 29 [1988] 127/42).

b. Asketen u. Mönche. Anstoß erregte in ähnlicher Weise der wohl auch unter dem Eindruck der politischen Wirren der 380er Jahre erfolgte Rückzug des gallischen Senators u. gewesenen Statthalters (von Kampanien?) Paulinus (Döpp 1312/7. 1331f) aus Politik u. Stand; über Spanien, wo er sich unter dem Beifall christlicher Freunde wie des Ambrosius, Augustinus u. Hieronymus u. zur Bestürzung seiner politischen Förderer von einst endgültig von der Welt lossagte u. sich zum Kleriker machen ließ, gelangte er mit seiner Frau Therasia um 395 ins kampanische *Nola, wo er seitdem in der Nähe des von ihm zu einem großartigen Pilgerzentrum ausgebauten Heiligtums des Märtyrers Felix in Cimitile einer Asketengemeinschaft vorstand, die über das Pilgerwesen u. den in dichterischem Wort wie durch Briefe propagierten Ruhm des nolanischen Heiligen (G. Luongo, Lo specchio dell'agiografo [Napoli 1993]; D. Trout, Town, countryside and Christianization at Paulinus' Nola: Mathisen / Sivan aO. [o. Sp. 1138] 175/86) auch zur Etablierung des klösterlich-asketischen Lebensstils in Süditalien beitrug, u. schließlich sogar zum Bischof des benachbarten Nola aufstieg (zum Ausbau von *Nola / Cimitile als Pilgerzentrum D. Korol, Alcune novità riguardo alla storia delle tombe venerate e del complesso centrale nel luogo di pellegrinaggio di Cimitile / Nola: Akten d. 12. Intern. Kongr. f. Christl. Arch. = JbAC ErgBd. 20 [1995] 2, 928/40 [Lit.]; T. Lehmann, Der Besuch des Papstes Damasus an der Pilgerstätte des hl. Felix in Cimitile / Nola: ebd. 969/81; ders.: ZsPapEpigr 91 [1992] 243/81; zur Zunahme des Pilgerwesens seit dem 4. Jh. u. sukzessiven Etablierung einer Reihe von Pilgerstätten in der I. [neben Rom u. Nola noch vor allem das Michaelsheiligtum am Monte Gargano; Abb. 3; *Höhenkult]; V. Saxer, Pilgerwesen in Italien u. Rom im späten Altertum u. Früh-MA: Akten aO. 1, 36/57 sowie zahlreiche andere Beiträge ebd.; zum Michaelskult C. Carletti / G. Otranto [Hrsg.], Culto e insediamenti micaelici nell'I. meridionale fra tarda antichità e medioevo = Scavi e Ricerche 7 [Bari 1994]). Städtische Lebensgemeinschaften von Frauen unter der Kon-

trolle des Bischofs finden sich früh auch in Oberitalien (Aquileia, Emona, Bologna, Verona, Piacenza, Mailand), Männerklöster in Vercelli (s. o. Sp. 1187f), Mailand, Aquileia, in Süditalien in Neapel, bei Terracina u. in der Umgebung von Larinum (Jenal 2 Karte 2). In Rom erscheinen die ersten in päpstlicher Regie gegründeten Mönchsgemeinschaften als sog. Basilikal-Klöster seit dem 2. Drittel des 5. Jh., so bei S. Sebastiano ad Catacumbas (unter Sixtus III), bei S. Peter am Vatikan (ss. Johannis et Pauli [?] unter Leo d. Gr.), bei S. Lorenzo (s. Stephani [?] unter Hilarus) u. ein innerstädtisches monasterium ad Lunam (ebenfalls unter Hilarius), doch läßt sich über ihre Frühgeschichte kaum Sicheres sagen (ebd. 1, 91/3; für die Folgezeit R. Grégoire, Monaci e monasteri in Roma nei sec. VI/VII: ArchSocRomStorPatr 104 [1981] 5/24; L. Pani Ermini, Testimonianze archeologiche di monasteri a Roma nell'alto medioevo: ebd. 25/45). Erst in nachantiker Zeit zu abendländischer Breitenwirkung gekommen, nicht zuletzt über die durch Gregor d. Gr. im Rahmen seines Missionierungswerks vorbildlich gemachte Regula, ist das nach tastenden Versuchen mit anderen asketischen Lebensformen an anderer Stelle (vor allem in Subiaco; zu den Anfängen des Christentums dort L. Gasperini, Le più antiche memorie cristiane di Subiaco [Subiaco 1997]) um 529 am Monte Cassino von dem aus Nursia (Norcia) stammenden *Benedikt gegründete Kloster, das 577 von Langobarden zerstört u. erst im 8. Jh. neugegründet wurde (Jenal 1, 196/203; zur Organisation des klösterlichen Lebens nach der Regula Benedicti u. der ihr vorausgehenden Regula Magistri ebd. 233/64 u. ö. [Lit.]; zur Neugründung J.-M. Sansterre, Recherches sur les ermites du Mont-Cassin et l'érémitisme dans l'hagiographie cassinienne: Hagiographica 2 [1995] 57/92). – Unter den zahlreichen, zT. kurzlebigen Neuansätzen des 6. Jh. (zB. im Hinterland von Otranto die monumentale, wahrscheinlich nie fertiggestellte Kirche von Le Centoporte, Giardignano, die wohl in den Zusammenhang eines Klosters aus dem 5./6. Jh. gehört, in dessen Mauern sich im 7. Jh. eine kleine Kommunität erneut niederließ; P. Arthur, Masseria Quattro Macine: PapBritSchRome 64 [1996] 181/237), über deren mittelitalische Varianten sich vor allem die Dialogi Gregors d. Gr. verbreiten (Materialüberblick: Jenal 1, 144/214. 266/303), ist der berühmteste zweifellos das (nach dem Scheitern eines gemeinsam mit dem Papst Agapitus I um 535/36 betriebenen Plans eines röm. Bildungszentrums für christliche Wissenschaften) nach 554, in der dritten Phase seines langen Lebens, das ihn unter Theoderich u. seinen Nachfolgern auf den Gipfel einer senatorischen Karriere geführt hatte, von *Cassiodor (Döpp 1372/6) auf den Besitzungen seiner Familie bei Scyllaceum (Squillace; Abb. 3) gegründete Kloster von Vivarium, dem er selbst freilich weder vorstand noch ihm förmlich als Mönch angehörte (Jenal 1, 162/78 [Lit.]). Der für diesen Konvent in den Institutiones fixierte Bildungsplan bemüht sich um die Sicherung einer christl. Basiskultur im Sinne des liturgisch u. grammatisch notwendigen Wissens u. belegt entgegen mancher Hochschätzung eher das insgesamt bescheidene Bildungsniveau, auf das sich der einstige praefectus praetorio im Rahmen seines Eigenklosters einzustellen hatte, das bald nach seinem Tod (ca. 580), vielleicht auch infolge von Auseinandersetzungen mit dem Ortsbischof von Scyllaceum, eingegangen zu sein scheint. Das Schicksal der vielberedeten *Bibliothek, der man gern eine Vermittlerrolle für wichtige Teile antiker Bildung an das MA zuschreibt, ist umstritten (Jenal 1, 178_{194} [Lit.]). Als Basis einer pflichtbewußten Neubestimmung der päpstlichen Lenkungsaufgabe finden sich die bisher genannten Spielarten des asketisch-mönchischen Lebens integriert auch in der Gestalt *Gregors d. Gr. wieder, dessen energisch-konstruktives Wirken während seines Pontifikats (590/604) zugleich Trenn- u. Verbindungslinie zwischen antiker u. mittelalterlicher Welt bezeichnen kann. Nach einer senatorischen Karriere, die ihn in noch jungen Jahren 572/73 in die Position des praefectus urbi gebracht hatte, wandte sich dieser Sproß einer adligen Familie, aus der mit Felix II (483/92) u. Agapitus (535/36) schon zwei Päpste hervorgegangen waren, nach dem Beispiel seiner Tanten u. vielleicht des Cassiodor dem asketischen Leben zu, wandelte sein Haus am Clivus Scauri (wie auch gleichzeitig oder später seine Besitzungen in Sizilien) in ein Kloster um u. widmete sich dem Studium der Bibel u. theologischer Schriftsteller. Noch als päpstlicher *Apocrisiarius in Kpel setzte er mit seinen röm. Begleitern diese Lebensweise fort; nach der Rückkehr verband er in Rom die Leitung seines Klo-

sters als Abt mit der Aufgabe eines Diakons an der Seite des Bischofs Pelagius II, u. als er nach dessen Tod 590 selbst zum Papst erhoben wurde, ließ er 595 durch eine Synode den Stab seiner ausschließlich auf Kleriker u. Mönche beschränkten engsten Mitarbeiter als geistliche Kommunität unter Leitung des Pontifex reorganisieren u. verbreitete in den Dialogi den Ruhm der mittelitalischen Mönche (R. Manselli: o. Bd. 12, 932/5. 946/9). Das am Rande des kirchlich-gemeindlich geordneten Christentums entstandene, immer wieder auch von Christen mit Mißtrauen u. Ablehnung bedachte Mönchtum (Überblick zu solcher Kritik: K. Baus / E. Ewig: Jedin 2, 1, 407/9) hatte spätestens jetzt in der Person des als servus servorum Dei auftretenden Papstes sein abendländisches Modell der Integration in die Kirche gefunden.

VII. Die italischen Bistümer u. das Papsttum in den dogmatischen Auseinandersetzungen des 4. bis 6. Jh. Nicht im einzelnen nachgezeichnet werden kann hier die Rolle der I. innerhalb der dogmatischen Auseinandersetzungen, die, ausgehend vom Osten u. mitgeprägt durch die wechselnden Haltungen der Kaiser u. die Bewegungen der im allgemeinen arianischen Barbarenvölker, auch insoweit sie die I. u. das Papsttum berühren, eher Teil der allgemeinen Reichs- u. Kirchengeschichte sind (Überblick über die spirituellen u. dogmatischen Tendenzen in den Zentren Rom / Latium, Mailand, Turin / Piemont u. Aquileia: M. G. Mara u. a., Art. Italie. Antiquité chrétienne: DictSpir 7, 2 [1971] 2142/67). Der kaiserliche Anspruch, als Ordnungsmacht auch in kirchlichen Angelegenheiten verpflichtet zu sein, ist seit dem Kirchenfrieden bis zum Drei-Kapitel-Streit unter *Iustinianus eine Konstante, die direkt u. indirekt auch der Kirche der I. u. des Papsttums ihren Stempel aufgedrückt hat.

a. Arianismus u. Pelagianismus. Der Arianismus-Streit, in dem die I. auf dem Konzil v. Nicaea nur gering vertreten war (s. o. Sp. 1167), hat den italischen Episkopat, der zunächst den nicaenischen Positionen gefolgt war, seit den 340er Jahren in mehreren Synoden (340 Rom, 342/43 Serdica, 355 Mailand, 359 Rimini) intensiv berührt. Er führte trotz der im allgemeinen antiarianischen Einstellung unter dem Druck **Constantius' II zu Anpassungen an ambivalente Glaubensformeln, zu ersten Verbannungen unnachgiebiger Nicaener (M. Humphries, In nomine patris: Historia 46 [1997] 448/64) wie der Bischöfe Dionysius v. Mailand, Eusebius v. Vercelli u. Lucifer v. Cagliari (355), zur Erhebung von Arianern wie des Auxentius in Mailand (dessen arianisches Erbe der Nachfolger Ambrosius unter Mobilisierung der städtischen plebs christiana in Wendung gegen die fortdauernden Sympathien der Hofkreise zurückzudrängen suchte) u. damit zur Spaltung mancher Gemeinden, wie insbesondere der röm., wo anstelle des exilierten Liberius ein den Positionen des Constantius gewogener Bischof eingesetzt wurde, der auch nach der Rückkehr des unterworfenen Liberius blieb. Selbst die Abrechnung mit den zu Anpassungen an den kaiserlichen Willen bereit gewesenen Bischöfen nach dem Tode des Constantius führte zu erneuten Spaltungen zwischen Verfechtern härterer u. weicherer Haltungen. Auch wenn solche Auseinandersetzungen bisweilen mit der Generation ihrer Träger ausstarben, bestimmten sie das innergemeindliche Klima über die Jahrzehnte hinweg aus wechselnden Anlässen erneut mit u. gaben dem Erscheinungsbild des Episkopats u. der Klerikerschaft oft ein nur noch ‚kirchenpolitisches' Gepräge, das der Überzeugungskraft des Christentums gerade gegenüber ‚noch' Außenstehenden nicht durchweg zuträglich war (zur Haltung des praefectus urbi Vettius Agorius Praetextatus M. Kahlos, V. A. P. and the rivalry between bishops in Rome in 366/67: Arctos 31 [1997] 41/54). Das bestätigt, über die persönlichkeitsbedingten Umstände hinaus, auch die bemerkenswerte Rolle, die mit Ambrosius in diesen Fragen, die für das gesamte Verhältnis zur Kirche des griech. Ostens entscheidend wurden, auf italischer Seite erstmals ein anderer Bischof als der von Rom spielen konnte (N. B. McLynn, Ambrose of Milan [Berkeley 1994]; C. Markschies, Ambrosius v. Mailand u. die Trinitätstheologie [1995]; D. H. Williams, Ambrose of Milan and the end of the Nicene-Arian conflicts [Oxford 1995]). Das Konzil v. Aquileia iJ. 381, das den Kampf gegen den Arianismus in der I. u. im Illyricum zu einem gewissen Abschluß brachte, ist ganz von Ambrosius u. nicht von Damasus bestimmt (Atti del Colloqu. intern. sul concilio di Aquileia del 381 = AntAltoAdr 21 [Udine 1981]). Das Bemühen des Damasus u. seiner Nachfolger um die Ausweitung der Macht des röm. Bischofs über die italische Halbinsel hinaus, auf die

seine Iurisdiktion beschränkt war (vgl. *Gratians Reskript vJ. 378: Coll. Avell. 13 [CSEL 35, 1, 54/8]; R. Lorenz, Das 4. bis 6. Jh. [Westen] = Die Kirche in ihrer Geschichte 1, C 1 [1970] 36f), erlebte auf dem fast gleichzeitigen Konzil v. Kpel einen deutlichen Rückschlag, den auch die im folgenden Jahr in Rom tagende Synode, die die beiden italischen ‚Kirchenfürsten' Seite an Seite zeigte, nicht mehr beheben konnte. – Auch der Streit um die Rechtfertigungslehre des Pelagius (*Gnade; Döpp 1350), der unter Führung des *Augustinus vornehmlich von Africa bzw. von Palästina aus ausgetragen wurde, berührte die italische Kirche stark, insofern er bei der Aristokratie Roms, wo Pelagius seit etwa 380 als Werber für den Gedanken der *Askese aufgetreten war, wie auch in Teilen des Episkopats, zu deren Wortführer sich der Bischof Iulian des kampanischen Aeclanum (A. Schindler: o. Bd. 11, 424f; Döpp 1351) aufschwang, auch über die erste, von Augustinus unter Einschaltung des ravennatischen Kaiserhofs herbeigeführte Verurteilung durch den zögernden Papst Zosimus iJ. 418 hinaus Anhänger fand, bis die von Coelestinus erneuerte Verurteilung schließlich auf dem 3. Ökumenischen Konzil in Ephesus 431 definitiv bestätigt wurde.

b. Der röm. Primatsanspruch u. das Verhältnis der westl. Kirche zum Osten. Die Schwächung der politischen Struktur des Westreichs u. seines Kaisertums ermöglichte außerhalb der I. vor allem in der *Gallia den Aufstieg von Bischöfen zu auch weltlich entscheidenden Organisationspolen ihrer Stadtgemeinden, wohingegen in der I. einstweilen das Papsttum davon profitierte, das sich nun unter partiellem Verzicht auf die Paulustradition ganz auf die Sukzession des Petrus stützte u. als Ursprungsort aller abendländischen Kirchen einen Iurisdiktionsprimat für den gesamten Westen beanspruchte (Innocent. I ep. 25, 2 vJ. 416 [18, 12/20, 25 Cabié]). So erscheint der durch Legaten vertretene röm. Bischof im Hinblick auf die beiden großen Ökumenischen Konzilien des 5. Jh., auf denen italische Bischöfe kaum eine Rolle spielten, als der maßgebliche westl. Sprecher u. als Vermittler der Ergebnisse an den italischen Episkopat. In Ephesus teilte Coelestinus 431 die siegreiche Position des *Cyrill v. Alex., was u. a. zu einer sichtlichen Intensivierung des Kults Mariens als der *Gottesgebärerin auch in der I. führte (S. Felici [Hrsg.], La mariologia nella catechesi dei padri [Roma 1991]; S. Benko, The virgin goddess [Leiden 1993]; K. Schreiner, Maria [1994]; vgl. ferner Madonne e Sante di Sicilia 1 [Palermo 1995]). Der dogmatische Triumph Leos d. Gr., dessen Formel sich 451 in Chalkedon durchsetzte, blieb freilich getrübt, da die wachsende Autorität des Patriarchats von Kpel eine wirkliche Erweiterung des päpstlichen Primats nicht mehr zuließ. Von einschneidender Wirkung für das Verhältnis Ost-West war freilich erst die in Rom u. im Westen weithin als zu monophysitenfreundlich beurteilte Einigungsformel, die der Ostkaiser Zeno iJ. 483 publizierte u. die nach der Zurückweisung durch den Papst Felix III zum Abbruch der Beziehungen der westl. Kirche zum Osten führte, dem nach dem Patriarchen von Kpel, Akakios, als dem eigentlichen Inspirator des ‚Henotikon' benannten Akakianischen Schisma, das bis 519 andauerte u. für die Position der italischen Kirche schon ein durch die Herrschaft des Odoaker, ab 493 des Theoderich völlig gewandeltes politisches Kräftefeld als Rahmen voraussetzt. Solange das italische Nachfolgereich die faktische Unabhängigkeit der I. von Kpel sicherte, konnte sich auch der Bischof von Rom eine gewisse Unabhängigkeit gegenüber dem Kaiser leisten (die stolze Proklamierung einer Zweigewaltenlehre durch Gelasius gegenüber Kaiser Anastasius iJ. 494 [Gelas. ep. 12, 2/8 (E. Schwartz, Publizistische Sammlungen zum acacianischen Schisma = AbhMünchen NF 10 [1934] 20/3)], die einstweilen ohne Folgen blieb, gehört in diesen Zusammenhang), u. umgekehrt war dem Ostgotenkönig an einer Aufrechterhaltung dieser Distanz gelegen, die er dadurch zu sichern suchte, daß er größere Reibereien zwischen dem arianischen Herrschervolk u. der röm.-orthodoxen Kirche im allgemeinen zu vermeiden suchte u. selbst angesichts der aus herrscherlicher Sicht kaum zu duldenden Unruhen, die die wenig erbaulichen Auseinandersetzungen um die inzwischen offenbar auch machtpolitisch attraktive Nachfolge des 498 gestorbenen Papstes Anastasius (Laurentianisches Schisma 498/502; E. Wirbelauer, Zwei Päpste in Rom [1993]; T. Sardella, Società, chiesa e stato nell'età di Teoderico [Messina 1996]; K. M. Girardet, Gericht über den Bischof von Rom: HistZs 259 [1994] 1/38) in der röm. u. italischen Kirche hervorgeru-

fen hatten, einen maßvollen, die Autonomie der Bischofssynode vJ. 502 nicht wirklich beeinträchtigenden Kurs steuerte. Erst als nach dem Herrschaftsantritt des neuen Ostkaisers *Iustinus I iJ. 519 die Wiederannäherungsbemühungen mit der Überwindung des Akakianischen Schismas Erfolg zeitigten, verschärften sich die politisch-konfessionellen Positionen u. führten nach wenigen Jahren zum Zusammenbruch der Entente von arianischem Königtum, römischer Senatsaristokratie u. römischer Kirche, die das Reich des Theoderich bis dahin zum Erfolgsmodell gemacht hatte. Symmachus u. *Boethius (Döpp 1358/64. 1366), die herausragenden Köpfe der Aristokratie, wurden zum Tode verurteilt, Papst Johannes I, dem es nicht gelungen war, bei Iustinus eine Zurücknahme der antiarianischen Maßnahmen zu erreichen, starb im selben Jahr (526) im Gefängnis.

c. *Das Drei-Kapitel-Schisma.* Am Ende der langwierigen ‚Reconquista' der I. (535/53), die bisweilen mit der Erbitterung eines Kreuzzugs geführt wurde, standen nicht nur große Zerstörungen u., auch nach dem partiellen Wiederaufbau, eine wesentlich veränderte Stadtlandschaft (s. o. Sp. 1140. 1158f), sondern auch ein erneutes Schisma. Mit den Resten des italischen Arianertums, das in der gespannten Atmosphäre der Endphase des Krieges unter Totila noch einmal auf die ‚landesverräterischen' Katholiken eingeschlagen hatte, konnte der siegreiche *Iustinianus schnell aufräumen lassen. In der Zwischenzeit aber hatte er im Bemühen, die durch die Beschlüsse des Konzils v. Chalkedon verurteilten Monophysiten zu versöhnen, zur Betonung der Verurteilung des von diesen schärfstens abgelehnten Nestorius den entsprechenden Beschlüssen drei weitere Kapitel hinzugefügt u. 543/44 veröffentlichen lassen, in denen angesehene, wenn auch nicht unumstrittene Theologen wie Theodor v. Mops., Theodoret v. Cyrrhus u. Ibas v. Edessa, die seit einem Jh. tot waren, in die Verurteilung eingeschlossen wurden. Der Widerspruch gegen diese unbillige u. durchsichtige Vorgehensweise, die Justinian unter Berufung auf ein kaiserliches Recht, auch in Lehr- u. Sittenfragen für die Einheit der Kirche zu sorgen, zu rechtfertigen suchte, führte im Westen zur erneuten Kirchenspaltung, dem Drei-Kapitel-Schisma (J. Speigl, Art. Dreikapitelstreit: LThK[3] 3 [1995] 368f mit Lit.). Als Justinian sich des röm. Bischofs Vigilius bemächtigte u. dieser nach langem Widerstand unter dem Eindruck des 5. Ökumenischen Konzils v. Kpel iJ. 553 sich zur Annahme der kaiserlichen Religionspolitik bereitfand, weigerten sich die Bischöfe des Westens, ihm hierin zu folgen. Als auch der Nachfolger des 555 in Kpel gestorbenen Vigilius, Pelagius I, sich willfährig zeigte, verweigerten ihm zahlreiche Bischöfe, vor allem Norditaliens, die kirchliche Gemeinschaft (R. Schieffer, Zur Beurteilung des norditalischen Dreikapitel-Schismas: ZKG 87 [1976] 167/201). Trotz der Bemühungen Gregors d. Gr. u. anderer Päpste um Beilegung dauerte dieses Schisma bis fast zum Ende des 7. Jh. an, weil es den kurz darauf in die I. einfallenden Langobarden politisch nützlich schien. Die Kirchenpolitik des letzten Kaisers, der noch einmal die mittelmeerumspannende Weite des Röm. Reiches wiederhergestellt hatte, war so auf der ganzen Linie gescheitert, insofern sie nicht nur die Chalkedongegner nicht wirklich versöhnte, sondern auch, nur wenige Jahre nach seinem Tod, den ‚Totengräbern' der zurückeroberten byz. I. einen willkommenen Ansatzpunkt zur politischen Instrumentalisierung religiöser Spaltungen bot.

VIII. Ausblick: Die italische Kirche in langobardischer Zeit bis zu Gregor d. Gr. Auch in kirchlicher Hinsicht bedeuteten die Jahre der mit Brutalität vorangetriebenen Landnahme der Langobarden einen wirklichen Bruch (Cracco, Longobardi 111/7). Während in Oberitalien die von Aquileia geführten Bistümer der Drei-Kapitel-Schismatiker aus politischen Gründen maßvoll behandelt wurden u. sogar mit Billigung der Langobarden in Vicetia (Vicenza) ein neues Bistum errichten durften (Zeugnisse des Mit- u. Nebeneinanderlebens: A. A. Settia, Langobardi in I.: RivStorIt 105 [1993] 744/63 u. Francovich / Noyé aO. [o. Sp. 1159]), machten sich die Verwüstungen der Kampfhandlungen, die Vertreibung u. Flucht der Überlebenden vor allem in der mittleren I. auch im partiellen Zusammenbruch des kirchlichen Lebens bemerkbar. Die Zerstörung des Benediktklosters am Monte Cassino iJ. 577 hat hier durchaus Symbolwert (s. o. Sp. 1191). Der Bischof von Mailand floh 569 nach Genua, der von Velletri 592 nach Rom; die Bistümer von Terracina, Terni, Osimo, Capua, Venafro u. andere mußten we-

gen langer Vakanzen den Bischöfen von Nachbardiözesen übertragen werden; kleinen Bistümern wie dem von Tres Tabernae in Latium fehlte es oft an Priestern, so daß mancherorts Mönche mit Zustimmung ihrer Äbte im Schnellverfahren ordiniert wurden, was wiederum zu Klagen über den Mangel an kirchlicher Bildung u. Disziplin führte. Auch wenn es nicht zu arianischen Bekehrungsversuchen kam, beschwor die ungezügelte Soldateska mit ihrem Spaß an Demütigungen u. Brutalitäten im Rahmen zweier heidn. Feiern, von denen Gregor d. Gr. berichtet (dial. 3, 27f [SC 260, 372/6]; R. Manselli, Gregorio Magno e due riti pagani dei Longobardi: Studi storici, Festschr. O. Bertolini 1 [Pisa 1972] 435/40; S. Gasparri, La cultura tradizionale dei Longobardi [Spoleto 1983] 45/52), noch einmal die Möglichkeit des Martyriums. Es ist kaum ein Zufall, daß der Gedanke an den Rückzug aus einer ‚Welt', die selbst nach dem Eindruck Gregors schon an ihr Ende gelangt zu sein schien (dial. 3, 38 [aO. 428/32]; vgl. ep. 3, 29 [CCL 140, 174f]), u. die Zuflucht in klösterliche Ruhe auch für einst sehr aktive Angehörige der romanischen Aristokratie wie den alten Cassiodor oder, schon unter dem Eindruck der Langobardeneinfälle, den ehemaligen Stadtpräfekten Gregor (s. o. Sp. 1192f) nun eine Alternative darstellte. – Gleichwohl hat gerade das Bewußtsein des nahenden Endes u. die Erwartung, dann vor das Gericht Gottes treten zu müssen, der naheliegenden Resignation eine Schranke gewiesen u. die unbeirrbare Wahrnehmung der Aufgaben eines Papsttums, das angesichts der Ferne u. Indifferenz des Kaisers in Mittelitalien als einzige Ordnungsmacht übriggeblieben war, im Rahmen der von der Zeit gesteckten Grenzen zur Verpflichtung gemacht (E. Gandolfo, Gregorio Magno [Roma 1994]). Mit starker Hand u. persönlicher Wachsamkeit wurde im Süden der I. u. auf *Sizilien auf Einhaltung einer ‚gerechten' Sozialpraxis auf den weiten Kirchengütern u. seitens des byz. Exarchats gedrungen, das Missionierungswerk fortgesetzt (insbesondere in dem noch rückständigen *Sardinien), Bischöfe u. Kleriker in die Schranken der röm. dominierten Disziplin gewiesen, aber gleichzeitig auch durch die starke Orientierung auf das Papsttum aus den lokalen Konditionierungen befreit (Cracco, Longobardi 121. 124; zu Sizilien G. Lisania [Hrsg.], Gregorio Magno [Catania 1992]). Im Norden war wegen des anhaltenden Schismas u. der Präsenz der Langobarden, die in Pavia ihren Königshof etablierten, der Einfluß begrenzt, doch gelang es Gregor in Mailand wie in Ravenna, die vakanten Bischofsstühle mit ihm treuergebenen Kandidaten aus dem Mönchtum zu besetzen (vgl. exemplarisch die in diese Zusammenhänge gehörenden Vorgänge bei C. Sotinel, Rhétorique de la faute et pastorale de la réconciliation dans la lettre apologétique contre Jean de Ravenne [Rome 1994]). Im übrigen hoffte er für die dortigen Gegenden auf eine Besserung durch die ihm allein mögliche Stärkung eines autonomen Mönchtums, das gerade nicht in Abhängigkeit von den zwar katholischen, aber schismatischen Ortsbischöfen geraten sollte (Cracco, Longobardi 122 mit Anm. 23). – Die wachsende Distanz gegenüber dem wenig aktiven Byzanz spiegelt sich auch in den Versuchen, den lat. Charakter der Kirchen u. Klöster vor allem Süditaliens u. Siziliens, wo bis in die Liturgie hinein die Prägung durch Gewohnheiten der griech. Kirche stark war (G. Otranto, Note sull'I. meridionale paleocristiana nei rapporti col mondo bizantino: Augustinianum 35 [1995] 859/84; vgl. A. Guillou, Recueil des inscriptions grecques médiévales d'Italie [Paris 1996]), zu kräftigen u. auf Rom auszurichten. Dem entsprechen auch die sich verstärkenden Bemühungen um die Kirchen des Westens in der *Hispania u. der *Gallia (für die Beziehungen zu den Merowingern: Venanzio Fortunato tra I. e Francia. Atti del Conv. intern. di studi [Treviso 1993]; E. Magnou-Nortier, À propos des rapports entre l'église et l'état franc: Festschr. Violante aO. [o. Sp. 1180] 1, 519/34) u. die Aufnahme der Angelnmission in der *Britannia. Insoweit hat die Kirchenpolitik Gregors der gewachsenen Trennlinie zwischen Byzanz u. dem Westen konsequent entsprochen u. dazu beigetragen, daß das italische Christentum des MA lateinisch blieb u. mehr nach Norden als nach Osten blickte (J. Herrin, The formation of Christendom [Princeton 1987] 145/82; Brown, Entstehung aO. [o. Sp. 1182] Kap. II 8).

Actes du 11e Congr. intern. d'Arch. chrét. 1986, 1/3 = CollÉcFrançRome 123 (Rome 1989). – F. M. Ausbüttel, Die Verwaltung der Städte u. Provinzen im spätantiken Italien (1988). – C. Azzara, Venetiae. Determinazione di un'area regionale fra antichità e alto me-

dioevo (Treviso 1994). – P. A. BRUNT, Italian manpower 225 B. C. / A. D. 14[2] (Oxford 1987). – L. CAPPELLETTI, Regio IV, Samnium. Die oskisch-sabellischen Stämme Mittelitaliens: AnzAltWiss 49 (1996) 129/74. – G. A. CECCONI, Governo imperiale e élites dirigenti nell'I. tardoantica (Como 1994). – F. COARELLI, I santuari del Lazio in età repubblicana (Roma 1987). – G. CRACCO, Chiesa e cristianità rurale nell'I. di Gregorio Magno: V. Fumagalli / G. Rossetti (Hrsg.), Medioevo rurale. Sulle tracce della civiltà contadina (Bologna 1980) 361/79; Dai Longobardi ai Carolingi. I percorsi di una religione condizionata: De Rosa / Gregory / Vauchez 111/54. – L. CRACCO RUGGINI, La cristianizzazione nelle città dell'I. settentrionale (IV/VI sec.): Eck / Galsterer 235/49. – E. CURTI / E. DENCH / J. R. PATTERSON, The archaeology of central and southern Roman Italy: JournRomStud 86 (1996) 170/89. – J. H. D'ARMS, Wirtschaft u. Gesellschaft der europ. Regionen u. Provinzen 4. Italien: Vittinghoff 375/426. – M. DENTI, I Romani a nord del Po. Archeologia e cultura in età repubblicana e augustea = Bibl. di archeologia 15 (Milano 1991). – G. DE ROSA / T. GREGORY / A. VAUCHEZ (Hrsg.), Storia dell'I. religiosa 1. L'antichità e il medioevo (Roma 1993). – S. DÖPP, Art. I. II (literaturgeschichtlich): u. Sp. 1202/380. – A. DONATI (Hrsg.), La terza età dell'epigrafia = Epigrafia & antichità 9 (Faenza 1988). – R. DUNCAN-JONES, The economy of the Roman empire[2] (Cambridge 1982). – S. L. DYSON, Community and society in Roman Italy (Baltimore 1992). – W. ECK, Die staatl. Organisation Italiens in der hohen Kaiserzeit = Vestigia 28 (1979). – W. ECK / H. GALSTERER (Hrsg.), Die Stadt in Oberitalien u. in den nordwestl. Provinzen des Röm. Reiches (1991). – G. FILORAMO (Hrsg.), Storia delle religioni 1. Le religioni antiche (Roma 1994). – M. FREDERIKSEN, Campania (London 1984). – E. GABBA, I. Romana = Bibl. di Athenaeum 25 (Como 1994); Il problema dell'unità dell'I. romana: E. Campanile (Hrsg.), La cultura italica (Pisa 1978) 11/27; Urbanizzazione e rinnovamenti urbanistici nell'I. centro-meridionale del 1° sec. a. C.: StudClassOr 21 (1972) 73/112. – H. GALSTERER, Herrschaft u. Verwaltung im republikanischen Italien (1976); Regionen u. Regionalismus im röm. Italien: Historia 43 (1994) 306/23. – J. GAUDEMET, L'église dans l'empire romain (4e/5e s.) (Paris 1959). – A. GIARDINA, L'I. romana (Roma 1997). – A. GUIDI / M. PIPERNO (Hrsg.), I. preistorica (ebd. 1992). – H. JEDIN (Hrsg.), Hdb. der Kirchengesch. 1/2, 2 (1962/75). – G. JENAL, I. ascetica atque monastica. Das Asketen- u. Mönchtum in Italien von den Anfängen bis zZt. der Langobarden (ca. 150-250/604) 1/2 (1995). – L'ITALIE d'Auguste à Dioclétien = CollÉcFrançRome 198 (Rome 1994). – C. LACKEIT, Art. I. 4. Geographie: PW Suppl. 3 (1918) 1252/63. – F. LANZONI, Le diocesi d'I. dalle origini al principio del sec. 7 (an. 604) = Studi e Testi 35 (Faenza 1927). – H. LECLERCQ, Art. Italie: DACL 7, 2, 1612/841. – E. LEPORE, Origini e strutture della Campania antica (Bologna 1989). – R. LIZZI, Vescovi e strutture ecclesiastiche nella città tardoantica = Bibl. di Athenaeum 9 (Como 1989). – K. LOMAS, Roman Italy 338 B. C. / A. D. 200. A sourcebook (London 1996). – A. MARCONE, Storia dell'agricoltura romana (Roma 1997). – E. MIGLIARIO, Uomini, terre e strade. Aspetti dell'I. centroapenninica fra antichità e alto medioevo = Munera 5 (Bari 1995). – F. MILLAR, Italy and the Roman empire. Augustus to Constantine: Phoenix 40 (1986) 295/318. – A. MOMIGLIANO / A. SCHIAVONE (Hrsg.), Storia di Roma 1/4 (Torino 1988/93). – H. NISSEN, Italische Landeskunde 1/2 (1883/1902). – G. OTRANTO, I. meridionale e Puglia paleocristiane (Bari 1991). – M. PALLOTTINO, Italien vor der Römerzeit (1987). – G. PENCO, Storia della chiesa in I. 1. Dalle origini al concilio di Trento[2] (Milano 1982).– CH. u. L. PIETRI (Hrsg.), Das Entstehen der einen Christenheit (250/430) = Die Geschichte des Christentums 2 (1996). – T. W. POTTER, Das röm. Italien (1992); The changing landscape of south Etruria (London 1979). – L. RUGGINI, Economia e società nell',I. annonaria'. Rapporti fra agricoltura e commercio dal IV al VI sec. d. C. (Milano 1961). – E. T. SALMON, The making of Roman Italy (London 1982). – G. SHIPLEY / J. SALMON (Hrsg.), Human landscapes in classical antiquity. Environment and culture (ebd. 1996). – F. SARTORI, Dall'Italía all'I. 1/2 (Padova 1993). – M. SIMONETTI, Il cristianesimo in I. dalle origini a Gregorio Magno: C. Ampolo u. a., Roma e l'I. Radices imperii (Milano 1990) 231/85. – F. TICHY, Italien = Wiss. Länderkunden 24 (1985). – G. TRAINA, Paludi e bonifiche del mondo antico. Saggio di geografia archeologica = Centro Ric. Doc. sull'Antichità Class. Monogr. 11 (Roma 1988). – V. VEDALDI IASBEZ, La Venetia orientale e l'Histria. Le fonti letterarie greche e latine fino alla caduta dell'Impero Romano d'occidente = Studi e Ric. sulla Gallia Cisalpina 5 (ebd. 1994). – F. VITTINGHOFF (Hrsg.), Hdb. der europ. Wirtschafts- u. Sozialgesch. 1 (1990). – B. WARD-PERKINS, From classical antiquity to the middle ages. Urban public building in northern and central Italy A. D. 300/850 (Oxford 1984).

Edgar Pack.

Italia II (literaturgeschichtlich).

A. Einleitung. I. Allgemeines. a. Bestimmung des Raums. Mit I. ist im folgenden die Halbinsel einschließlich der Transpadana, der Venetia u. der Histria (nicht aber Corsica, Sardinia u. Sicilia) gemeint. Ursprünglich bezeichnete der Name nur die Südspitze des heutigen Calabrien; seit dem 4. Jh. vC. wurde er auf Unteritalien, die Magna Graecia, ausgedehnt (in diesem Sinne noch Petron. sat. 116; s. auch Lucan. 1, 215; Serv. Verg. Aen. 1, 1), wohl seit dem 3. Jh. vC. auf die ganze Halbinsel (zu Einzelheiten E. Pack, Art. I. I: o. Sp. 1053f; G. Radke, Art. I.: KlPauly 2 [1967] 1479/84).

b. Namen. Gleichbedeutend mit dem Wort I., bei dem die Quantität des Anfangsvokals schwankt, werden in der röm. Literatur, vor allem in der Poesie, gebraucht: Ausonia (ursprünglich nur Mittelitalien; nach Auson, dem Sohn von Odysseus u. Kalypso: Verg. Aen. 10, 564; Paul. / Fest. 18 Müller [16 Lindsay]), Hesperia (Land ‚unter dem Hesperus' [Macrob. Sat. 1, 3, 15] oder ‚benannt nach Hesperus', dem Bruder des Atlas [Serv. Verg. Aen. 1, 530]), Oenotria (entweder von Oenoter, dem Sabinerkönig, abgeleitet oder als ‚Weinland' gedeutet, s. Val. Flacc. 1, 589; Tert. apol. 10; Claud. Stil. 2, 262; b. Poll. 2, 146; Sidon. Apoll. carm. 2, 318; 5, 429).

c. Personifikationen. Als Personifikation begegnet I. mehrfach, nach der politischen Einigung des Landes, auf Münzen des 1. Jh. vC. u. dann wieder unter den Kaisern von

Nerva bis Caracalla (E. Babelon, Art. I.: DarS 3, 1 [1900] 591f; W. Drexler, Art. I.: Roscher, Lex. 2, 1 [1890/94] 558/63); auch die picta I., die sich im röm. Tellus-Tempel befand (Varro rust. 1, 2, 1), war vielleicht eine bildliche Darstellung der personifizierten I. (K. Brodersen, Terra cognita [1995] 152/5). In der Poesie finden sich gelegentlich Auftritte der personifizierten Oenotria: Claud. Stil. 2, 218/338 (gemeinsam mit Hispania, Gallia, Britannia u. Africa); Sidon. Apoll. carm. 2, 317/86 (die Ekphrasis der Göttin ebd. v. 321/8 lehnt sich an Claud. Stil. 2, 262/4 an). Vergleichbar sind das Erscheinen der patriae imago bei Lucan. 1, 186/94 u. die Ethopoiie der res publica bei Pacatus, Paneg. Lat. 2 (12), 11, 4/7. Oft wird I. mitgemeint, wenn in der Literatur von Roma als dem Inbegriff des *Imperium Romanum die Rede ist, so etwa in Claudians Rompreis, Stil. 3, 130/74. Italus u. Romanus können seit augusteischer Zeit gleichbedeutend verwendet werden (Hor. carm. 2, 13, 18; Verg. Aen. 8, 678).

d. Antike Beschreibungen. Beschreibungen des Landes haben sich aus der Antike in großer Zahl erhalten; sie gehen zumeist in ein Enkomion über (Bauck; H. V. Canter, Praise of Italy in classical authors: ClassJourn 33 [1937/38] 457/70; F. Sartori, Laudes Italiae in scrittori greci e latini: N. Criniti [Hrsg.], Sermione mansio [Brescia 1995] 5/15; Pack aO. 1063f). Hervorzuheben sind aus der Prosa Varro rust. 1, 2, 3/7 (die fruchtbare Kulturlandschaft zeichne sich durch ein mildes Klima aus); Dion. Hal. ant. 1, 36f (I. sei nicht auf Einfuhren angewiesen, da sie alle erforderlichen Güter selbst hervorbringe); Strab. 6, 4, 1 (der Apennin schaffe landschaftliche Vielfalt); Vitr. 6, 1, 9/11; Mela 2, 4, 1; Plin. n. h. 3, 38/74. 95/138; 37, 201f; Ael. var. hist. 9, 16; aus der Poesie Verg. georg. 2, 136/76 (es herrsche ewiger Frühling, alles Schädigende fehle, I. sei Saturnia tellus); Propert. 2, 22, 17/42; Claud. Stil. 2, 262/4; Rutil. Nam. 2, 17/40; Sidon. Apoll. carm. 2, 317/86 (zu den meisten der kaiserzeitlichen Autoren s. unten).

II. Zum vorliegenden Artikel. Anders als im Falle Ägyptens (**Aegypten), Africas (**Africa II), Galliens (*Gallia II), Irlands (*Hibernia) u. Spaniens (*Hispania II) ist der spezifische Beitrag I.s u. der Metropole Rom zur Literaturgeschichte u. zur Interaktion von ‚Antike u. Christentum' bisher nicht systematisch erforscht worden. Einen gewissen Ersatz bieten jedoch die I. gewidmeten Abschnitte der Handbücher (Schanz, Gesch.; Bardenhewer; Altaner / Stuiber, Patrol.[8]; ClavisPL[3]; Di Berardino); mit der I. ascetica et monastica befaßt sich Jenal; zu Campanien, das er als ‚geistige Landschaft' auffaßt, hat Stärk eine Monographie vorgelegt; zahlreiche wichtige Beobachtungen finden sich ferner bei Dihle, dessen Hauptgegenstand die Zweisprachigkeit der antiken Literatur von Augustus bis Justinian ist. – Die Zurückhaltung der Forschung mag ihren Grund zunächst einmal in der ungünstigen Überlieferungslage haben: Viele Werke sind entweder anonym oder als Pseudepigrapha tradiert, u. bei zahlreichen Autoren bleiben Geburtsort u. Wirkungsstätte unbekannt, kann also eine Zuordnung zu I. nicht mit Sicherheit erschlossen werden. Größeres Gewicht hat freilich, daß die lat. Literatur, gleichgültig ob sie nun in Nordafrika, Hispania, Gallia oder im Osten des Reiches entstanden ist, ein eminent einheitliches Gepräge zeigt. Der von antiken Schriftstellern so beredt gepriesenen politischen Einheit des *Imperium Romanum entspricht eben eine solche in der Literatur: Wüßten wir nicht, daß ihre Autoren überwiegend nicht aus I. stammen oder nicht dort geschrieben haben, ihren Werken sähen wir es nicht an. Ein Versuch, den spezifischen Beitrags I.s zur ‚röm. Literaturgeschichte' zu ermitteln, scheint da keinen sonderlichen Reiz zu haben. Doch ist es auch wieder nicht nur der Systemzwang des Lexikons, der einen Artikel I. legitim erscheinen läßt. Vielmehr gewinnen nun einmal einzelne Phänomene der Literaturgeschichte aus der regionalen Perspektive eine schärfere Kontur: Wer das geistige Leben I.s in der Spätantike kennenlernen will, muß das dort entstandene Schrifttum aus dem Ganzen der lat. Literatur, wie es etwa die Literaturgeschichten im Blick haben, aussondern. – Angesichts der Forschungssituation, vor allem aber im Hinblick auf die große Zahl der einschlägigen Autoren u. Werke wird es im folgenden nur darum gehen, Material für weitergehende Untersuchungen bereitzustellen; Analyse u. systematische Auswertung bleiben späterer Forschung vorbehalten. Gefragt wird, welche Schriftsteller in I. gelebt u. gewirkt oder sich dort wenigstens längere Zeit aufgehalten haben, welche Werke in I. entstanden sind u. gegebenenfalls welche Rolle das Land in ihnen spielt. Nicht unter-

sucht werden soll, wieweit pagane u. christliche Literatur I. u. die Metropole Rom als Inbegriff des Imperium Romanum verstehen (zu dieser Frage zB. J. Palm, Rom, Römertum u. Imperium in der griech. Lit. der Kaiserzeit [Lund 1959]; B. Forte, Rome and the Romans as the Greeks saw them [Rome 1972]; F. Unruh, Das Bild des Imperium Romanum im Spiegel der Lit. an der Wende vom 2. zum 3. Jh. nC. [1991]; Gärtner aO.; zur Topik des antiken Romlobs Gernentz). – Die Darstellung ist der Übersichtlichkeit halber schematisch als nach Jhh. gegliederter Autorenkatalog angelegt u. folgt soweit wie möglich der Chronologie der jeweils nach Dichtung u. Prosa geschiedenen nichtchristl. u. christl. Literatur. Daß sich die Werke mancher Autoren über mehrere Rubriken verteilen, ist in Kauf genommen. Im allgemeinen werden allein solche Schriftsteller aufgeführt, deren Zuweisung an I. durch antike Quellen bezeugt ist oder in moderner Forschung doch wenigstens mit guten Gründen erwogen wird; nur ausnahmsweise sind auch außerhalb I.s verfaßte Schriften, wie das Gedicht des Galliers Rutilius Namatianus über seine Heimkehr aus I., berücksichtigt. Unter ‚nichtchristlicher' Literatur wird dabei solche verstanden, die in Wortlaut u. Gehalt nicht entscheidend durch das Christentum geprägt ist. Es soll mit dieser Etikettierung also im Einzelfall keineswegs ausgeschlossen werden, daß ein Werk Elemente christlicher Überzeugung, beispielsweise Anklänge an Formulierungen der Bibel, enthält (zB. **Calcidius' Kommentar zum Platonischen Timaeus; s. u. Sp. 1339) oder daß sich der Verfasser zum Christentum bekennt.

B. Erstes Jh. nC. I. Allgemeines. Die lat. Literatur des 1. Jh. nC. wurde lange im Blick auf die klassische, die ‚goldene' Epoche der 2. H. des 1. Jh. vC. als die ‚silberne' verstanden (zur Genese der modernen Epochenetikettierungen W. Ax, Quattuor linguae Latinae aetates. Neue Forschungen zur Geschichte der Begriffe ‚goldene' u. ‚silberne Latinität': Hermes 124 [1996] 220/40); die antiken Autoren hatten mit ihrem Selbstverständnis einer solchen Einschätzung weitgehend vorgearbeitet (S. Döpp, Nec omnia apud priores meliora. Autoren des frühen Prinzipats über die eigene Zeit: RhMus 132 [1989] 73/101). Seit einiger Zeit vollzieht sich in der Latinistik jedoch ein Wandel des Urteils: Nunmehr rücken die außerordentliche Vielfalt literarischer Formen u. die Erschließung neuer Gegenstandsbereiche stärker als zuvor in den Blick; zB. zeigt es sich, daß manche Gattungen, wie Fabel, Tragödie, Roman, Briefessay u. Epigramm, ihre ‚klassische' Ausprägung überhaupt erst im 1. Jh. erreichen. Auch die Entwicklung u. die Bedeutung der Beredsamkeit, die, nicht zuletzt unter dem Eindruck selbstkritischer Äußerungen aus jener Zeit, allzu ungünstig beurteilt worden waren, finden jetzt im Zuge einer allgemeinen Neubewertung der Rhetorik gerechtere Würdigung. – Neben dem Lateinischen behauptete in I. das Griechische einen festen Platz (zu den Verhältnissen in Rom I. Kajanto, Minderheiten u. ihre Sprachen in der Hauptstadt Rom: G. Neumann / J. Untermann [Hrsg.], Die Sprachen im röm. Reich der Kaiserzeit [1980] 83/101). So begann der Sprachunterricht in der Schule nicht mit Latein, sondern mit Griechisch (Quint. inst. 1, 1, 12; Petron. sat. 46, 5; Paulin. Pell. 75; Horsfall). Es ist dies ein günstiger Nährboden für Zweisprachigkeit der Kultur. In der Tat spielt das Griechische im 1. u. 2. Jh. neben dem Lateinischen in der Literatur I.s eine bedeutsame Rolle (dazu vor allem Dihle). Seit dem 3. Jh. nimmt jedoch die Kenntnis des Griechischen bei den Gebildeten des Westens ständig ab (ebd. 372), u. im Laufe des 4. Jh. schwindet sie rapide (ebd. 510). – Schon im 1. Jh. vC. hatte I., wo es großzügige Gönner gab, griechischsprachige Autoren angelockt, zB. den Rhetor u. Geschichtsschreiber Dionysius v. Halikarnassus, der 30/08 vC. in Rom lehrte, sowie den Geographen u. Historiker Strabo aus Amaseia (A. Hillscher, Hominum litteratorum Graecorum ante Tiberii mortem in urbe Roma commoratorum historia critica = JbbClassPhilol Suppl. 18 [1892] 353/444). In der frühen Kaiserzeit nahm die Anziehungskraft, die I. u. Rom auf Grammatiker, Rhetoren u. Philosophen des griechischsprechenden Ostens ausübten, eher noch zu (G. W. Bowersock, Augustus and the Greek world [Oxford 1965] 43/75; W. Liebeschuetz, Art. Hochschule: o. Bd. 15, 868f). Gelegentlich wurde das Griechische in I. als einziges Medium auch von solchen Autoren benutzt, die im lat. Westen geboren waren: Musonius Rufus (1. Jh.), der Lehrer Epictets, hielt in Rom seine Lehrvorträge ausschließlich in griechischer Sprache; Favorin u. Aelian (2. Jh.) verfaßten ihr gesamtes Œuvre, andere, wie Cor-

nutus (1. Jh.), Sueton u. Fronto (2. Jh.), immerhin einige ihrer Schriften auf Griechisch. – Die christl. Gemeinde in Rom rekrutierte sich vornehmlich aus dem griechischsprachigen Teil der Bevölkerung; in der gottesdienstlichen Predigt blieb das Griechische bis etwa zur Mitte des 3. Jh., in der Euchologie gar bis Papst Damasus (366/84) verbindlich (s. u. Sp. 1278). Auch die christl. Literatur I.s wurde bis zum Beginn des 3. Jh. ausschließlich in griechischer Sprache abgefaßt. Die Anfänge christlicher Literatur in lateinischer Sprache (2. Jh.) liegen nicht in I., sondern in **Africa (II), das auf diesem Feld schon im 1. Jh. größere Aktivität entfaltete als das Mutterland u. seine Führung noch im 4. Jh. behielt; an der Entwicklung lateinisch-christlicher Literatur haben außerdem *Gallia u. *Hispania einen bedeutenden Anteil.

II. Nichtchristliche Literatur. a. In lateinischer Sprache. 1. Dichtung. 1) Germanicus. Der Neffe des Kaisers Tiberius, Germanicus (24. V. 15 vC. / 10. X. 19 nC.), ist als Dichter u. a. von Epigrammen hervorgetreten (Schanz, Gesch. 2, 437/40). Vielleicht gehört ihm die Nachdichtung der Phaenomena Arats (725 daktylische Hexameter u. Fragmente; kommentierte Ausgabe: D. B. Gain, The Aratus ascribed to Germanicus [London 1976]), die in zwei Hss. einem Claudius Caesar zugeschrieben wird (G. Maurach, Germanicus u. sein Arat [1978] 13); möglicherweise wurde das Werk iJ. 16/17 in Rom abgeschlossen (Maurach aO. 17/20).

2) Manilius. Sein hexametrisches Lehrgedicht Astronomica hat M. Manilius noch unter Augustus konzipiert u. unter Tiberius geschrieben (W. Hübner, Manilius als Astrologe u. Dichter: ANRW 2, 32, 1 [1984] 132); gelegentlich wurde auf africanische Herkunft geschlossen (ablehnend Lancel 138f). Auf Entstehung des Gedichts in Rom scheinen 4, 776 (hanc … urbem) u. 4, 37/42 (nostris … catenis) zu deuten: Als einziges Land der Erde sei I. dem Zeichen der ausgeglichenen u. ausgleichenden Waage unterstellt; so wie dieses Sternbild alles bestimme (quod cuncta regit), regiere Rom, rerum maxima (4, 694f; die Formulierung ist Verg. Aen. 7, 602 entlehnt), die Welt (4, 769/77).

3) Phaedrus. In Macedonia geboren (Phaedr. 3 prol. 17/23) u. über ‚a sound command of Latinity' verfügend (H. MacL. Currie, Phaedrus the fabulist: ANRW 2, 32, 1 [1984] 504), schuf Phaedrus mit seinen Fabulae Aesopiae, die sich von Buch zu Buch stärker von der Vorlage emanzipieren, die erste Sammlung von Versfabeln in der Antike (N. Holzberg, Die antike Fabel [1993] 43/56); in die Gesellschaft der röm. Dichter wurde er, ein Freigelassener des Augustus u. von Seian politisch verfolgt, nur zögernd aufgenommen (MacL. Currie aO. 501).

4) Paconianus. Der Dichter S. Paconianus, von dem sich vier Hexameter erhalten haben (FrgPoetLat[3] 308f; Courtney 343f; H. Wieland, Pacon. Carm. frg. 3: MusHelv 31 [1974] 114/6), verfaßte in der Kerkerhaft Verse gegen Tiberius u. wurde daraufhin erdrosselt (Tac. ann. 6, 39, 1).

5) Gaetulicus. Cn. Cornelius Lentulus Gaetulicus war iJ. 26 Consul u. von 29 bis zu seiner Ermordung durch Caligula iJ. 39 Legat in der Germania superior. Nach Plin. ep. 5, 3, 5 hat er Liebesgedichte geschaffen (FrgPoetLat[3] 307f; Courtney 345f; H. Dahlmann, Das Frg. des Cn. Cornelius Lentulus Gaetulicus: Studi di poesia latina, Festschr. A. Traglia 2 [Roma 1979] 657/67; Duret 3171/5). Martial betrachtete den lascivus poeta als einen seiner Vorgänger (1 praef.).

6) Pomponius. Von P. Pomponius Secundus, einem Freund des älteren Plinius, wurden unter Claudius Tragödien aufgeführt; als sie beim Publikum keinen Anklang fanden u. Spott auf sich zogen, setzte sich Claudius iJ. seiner Zensur, 47 nC., für den Dichter ein (Tac. ann. 11, 13; zu Pomponius Duret 3163/70; P. L. Schmidt, Claudius als Schriftsteller: Strocka 122).

7) Seneca d. J. Zum bedeutendsten Tragödiendichter der Römer wurde der ca. 1 nC. in Corduba geborene L. Annaeus Seneca, der früh zur Ausbildung nach Rom kam (Sen. ad Polyb. 19, 2). Ungeklärt ist, ob die Tragödien in seine Zeit als Erzieher Neros u. Staatsmann (49/62) oder in die Phase seines Exils auf Korsika (41/49) fallen oder ob sie sich auf die Jahre von Caligula bis zu seinem Tode (65) verteilen; auch die relative Chronologie steht nicht fest (K. Abel, Seneca. Leben u. Leistung: ANRW 2, 32, 2 [1985] 703: ‚Die Tragödien datieren zu wollen, ist ein hoffnungsloses Beginnen'). – Die unter Senecas Namen überlieferte Tragödie Octavia, die einzige aus der Antike erhaltene fabula praetexta, wurde wohl nicht von Seneca, sondern erst nach Neros Tod (iJ. 68) verfaßt (O. Zwierlein, Kritischer Kommentar zu den

Tragödien Senecas = AbhMainz 1986 nr. 6, 445f). Die Tragödie Hercules [Oetaeus] ist nach Zwierlein aO. 313/43 erst zu Anfang des 2. Jh. entstanden.

8) Persius. Etwa zwölfjährig gelangte der aus Volaterrae stammende A. Persius Flaccus (4. XII. 34/24. XI. 62) iJ. 46 nach Rom, wo er den Grammatiker Remmius Palaemon, den Rhetor Verginius Flavus u. etwa ab 50 den Stoiker Cornutus zu Lehrern hatte u. in einen Freundeskreis aus Literaten (Caesius Bassus, Calpurnius Statura, M. Servilius Nonianus, Lucan, Seneca d. J.) eingebunden war. Sat. 1 entwirft Persius ein Bild des zeitgenössischen literarischen Strebens in der turbida Roma: Die öffentliche Rezitation der Literatur sei affektiert u. diene nur der Zurschaustellung von Wissen; den Dichtern mangele es an der rechten, durch Anstrengung erworbenen Kunst; sie huldigten, Symptom des Epigonentums, dem Bombast; der literarischen Kritik fehle der Maßstab für das Rechte (zum kaiserzeitl. Rezitationswesen G. Binder, Öffentliche Autorenlesungen: ders. / K. Ehlich [Hrsg.], Kommunikation durch Zeichen u. Wort [1995] 265/350; zu Persius ebd. 283/5). Die Verse sat. 5, 1/51 preisen die geistige Führung durch Cornutus; sat. 6, eine Reflexion über den rechten Gebrauch äußerer Güter, gibt sich in Luna geschrieben u. ist an Caesius Bassus gerichtet, der ein Sabinum besaß. (Komm.: W. Kißel, Aules Persius Flaccus. Satiren [1990].)

9) Caesius Bassus. Nach Persius' Tod edierte Caesius Bassus die Satiren des Freundes. Im übrigen trat Bassus mit Lyrica hervor, die bis auf geringe Reste verloren sind (FrgPoetLat^3 316/9; Courtney 351; Duret 3193/8); sein Ende sollte er iJ. 79 beim Vesuvausbruch finden (Stärk 220).

10) Calpurnius Siculus. Geburtsort u. Wirkungsstätte des unter Nero dichtenden Bukolikers T. Calpurnius Siculus stehen nicht fest. In ecl. 7 erzählt der Hirte Corydon von seinem Besuch in Rom u. zeigt sich von der Pracht der Schaustellungen im neu errichteten Amphitheater beeindruckt (v. Albrecht 783/7; B. Fey-Wickert, Art. Calpurnius nr. 3, 3: NPauly 2 [1997] 950 [Lit.]).

11) Lucan. M. Annaeus Lucanus, am 3. XI. 39 in Corduba geboren, kam bereits im Juli 40 nach Rom, wo er, von einem Studienaufenthalt in Athen abgesehen, bis zu seinem Ende am 3. IV. 65 bleiben sollte. Etwa zwischen 59 u. 65 entstand hier sein Epos über den Bürgerkrieg zwischen Caesar u. Pompeius (De bello civili). Von Nero in die cohors amicorum aufgenommen, trat Lucan zum ersten Mal iJ. 60 bei den Neronia (im Theater des Pompeius) mit einem poetischen Panegyricus auf den Kaiser öffentlich auf. Von einer improvisierten Dichtung Orpheus haben sich nur wenige Hexameter erhalten (FrgPoetLat^3 322f; Courtney 352). Ob die Epistulae ex Campania in Prosa oder Versen abgefaßt waren, läßt sich nicht entscheiden (Stärk 122_{93}). – Abweichend von der literarischen Tradition, stellt Lucan in seinem Epos keine eigene Handlung auf der Ebene der Götter dar, schildert also zB. kein concilium deorum; gleichwohl bringt der Erzähler die Götter (di, superi) immer wieder ins Spiel, wie schon der wohl berühmteste Vers des Jh. (victrix causa deis placuit, sed victa Catoni: 1, 128) erkennen läßt (zur Rolle der Götter bei Lucan D. C. Feeney, The gods in epic [Oxford 1991] 269/301; G. O. Hutchinson, Latin literature from Seneca to Juvenal [ebd. 1993] 250/5).

12) Nero. Der für die Künste aufgeschlossene Kaiser Nero (Nero Claudius Caesar) versuchte sich auch als Dichter (FrgPoetLat^3 326/31; Courtney 357/9) u. pflegte seine Werke öffentlich zu rezitieren (Suet. vit. Ner. 10).

13) Petron. Lange Zeit am Hofe Neros hat T. (oder C.) Petronius Arbiter gewirkt, dessen Identität mit dem Verfasser der (nur fragmentarisch überlieferten) Satyrica sehr wahrscheinlich ist (K. F. C. Rose, The date and authorship of the Satyricon [Leiden 1971]). Opfer der Eifersucht des Tigellinus, beging er in Cumae Selbstmord (Tac. ann. 16, 19, 2). – Die Satyrica, ein Prosimetrum, stehen der sog. Menippeischen Satire nahe, weisen aber auch wesentliche Elemente des Romans auf (zur literarischen Form Relihan 91/102; Dronke; Pabst 57/73; J. Adamietz, Circe in den Satyrica Petrons u. das Wesen dieses Werkes: Hermes 123 [1995] 320/34 [läßt die Zuordnung zum Roman nicht gelten]). Der Erzählung sind eine Reihe kürzerer u. längerer Gedichte eingefügt. So gibt zB. der Rhetor Agamemnon ein Stegreifgedicht von 22 Versen (8 Choliamben u. 14 Hexametern) zum besten, worin er den Rhetorenschülern Lektüre von Homer, Demosthenes u. Cicero empfiehlt; der Dichter Eumolpus schildert, als er gemeinsam mit dem Erzähler in einer Galerie weilt, das auf einem Gemälde darge-

stellte Geschehen in 65 jambischen Senaren (sat. 89: Troiae halosis); derselbe Eumolpus trägt später als Beispiel dafür, wie das Thema Bürgerkrieg poetisch in angemessener Weise zu behandeln sei, 295 daktylische Hexameter vor (ebd. 119; zu den Gedichten bes. F. I. Zeitlin, Romanus Petronius. A study of the Troiae halosis and the Bellum civile: Latom 30 [1971] 56/82; P. A. George, Petronius and Lucan De bello civili: ClassQuart 68 [1974] 119/33).

14) Columella. Der aus Gades stammende Fachschriftsteller L. Iunius Moderatus Columella verfügte über Landbesitz in der Nähe Roms (rust. 3, 9, 2). Sein zwischen 61 u. 65 verfaßtes Prosawerk (12 Bücher; s. u. Sp. 1225) enthält als 10. Buch 436 daktylische Hexameter (mit einer Prosapraefatio), die dem in Vergils Georgica ausgesparten cultus hortorum gelten (L. Dallinges, Science et poésie chez Columella: ÉtLettres 7 [1964] 137/54; S. Koster, Ille Ego Qui [1988] 83/96).

15) Valerius Flaccus. Bei C. Valerius Flaccus Setinus deutet das Cognomen vielleicht auf Herkunft aus dem campanischen Setia. In seinem bald nach 70 verfaßten mythologischen Epos Argonautica, das er dem regierenden Kaiser Vespasian widmet, spielt Valerius ebd. 3, 206/10 auf ein *Erdbeben in Campanien an (iJ. 62 oder 79; Stärk 227). Bedeutsamer ist, daß der Dichter 2, 242/6 der durch Pietät ausgezeichneten Hypsipyle prophezeit, ihr Ruhm werde dauern, solange ‚die Fasten Latiums, die Laren Trojas u. das Palatium bestehen‘ (durent Latiis modo saecula fastis | Iliacique lares tantique palatia regni). So werden das weit zurückliegende Geschehen des griech. Mythos u. die Geschichte Roms, der Troia melior (2, 573), miteinander verknüpft (zahlreiche Anspielungen auf die Zeitgeschichte bei Valerius vermutet P. R. Taylor, Valerius' Flavian Argonautica: ClassQuart 88 [1994] 212/34).

16) Silius Italicus. Der Epiker Tib. Catius Asconius Silius Italicus, dessen Geburtsort unbekannt ist, lebte nach dem Rückzug aus der Politik (iJ. 78 war er als Proconsul in Asia) in Campanien; dort erwarb er ein ehemaliges Gut Ciceros (Martial. 11, 48) u. Vergils Grabmal in Neapel, das er ‚wie einen Tempel verehrte‘ (Plin. ep. 3, 7, 7). Sein zwischen 78 u. 100 verfaßtes Epos Punica über den Hannibalkrieg will zeigen, unter welchen Mühen I. einst ihren Ruhm erworben hat (v. Albrecht 766); die Bedeutung des Kriegsschauplatzes Campanien wird übersteigert (P. Venini, La visione dell'I. nel catalogo di Silio Italico [Pun. 8, 356/616]: MemIstitLomb 36 [1978] 119/227; Stärk 206/19).

17) Turnus. Am Hofe des Titus u. des Domitian verkehrte der aus Suessa Aurunca gebürtige Satiriker Turnus. Als einen anerkannten Dichter erwähnt ihn bereits Martial (7, 97, 7), u. auch Spätere nennen ihn mit Achtung (Rutil. Nam. 1, 603f; Sidon. Apoll. carm. 9, 265; Joh. Lyd. mag. 1, 41). Erhalten haben sich von seinen Gedichten nur zwei Frg. (FrgPoetLat[3] 335f; Courtney 362f; zur Interpretation V. Tandoi, I due frammenti di Turno poeta satirico: Studi di poesia latina aO. [o. Sp. 1212] 801/31).

18) Vater u. Sohn Statius. Aus Neapel, der Graeca urbs, stammte P. Papinius Statius. Sein in Velia geborener Vater, der auch als Dichter hervorgetreten ist (u.a. hat er ein [verlorenes] Gedicht über den Bürgerkrieg dJ. 69 sowie den Brand des Capitols verfaßt [Stat. silv. 5, 3, 195/204] u. eines über den Vesuvausbruch dJ. 79 geplant [ebd. 205/8]), war Lehrer; in Neapel behandelte er griechische Dichtung, in Rom römische Kultusaltertümer (H. Cancik, Röm. Religionsunterricht in apostolischer Zeit: Wort Gottes in der Zeit, Festschr. H. Schelkle [1973] 181/97; Horsfall 89). Der Sohn rezitierte in Rom Teile seines mythologischen Epos Thebais (silv. 5, 3, 215), nahm am Capitolinischen Agon ohne den ersehnten Erfolg teil, war aber im Albanischen siegreich. 94 kehrte er nach längerem Romaufenthalt in seine Heimatstadt zurück, wo er die Prosapraefatio zu silv. 4 verfaßte (silv. 3, 5; J. Garthwaite, Statius' retirement from Rome: Antichthon 23 [1989] 81/91). Statius' vJ. 89 an entstandenen Silvae, eine Sammlung extemporierter Casualcarmina (zur Bedeutung des Titels W. Adam, Poetische u. kritische Wälder. Untersuchungen zu Geschichte u. Formen des Schreibens ‚bei Gelegenheit‘ [1988] 57/71), sind ein Spiegel der zeitgenössischen Kultur, auch praktizierter Religiosität; besonders hervorzuheben sind silv. 1, 1 (über Domitians kolossale Reiterstatue auf dem Forum; J. W. Geyssen, Statius and the tradition of imperial panegyric, Diss. Duke University [Ann Arbor 1992]); 1, 3 (die Tiburtiner Villa des Manilius Vopiscus; H. Cancik, Tibur Vopisci: Boreas 1 [1978] 116/34; C. E. Newlands, Horace and Statius at Tibur: IllClassStud 13 [1988] 95/111); 1, 5 (das Bad des Claudius Etruscus, das auch

Martial. 6, 42 rühmt [s. unten]); 2, 2 (die Villa des Pollius Felix bei Sorrent; zum epikureischen Lebensideal H. Cancik, Eine epikureische Villa: AltsprUnterr 11, 1 [1968] 62/75; R. G. M. Nisbet, Felicitas at Surrentum: JournRomStud 68 [1978] 1/11; Stärk 134f. 137f. 142); 3, 1 (der sorrentinische Hercules des Pollius Felix); 3, 5 (der Dichter ermuntert seine Gattin zu einem gemeinsamen Aufenthalt in Neapel; ebd. 72/105 Enkomion der Stadt, ihres Klimas u. ihrer Bauten, der Lebensart u. Gesinnung ihrer Bewohner u. der Umgebung; Classen 11; Stärk 138/40); 4, 3 (der Neubau der Via Domitiana als Triumph über die Natur; H. Cancik, Untersuchungen zur lyrischen Kunst des P. Papinius Statius [1965] 108/15; Stärk 83/6. 135f); 4, 6 (Hercules Epitrapezius; H. Cancik-Lindemaier, Ein Mahl vor Hercules: AltsprUnterr 14, 3 [1971] 43/65); 5, 3 (Epicedion auf den Vater, das für die griech.-röm. Mischkultur in Neapel aufschlußreich ist; A. Hardie, Statius and the Silvae [Liverpool 1983] 2/14).

19) Martial. Wie manche röm. Autoren des 1. Jh. (Seneca d. Ä. u. d. J., Pomponius Mela, Lucan, Quintilian, ferner die bei Martial. 1, 61 genannten Canius, Decianus u. Licinianus) stammte M. Valerius Martialis, der bedeutendste lat. Epigrammatiker, aus Spanien (Bilbilis [Bambola]); iJ. 64 kam er, vielleicht 25jährig, nach Rom, wo er, von kürzeren Aufenthalten in der Aemilia, Venetia u. in Campanien abgesehen, die nächsten 34 Jahre verbrachte, von Literaten u. anderen Gönnern gefördert. In Rom schrieb u. publizierte er vJ. 80 an, beginnend mit dem Liber spectaculorum, der der Einweihung des Amphitheatrum Flavium gewidmet ist, die meisten seiner Gedichte (zur Chronologie u. zu späteren Auflagen einzelner Bücher M. Citroni [Hrsg.], M. Valerii Martialis epigrammaton liber I [Firenze 1975] I/XXI); lediglich Buch 3 wurde in Forum Cornelii (Imola), wo sich Martial iJ. 87 aufhielt, fertiggestellt u. Buch 12 in Spanien geschrieben, wohin er iJ. 98 zurückkehrte. Aus der Distanz zu Rom wurde Martial, wie es scheint, allmählich bewußt, wie sehr die Metropole ihn zuvor inspiriert hatte; nun vermißte er das röm. Publikum mit seinem feinen Kunsturteil, die Bibliotheken, Theater u. Gesellschaften (12 praef.; starke innere Bindung an Rom zeigt auch ebd. 2). – Römisches hat in seinen Gedichten einen großen Platz inne (F. Castagnoli, Roma nei versi di Marziale: Athenaeum NS 27 [1949] 67/78). So geht er auf die Architektur der Stadt u. ihrer Umgebung ein, auf Privatbauten (die villa suburbana in der Nähe des Pons Mulvius: 4, 64; 6, 42 [vgl. Stat. silv. 1, 5 (s. oben)]), vor allem aber enkomiastisch auf die Bauten der Flavier (zB. epigr. 2: Lobpreis des Bauprogramms für die Umgebung des Amphitheatrum Flavium; 8, 36; 9, 1. 3: die Tempel auf dem Capitol; 9, 34. 64: nicht einmal die Götter könnten das von Domitian Errichtete bezahlen). Dank kaiserlicher Bautätigkeit erhebe sich Rom, die Stadt des Mars u. der Venus, wie Phönix aus der Asche (5, 7); niemals sei die Stadt schöner, größer u. freier gewesen (5, 19). Weitere wichtige Themen sind zum einen Nachteile der Großstadt, wie Lärm, Streß (9, 68; 10, 58, 6: maxima Roma terit; 12, 57) u. rauhes soziales Klima, in dem sich zu behaupten für Fremde u. viri boni schwierig sei (3, 38; 4, 5), zum andern das gesellschaftliche Leben mit all seinen Facetten: Klientelwesen (zB. 3, 36; 5, 22 über die morgendliche salutatio; 12, 29), Gastmähler (3, 50. 82), Vergnügungen (auf dem Marsfeld [Saepta Iulia]: 2, 14; 9, 59; 11, 1; im Theater: 5, 8), Prostitution (in der Subura, zB. 2, 17; 6, 66; 9, 37; 11, 61. 78). Insgesamt erscheint die Metropole als Roma maxima (u. a. 7, 96, 2), als urbs domina (3, 1, 5), als Gottheit, der sich nichts vergleichen läßt (terrarum dea gentiumque Roma, | cui par est nihil et nihil secundum: 12, 8, 1f). Sehr viel weniger ausgeprägt ist Martials Bild von I.: Sie bildet in seinen Augen kaum mehr als den ländlichen Raum zwischen Rom u. den Provinzen. Im wesentlichen befaßt sich der Dichter mit Orten u. Villen in der Aemilia (Bologna: 3, 16. 99 [J. P. Sullivan, Martial, the unexpected classic (Cambridge 1991) 32]; 4, 25) u. in Campanien. Baiae erscheint wie auch bei anderen Autoren als Chiffre für Luxus u. Muße (4, 30; 11, 80 [Stärk 192f]; villa Baiana: 3, 58 [ebd. 144f]; Formiae 10, 30). Dem Landgut bei Nomentum ist 6, 43 gewidmet. In 4, 44, das auf den Vesuvausbruch eingeht, reflektiert Martial über Naturkatastrophen; das Epigramm wird so gleichsam zu einer Grabinschrift für eine Landschaft (Stärk 229).

20) Arruntius Stella. Zeitgenosse Martials war der aus Padua gebürtige, in Rom ansässige Elegiker L. Arruntius Stella (zu Leben u. Werk Duret 3237/40). Seine spätere Frau Violentilla pries er unter dem Pseudonym Asteris (Stat. silv. 1, 2, 197; D. Vessey,

Aspects of Statius' epithalamion: Mnem Ser. 4, 25 [1972] 178/83). Seinerzeit berühmt waren ferner (verlorene) Gedichte auf eine Taube u. deren Tod (Martial. 1, 7; 7, 14, 5f; Stat. silv. 1, 2, 102).

21) Sulpicia. Ebenfalls in domitianischer Zeit lebte Sulpicia, Gattin eines Calenus, die in ihren Gedichten u.a. über Erfahrungen aus ihrer Ehe gesprochen hat (Martial. 10, 35; zum einzigen erhaltenen Frg. FrgPoetLat³ 334; Courtney 361). Die in humanistischen Ausgaben überlieferten Sulpitiae carmina quae fuit Domitiani temporibus stammen wohl aus dem 5. Jh. (s. u. Sp. 1338f).

22) Vestricius Spurinna. Der etwa 25 nC. geborene Vestricius Spurinna war unter Trajan erfolgreich im Kampf gegen die Bructerer u. wurde in Rom mit einer Triumphalstatue geehrt (Plin. ep. 2, 7, 11). Nach dem Zeugnis des jüngeren Plinius schuf er in höherem Alter ‚höchst kunstgerecht' (doctissime) lyrische Gedichte (ep. 3, 1; zu Leben u. Werk M. Schuster, Art. Vestricius Spurinna: PW 8A, 2 [1958] 1791/7; s. auch u. Sp. 1229).

23) Carmina Priapea. Umstritten ist die Datierung der Carmina Priapea, einer Sammlung von 81 Gedichten. Die früher übliche Zuweisung an die Epoche des Augustus wird in jüngerer Zeit von W. Kißel aufgenommen (Ovid u. das Corpus Priapeorum: RhMus 137 [1994] 299/311), während V. Buchheit mit guten Gründen für eine Entstehung ‚kurz nach Martial' plädiert (Studien zum Corpus Priapeorum [1962] 108/23); keine Entscheidung treffen Ch. Goldberg (Carmina Priapea. Einl., Übers., Interpr. u. Komm. [1992] 35f) u. W. H. Parker (Priapea, poems for a phallic god [London 1988] 36f). Kontrovers erörtert wird auch die Frage, ob das Ganze von einem (so zB. Buchheit u. Kißel aO.) oder von mehreren Dichtern stammt.

2. Prosa. 1) Cremutius Cordus. Für die Historiographie änderten sich in der frühen Kaiserzeit die Entstehungsbedingungen gegenüber der Republik grundlegend. Symptomatisch ist das Schickal des Historikers A. Cremutius Cordus, der sein Werk in spätaugusteischer Zeit verfaßt hatte; iJ. 25 wurde er von Seian vor dem Senat angeklagt, weil er die Caesarmörder Brutus u. Cassius verherrlicht habe; der Senat verfügte die Verbrennung des Werks. Nur weil einzelne Exemplare verheimlicht wurden, gelang unter Caligula eine Neuausgabe (Tac. ann. 4, 34).

2) Velleius Paterculus. Der Historiker C. Velleius Paterculus, der in seiner Zeit als Offizier den Feldherrn Tiberius bewundern lernte, war väterlicherseits der röm. Senatsaristokratie, mütterlicherseits dem campanischen Munizipaladel verbunden (A. Dihle, Art. C. Velleius Paterculus: PW 8A, 1 [1955] 638f). Sein Werk, das er dem Campanier M. Vinicius zu dessen Consulatsjahr 30 nC. widmete, ist ein Abriß der röm. Geschichte bis auf Tiberius u. zeugt von lebhaftem Interesse an der Biographie der großen Gestalten (A. J. Woodman, Velleius Paterculus: Dorey 1/25); besonders bemerkenswert sind Exkurse zur Literatur (1, 5. 7. 16/18; 2, 9. 36; J. Hellegouarc'h, État présent des travaux sur l'Histoire Romaine de Velléius Paterculus: ANRW 2, 32, 1 [1984] 430/2; M. Elefante [Hrsg.], Velleius Paterculus. Ad M. Vicinium consulem libri duo [1997] 45/7. 195/201).

3) Aufidius Bassus. Wohl noch unter Tiberius entstanden die (heute verlorenen) Werke des Historikers Aufidius Bassus; der jüngere Seneca hat den hochbetagten Verfasser um 60 noch in Rom gesehen (ep. 30, 1; Duret 3277/80).

4) Valerius Maximus. Er behandelt in seiner Kaiser Tiberius gewidmeten Beispielsammlung urbis Romae exterarumque gentium facta simul ac dicta memoratu digna (1 praef.), wobei die röm. Exempla überwiegen. Daß Valerius in Rom gewirkt hat, wird zwar nicht durch antike Schriftsteller bezeugt, ist aber sehr wahrscheinlich. Sein nach Rubriken angelegtes Werk geht u. a. ausführlich auf Religiöses ein (C. J. Carter, Valerius Maximus: Dorey 26/56; eingehende Würdigung von Valerius' Platz in der Literaturgeschichte: G. Maslakov, Valerius Maximus and Roman historiography: ANRW 2, 32, 1 [1984] 437/96).

5) Seneca d. Ä. Der aus Corduba stammende L. Annaeus Seneca, geboren ‚some years before 43 B. C., not necessarily very many', gestorben wahrscheinlich unter Caligula (J. Fairweather, The elder Seneca and declamation: ANRW 2, 32, 1 [1984] 517), ist mehrfach zwischen seiner Heimat u. Rom gependelt. In Rom hatte er alle berühmten Redner u. Rhetoren gehört, als er in hohem Alter (contr. 1 praef. 2) sein Hauptwerk schrieb: Oratorum et rhetorum sententiae divisiones colores, eine (in großen Teilen erhaltene) Behandlung von suasoriae u. controversiae, die das Deklamationswesen der

späten Republik u. der frühen Kaiserzeit spiegelt. An seinen mit dem Bürgerkrieg einsetzenden (verlorenen) Historiae hat Seneca nach dem Zeugnis des Sohnes fast bis zu seinem Todestag gearbeitet (Sen. frg. 98 Haase). Ob Senecas Schriften allerdings in Rom oder in der Heimat entstanden sind, läßt sich nicht entscheiden.

6) Claudius. Der für Literatur aufgeschlossene Kaiser Claudius (Tib. Claudius Caesar Augustus Germanicus) hat sich auch selbst, teils vor seiner Thronbesteigung, teils danach, schriftstellerisch betätigt; u. a. verfaßte er ein Geschichtswerk u. eine Autobiographie (P. L. Schmidt, Claudius als Schriftsteller: Strocka 119/31; J. Malitz, Claudius [FGrHist 276] - der Prinzeps als Gelehrter: Strocka 133/44).

7) Scribonius Largus. Scribonius Largus, der sich zwar einige Zeit im Gefolge des Kaisers Claudius befand, aber nicht dessen Leibarzt war (F. Kudlien, Art. Scribonius Largus nr. 8: KlPauly 5 [1975] 55f), ließ iJ. 47 eine Sammlung von Rezepten (compositiones) erscheinen (ed. G. Helmreich [1887]; S. Sconocchia: ANRW 2, 37, 1 [1993] 843/922).

8) Remmius Palaemon. Über den aus Vicenza gebürtigen Q. Remmius Palaemon, den Schöpfer der ersten röm. Schulgrammatik (Ars grammatica; die Frg. bei A. Mazzarino, Grammaticae Romanae fragmenta aetatis Caesareae 1 [Aug. Taurin. 1955] 73/102), schreibt Hieron. chron. zJ. 48 nC. (GCS Eus. 7^2, 180): Palaemon Vicetinus insignis grammaticus Romae habetur. Zu Remmius' Schülern zählten Persius u. Quintilian (s. Sp. 1213. 1227).

9) Servilius Nonianus. Der Historiker M. Servilius Nonianus (gest. 59), ein Freund des Persius, pflegte unter Claudius aus seinen Geschichtswerken öffentlich zu rezitieren; u. a. hat Quintilian ihn gehört (Quint. inst. 10, 1, 102; s. ferner Plin. ep. 1, 13, 3).

10) Seneca d. J. Noch unter Caligula hatte der seit Kindertagen in Rom lebende jüngere Seneca (s. o. Sp. 1212f) mit der Consolatio ad Marciam sein reiches Prosaschaffen begonnen; einige Werke entstanden während des Exils (41/49 nC.) auf Korsika (vielleicht 41 De ira; 42 Consolatio ad Helviam; 43 Consolatio ad Polybium), der überwiegende Teil anschließend in Rom u. während der letzten Lebensjahre (62/65) auf seinen Landgütern in der Nähe Roms (vgl. ep. 12, 1/4; 104, 1; 123, 1) oder in Campanien. Viele seiner Schriften, besonders die Traktate (Dialogi; De clementia; De beneficiis) u. die Epistulae morales, sind im Stil der sog. Diatribe abgefaßt, die auch für manche christl. Schriften prägend war, u. behandeln im Sinn stoischer Lehre moralphilosophische Themen. Die Argumentation bedient sich eines ‚hochentwickelten Systems von Regeln u. Kunstgriffen der Seelenleitung'; für den Aufbau ist die in den Philosophenschulen gepflegte ‚psychagogische u. meditative Praxis' weit stärker bestimmend ‚als die Systematik ethischer Theorie' (Dihle 104). – Die Christen fanden bei Seneca Sentenzen, die ihrer eigenen Ethik verwandt schienen: Seneca saepe noster (Tert. an. 20, 1 [CCL 2, 811]). Dies ist der Hintergrund für die fingierte Korrespondenz zwischen Seneca u. Paulus, die im 4. Jh. entstand (s. u. Sp. 1318). – Aussagen Senecas zu Rom u. (bes. im Spätwerk) zu anderen Plätzen I.s sind stets in das Koordinatensystem seiner Philosophie eingebunden, von dem sie nicht isoliert werden dürfen; vor allem ist hier wichtig, daß Seneca den Aufenthaltsort eines Menschen zu den *Adiaphora zählt (zB. ep. 28). Aus räumlicher Distanz zu I., von seinem korsischen Exil aus, erscheint ihm Rom als maxima ac pulcherrima urbs; die Stadt setze auf Leistungen ebenso wie auf Laster hohe Preise aus u. locke mit ihrem Reichtum, ihrem Luxus viele Menschen aus Munizipien u. Kolonien, ja aus dem ganzen Erdkreis an, doch auch um höherer Bildung oder um Freundschaft willen strömten die Fremden herbei; kurz, Rom sei eine civitas … communis (ad Helv. 6, 2f). Sonst scheint die Metropole bei Seneca keine besondere Rolle zu spielen. Lediglich in den Epistulae wird einmal als Beleg für die geistige Blindheit der Menschen angeführt, daß sie erklären, Rom nötige sie zu ehrgeizigem Streben u. zu aufwendigem Lebensstil: nos sine duce erramus et dicimus: Non ego ambitiosus sum, sed nemo aliter Romae potest vivere; non ego sumptuosus sum, sed urbs ipsa magnas impensas exigit (ep. 50, 3). Häufiger u. ausführlicher äußert sich Seneca zu Campanien, dem bevorzugten Aufenthaltsort seiner letzten Lebensjahre. Das 6. Buch der Naturales quaestiones ist unter dem Eindruck des campanischen Erdbebens iJ. 62 oder 63 geschrieben (Stärk 225/7) u. setzt mit der Darstellung der Zerstörungen ein (6, 1, 1/3); der sich unmittelbar anschließende Satz: quaerenda sunt trepidis solacia et demendus in-

gens timor (ebd. 4), eröffnet eine moralische Reflexion zu der Frage, wie sich der Mensch bei Katastrophen verhalten solle. Auf Senecas Aufenthalt(e) in Campanien beziehen sich ep. 49/57 u. 70/86 (Stärk 113/9). Die Seekrankheit, die ihn auf einer Schiffsfahrt von Neapel nach Puteoli ereilt, nimmt Seneca in ep. 53 zum Ausgang für die Betrachtung über die Neigung des Menschen, seine Schwächen zu vergessen (O. Wenskus, Der seekranke Odysseus: Hermes 122 [1994] 479/86). Von den landschaftlichen Reizen des Ufers bei Cumae sieht sich Seneca einmal veranlaßt, einen Ausflug auszudehnen (ep. 55, 2). Freilich berge Campanien Gefahren: Seine ‚Linderungsmittel' (fomenta) haben einst Hannibal geschwächt u. zu verderblichem Müßiggang verleitet (ep. 51, 5). Besonders Baiae mit seinem Luxus gilt Seneca als italisches Canopus, als deversorium vitiorum; so werde der Weise den Ort nicht für seine Muße wählen (ep. 51; Stärk 115/9. 159). Dem Wohlleben in Baiae wird die bescheidene Villa Scipios bei Liternum gegenübergestellt (ep. 86; Stärk 120/2).

11) Asconius Pedianus. Historische Kommentare zu zahlreichen Reden *Ciceros (106/43 vC.) verfaßte der wahrscheinlich aus Padua stammende Q. Asconius Pedianus zwischen 54 u. 57 in Rom (ed. C. Giarratano [Amsterdam 1967]; B. A. Marshall, A historical commentary on Asconius [Columbia 1985]).

12) Plinius d. Ä. In Novum Comum 23/24 nC. geboren, hat C. Plinius Secundus, Historiker u. Fachschriftsteller, viele Jahre seines Lebens in amtlichen Funktionen außerhalb I.s verbracht. Folgende Aufenthalte in I. lassen sich (im Anschluß an K. Sallmann, Art. Plinius: KlPauly 4 [1972] 929f; s. auch A. Borst, Das Buch der Naturgeschichte = AbhHeidelberg 1994 nr. 2. [1995] 17/24) angeben: Ausbildung in Rom (vor 47); iJ. 52 u. 59 in Campanien; in der Zwischenzeit wohl forensische Tätigkeit in Rom; anschließend bis 67 Studien in Rom, Novum Comum oder in Campanien; nach continuae procurationes (Suet. frg. 80 Reifferscheid) außerhalb I.s iJ. 76 Rückkehr nach Rom; ab 77 Flottenpräfektur in Misenum. Beim Vesuvausbruch am 24. VIII. 79 fand der rastlos Forschende den Tod (ausführliche Schilderung durch den Neffen: Plin. ep. 6, 16). – Plinius' zahlreiche, bis auf die Naturalis historia verlorene Werke sind fast alle in I. entstanden: De vita Pomponii Secundi in den 50er Jahren; anschließend Bella Germaniae (in Germanien begonnen); Studiosus, eine Anleitung zum Rhetorikstudium, nach Sallmann aO. 931 ca. 60 veröffentlicht; Dubius sermo, eine Sammlung strittiger Wortformen, ungefähr iJ. 67 erschienen; das Geschichtswerk A fine Aufidii Bassi (dessen Darstellung vielleicht mit dem J. 47 einsetzte) u. schließlich die iJ. 77 dem Prinzen Titus gewidmete Naturalis historia, eine enzyklopädisch angelegte Naturkunde, die ‚die Entfaltung der Natur in allen ihren Bezügen zum Menschenleben' darstellen möchte (Sallmann aO. 935; zur Rolle der Natur in Plinius' Schrift W. Kroll, Art. C. Plinius Secundus d. Ä. [G]: PW 21, 1 [1951] 409f u. vor allem Borst aO. 225/33). – Auf Rom kommt Plinius in der Nat. hist. zweimal ausführlicher zu sprechen (V. Buchheit, Gesittung durch Belehrung u. Eroberung: WürzbJbb NF 7 [1981] 206/8): 3, 65/7 beschreibt er u. a. die Tore, Mauern u. mit zahlreichen Maßangaben die Gliederung der Stadt iJ. 73; ebd. 36, 101/25 geht er auf die miracula Roms ein, die kühnen Bauten (Circus Maximus, Cloaca Maxima, prunkvolle Privathäuser, Theater des Scaurus u. des Curio, Aquädukte); das unter den Claudiern Errichtete zeugt in Plinius' Augen von menschlicher Geltungssucht (Classen 12). Auch als terrarum caput wird Rom bezeichnet, zu Anfang der ausführlichen Ekphrasis, die Plinius innerhalb seiner Länderbeschreibungen (Buch 3/6) I. widmet (3, 38/74. 95/138). Gegliedert ist diese Beschreibung folgendermaßen: 3, 38 die Stämme; ebd. 39/42 Lob I.s; 43/6 Gestalt u. Umfang des Landes (es gleiche einem Eichenblatt: ebd. 43; so später auch Rutil. Nam. 2, 19f); 47/74 die tyrrhenische Küste von Varus bis zum Vorgebirge in Bruttium; 95f Großgriechenland; 97/132 die Regionen an der italischen Adriaküste; 133/7 Alpen; 138 Reichtum I.s an Menschen u. Metallen. Die erwähnten Laudes in 39/42 sind zweigeteilt. Zunächst (39) geht es um die Bedeutung I.s für die Zivilisation der Ökumene: I. wird als terra omnium alumna eadem et parens bezeichnet; das Land sei vom göttlichen Walten dazu ausersehen, den Himmel erlauchter zu machen, die über die Erde verstreuten Reiche zusammenzuführen, die Sitten zu veredeln, die infolge der Verschiedenheit der Sprachen getrennten Völker durch Gemeinschaft der Rede zu vereinen, Menschlichkeit zu stiften u. so una cunctarum gentium in toto orbe patria zu

werden. Die hier im Blick auf I. formulierten Gedanken einer weltumspannenden concordia ‚sind von Haus der Rom-Idee eigen' (Klingner 29). Der zweite Teil der Laudes (40/2) gilt der Geographie I.s; hervorgehoben werden u. a. die Mannigfaltigkeit der Landschaften, das ausgeglichene, gesunde Klima, die Fruchtbarkeit; mit einem speziellen Lob ist die ‚gesegnete Anmut' Campaniens bedacht. – Noch einmal kommt Plinius auf I. zu sprechen: ganz am Ende der Nat. hist., unmittelbar vor dem Hymnus an die Natur (ebd. 37, 204f), weist er I. in der Hierarchie der Dinge nach der natura den zweiten Platz zu: I. sei rectrix parensque mundi altera; diese Stellung verdanke das Land, das allen Völkern offenstehe (accessu cunctarum gentium facili), seinen Menschen, seiner Lage in der Mitte der Welt, seinem günstigen Klima u. seiner Fruchtbarkeit (ebd. 201/3). Wie Plinius I. als das von der Natur am meisten gesegnete Land der Erde ansieht, so Campanien als die durch ihre Naturprodukte am meisten gesegnete Region I.s: ebd. 3, 60 u. 18, 109/11 (K. Sallmann, Die Geographie des älteren Plinius [1971] 112/9).

13) Columella. Der Fachschriftsteller Columella verfaßte zwischen 61 u. 65 das Werk De re rustica (12 Bücher), dessen in Versen geschriebenes 10. Buch bereits o. Sp. 1215 erwähnt wurde. In seiner Schrift bezieht sich Columella in erster Linie auf italische Verhältnisse; I. sei das für Landwirtschaft dankbarste Land (ebd. 3, 8, 5). Wenn manche zeitgenössischen Politiker Klage führten, die Natur lasse nunmehr in ‚Latium, der Saturnia terra' (zu dieser Junktur vgl. Enn. ann. frg. 18 Skutsch; Verg. georg. 2, 173 [Saturnia tellus]), das Klima ungünstig u. die Äcker unfruchtbar sein, so irrten sie: Am Niedergang der Landwirtschaft seien die Menschen schuld, die diese Tätigkeit im Unterschied zu den Vorfahren nicht als vornehme Aufgabe betrachteten (praef.).

14) Petron. Als Autor, der seinem Prosimetrum Satyrica eine Reihe selbstgeschaffener Gedichte eingefügt hat, war Petronius Arbiter schon berührt (o. Sp. 1214f); jetzt sei noch auf den Prosaanteil seines Werks hingewiesen. Das Geschehen der Satyrica spielt, wie sich zB. aus sat. 73, 3 ergibt, in der frühen Kaiserzeit (Claudius / Nero; J. P. Sullivan, Petronius' ‚Satyricon' and its Neronian context: ANRW 2, 32, 3 [1985] 1667); erzählt wird es aus der Perspektive eines Beteiligten (Encolpius), eines gebildeten, vagabundierenden jungen Mannes. Im Unterschied zur Satire läßt der Autor die Figuren sich durch ihr Tun u. Reden selbst charakterisieren. Vor allem in dem großen geschlossenen Stück der sog. Cena Trimalchionis (sat. 27/78) entlarvt er so die Großmannssucht der zu Reichtum gelangten Munizipalen. Der satirische Bezug auf die sozialen Verhältnisse der frühen Kaiserzeit ist für das Werk prägender als der von W. Arrowsmith (Luxury and death in the Satyricon: Arion 5 [1966] 329f) ins Spiel gebrachte ‚pagan sense of life' (Sullivan aO. 1673/5; zu dem sich in den Satyrica äußernden Lebensgefühl R. Herzog, Fest, Terror u. Tod in Petrons Satyrica: W. Haug / R. Warning [Hrsg.], Das Fest [1989] 120/50; S. Döpp, ‚Leben u. Tod' in Petrons Satyrica: G. Binder / B. Effe [Hrsg.], Tod u. Jenseits im Altertum [1991] 144/66). – Schauplatz der erzählten Handlung ist im Erhaltenen die südl. I. (lediglich frg. I u. IV weisen auf Massilia): Erwähnt werden u. a. als Ort des Gastmahls bei Trimalchio ‚eine griech. Stadt' am Meer (sat. 81, 1/3), die nicht weit von Cumae, Baiae u. Capua entfernt sei (ebd. 53, 10; 62, 1) u. ‚rückwärts wächst wie ein Kälberschwanz' (44, 12; vgl. 57, 9), sowie Croton, urbs antiquissima et aliquando Italiae prima, die, durch Kriege verarmt, nur noch zwei Gruppen von Einwohnern beherberge: Erbschleicher u. ihre Opfer (116, 6).

15) Probus. Aus der röm. Kolonie Berytos (Beirut) kam M. Valerius Probus nach Rom, wo er als Grammatiker u. Philologe zu höchstem Ansehen gelangen sollte. Zum J. 56 nC. schreibt Hieron. chron. (GCS Eus. 7^2, 182): Probus Berytius eruditissimus grammaticorum Romae agnoscitur. Probus' Blütezeit fiel unter die Flavier; Martial kennzeichnet ihn in einem Epigramm aus dem Jahre 80 (3, 2) als einflußreichen Literaturkritiker (J. Aistermann, De M. Valerio Probo Berytio capita quattuor. Accedit reliquiarum conlectio [Bonn 1910]; A. Grisart, Valerius Probus de Beyrouth: Helikon 2 [1962] 379/414). – Veröffentlicht hat Probus nur wenig (erhalten ist davon einzig De notis iuris); für die Folgezeit wichtiger war, daß er ‚durch Kollation, Interpungierung … u. kritische wie exegetische Annotierung seiner Handexemplare eine Reihe von Privatrezensionen' zu Terenz, Lucrez, Horaz u. Vergil, wahrscheinlich auch zu Plautus u. Sallust herstellte u. auf diese Weise ein neues Interesse an den republika-

nischen Klassikern weckte (P. L. Schmidt, Art. Probus: KlPauly 4 [1972] 1147; H. D. Jocelyn, The annotations of M. Valerius Probus: ClassQuart 78 [1984] 464/72; ebd. 79 [1985] 149/61. 466/74). In Spätantike u. MA wurde eine Reihe grammatischer Abhandlungen u. Kommentare unter den Namen des Berühmten gestellt.

16) Quintilian. In Calagurris (J. Fontaine, Art. Hispania II: o. Bd. 15, 650) ca. 35 geboren, absolvierte M. Fabius Quintilianus sein Studium in Rom, wo er Remmius Palaemon (s. o. Sp. 1221) u. Domitius Afer (gest. 59) hörte (Schol. Iuvenal. 6, 452 bzw. Quint. inst. 5, 7, 7; 10, 1, 86; 12, 11, 3). Nach längerer Rhetorentätigkeit in Spanien kehrte Quintilian iJ. 68 als Begleiter Galbas nach Rom zurück u. wurde unter Vespasian der erste öffentlich besoldete Rhetoriklehrer: Quintilianus ... primus Romae publicam scholam et salarium e fisco accepit et claruit (Hieron. chron. zJ. 88 nC. [GCS Eus. 7[2], 190]; der zeitliche Ansatz ist zu spät); u. a. war er Lehrer des jüngeren Plinius (Plin. ep. 2, 14, 9). Nach 20jähriger Lehrtätigkeit (inst. 1 prooem. 1) verfaßte er in Rom, bald zum Erzieher der Enkel von Domitians Schwester berufen (inst. 4 prooem. 2), zwischen 90 u. 95 die Institutio oratoria, ein Lehrbuch, dessen Darstellung anders als Ciceros De oratore den Weg des Redners von der Kindheit bis zum Ende der Berufstätigkeit begleitet (zur Datierung J. Adamietz, Quintilians Institutio oratoria: ANRW 2, 32, 4 [1986] 2245/9). Als Praktiker wie als Theoretiker der Rede wurde von ihm Cicero am höchsten geschätzt u. am meisten zitiert; die Verehrung für Cicero setzte sich bei seinem Schüler Plinius fort.

17) Herennius Senecio. Herennius Senecio, der aus der Hispania Baetica stammte, hielt sich spätestens seit 90 in Rom auf, wo er auf Helvidius Priscus, den Stoiker u. Autor eines Dramas Paris u. Oenone, ein Enkomion schrieb (Tac. Agr. 2, 1; Plin. ep. 7, 19, 5); daraufhin ließ Domitian Senecio Ende 93 töten (Tac. Agr. 45, 1; Plin. ep. 3, 11, 3; 7, 19, 5f).

18) Frontin. Von dem fruchtbaren Fachschriftsteller S. Iulius Frontinus ist der Geburtsort unbekannt; iJ. 97 wurde er mit der Aufsicht über die röm. Wasserleitungen betraut. In diesem Jahr verfaßte er, um sich der wichtigen Kenntnisse zu vergewissern (aq. 1f), aber sicher auch zum Gebrauch für Spätere, die Schrift De aquis urbis Romae. Rom gilt ihm als ‚weltbeherrschende Stadt'; unter Nerva sei das Leben in ihr angenehmer als zZt. der Vorfahren, die Stadt sauberer, die Luft frischer (ebd. 88); die Wasserleitungen habe man durchaus höher zu schätzen als die Pyramiden u. die Bauten der Griechen (ebd. 16). Bereits unter Domitian entstanden Frontins Strategemata, ein Kompendium von Kriegslisten, u. eine (nur in Auszügen erhaltene) gromatische Schrift, durch die er der erste röm. Autor auf dem Gebiet der Feldmeßkunst wurde (O. A. W. Dilke, The Roman land surveyors [Newton Abbot 1971] 40f u. ö.).

b. In griechischer Sprache. 1. Dichtung. 1) Lollius Bassus. Der Epigrammatiker (*Epigramm) Lollius Bassus, der vielleicht mit einem aus Smyrna stammenden Bassus identisch ist, lebte zumindest im zweiten Jahrzehnt in Rom, wo er die Feldzüge des Germanicus feierte (Anth. Pal. 9, 283) u. auf dessen Tod (10. X. 19) ein Gedicht verfaßte (ebd. 7, 391). Ebd. 9, 236 enthält ein Rom-*Enkomion, das sich an Vergils Aeneis anlehnt (Kytzler 104f. 588).

2) Alpheus. Einem aus Mytilene gebürtigen Alpheus gehören zwölf Epigramme der Anthologia Palatina (Gow / Page 1, 392/9; 2, 425/31). Gow / Page ‚are very willing to concede that Alpheus is probably a post-Augustan author' (ebd. 2, 425_3). In einem seiner Epigramme (Anth. Pal. 9, 90 = Gow / Page 1, 392) bezieht sich der Dichter auf eine Reise von Syrien zur ‚Stadt des Ares', d. h. nach Rom (vgl. Verg. Aen. 1, 276f). Ein weiteres Epigramm (Anth. Pal. 9, 526 = Gow / Page 1, 392) preist Rom, dem nach Unterwerfung der Länder u. der Meere nur noch der Himmel fehle.

3) Antiphilus. Aus Byzantium stammte Antiphilus, dem rund 50 Epigramme der Anthologia Palatina zugewiesen werden können (Gow / Page 1, 90/125; 2, 115/44; K. Müller, Die Epigramme des Antiphilos v. Byz. [1935]). In dem Gedicht Anth. Pal. 7, 379 (= Gow / Page 1, 92), das als Dialog zwischen der See u. der Stadt Dicaearchia (= Puteoli, heute Pozzuoli) angelegt ist, geht er auf den dort gebauten Damm ein; gegen die communis opinio datiert Cameron, Anthology 56/61 das Epigramm in die Zeit Neros.

4) Philippus. Wie Antiphilus lebte der aus Thessalonike stammende Philippus, Autor von rund 80 Epigrammen der Anthologia Palatina (Gow / Page 1, 296/351; 2, 327/71), ei-

nige Zeit in Rom, jedenfalls legen seine höfischen Epigramme diese Annahme nahe; u. a. hat er (wie Antiphilus) über den Damm von Puteoli geschrieben (Anth. Pal. 9, 708 = Gow / Page 1, 334). Auch schuf Philippus eine Sammlung, die Epigramme der nach Meleager aufgetretenen Dichter u. eigene vereinte (ebd.); nach Cameron, Anthology 56/65 wurde sie nicht, wie etwa R. Keydell annimmt (Art. Philippos nr. 22: KlPauly 4 [1972] 752), iJ. 40, sondern erst unter Nero veröffentlicht.

5) Lucillius. Zu Anfang von Neros Herrschaft wirkte mit Lucillius ein weiterer Epigrammatiker in Rom (zur Datierung C. Cichorius, Röm. Studien [1922] 372/4); dem Kaiser widmete er sein 2. Buch mit Dank für Unterstützung. Überwiegend handelt es sich um Spottepigramme; der parodistisch-satirische Witz richtet sich gegen literarische Vorgänger, gegen die Philosophie des Kynismus, gegen Menschentypen u. Sitten. Auf Martial übte Lucillius einen beträchtlichen Einfluß aus (W. Burnikel, Untersuchungen zur Struktur des Witzepigramms bei Lukillios u. Martial [1980]; N. Holzberg, Martial [1988] 42/7).

6) Andromachus. Als Leibarzt des Kaisers Nero verfaßte der Kreter Andromachus ein Lehrgedicht De theriaca in 87 elegischen Distichen über das Medikament, das er gegen tierische Gifte entwickelt hatte u. Galene nannte (ed. E. Heitsch, Die griech. Dichter-Frg. der röm. Kaiserzeit 2 [1964] 7/15; zur Interpretation Effe 195f).

7) Sulpicius Maximus. Beim Agon Capitolinus dJ. 84 erntete der elfeinhalbjährige, aus Rom stammende Q. Sulpicius Maximus Lob mit einem 43 Hexameter umfassenden, inschriftlich erhaltenen Stegreifgedicht (*Improvisation) zu dem Thema ‚Welcher Worte sich Zeus bedient haben mag, als er Helios tadelte, weil er Phaethon den Sonnenwagen überlassen hatte' (Text, Übers. u. Interpr.: S. Döpp, Das Stegreifgedicht des Q. Sulpicius Maximus: ZsPapEpigr 114 [1996] 99/114).

8) Vestricius Spurinna. Der o. Sp. 1219 bereits als Schöpfer lateinischer Gedichte erwähnte Vestricius Spurinna hat nach dem Zeugnis des jüngeren Plinius in höherem Alter auch griechische Lyrik geschaffen (ep. 3, 1, 7).

9) Brutianus. Mit (verlorenen) griechischen Epigrammen, die Martial neben die des Callimachus stellt, ist ein Brutianus hervorgetreten (Martial. 4, 23; Duret 3230).

10) Arrius Antoninus. Arrius Antoninus, Consul iJ. 97 (ProsImpRom[2] A 1086), soll neben Epigrammen auch Mimiamben verfaßt haben (Plin. ep. 4, 3, 3 [nach der Lesart des heute verlorenen Cod. Veronensis]; ferner ebd. 18, 1).

2. Prosa. 1) Ptolemaeus. Eine Reihe von Grammatikern u. Rhetoren des Principats lebten u. lehrten mindestens zeitweise in Rom (Dihle 155). In die frühe Kaiserzeit gehört zB. der Grammatiker Ptolemaeus v. Askalon (zu seinem Romaufenthalt Suda s. v. Πτολεμαῖος ὁ Ἀσκαλωνίτης [4, 254 Adler]). Welche seiner zahlreichen Schriften zur Orthographie, Metrik u. Philologiegeschichte in I. entstanden sind, steht nicht fest.

2) Apion. (M. Krause, Art. Aegypten II: RAC Suppl. 1, 31f.) Der Grammatiker u. Rhetoriker Apion aus Oasis (Ägypten) gelangte auf seinen Wanderungen auch nach Rom. Kaiser Tiberius pflegte ihn mit Blick auf seine Homervorträge cymbalum mundi zu nennen, doch nach des älteren Plinius Urteil hätte er besser propriae famae tympanum heißen sollen, weil er behauptete, jeder werde unsterblich, dem er eine Schrift zueigne (Plin. n. h. praef. 25 [= FGrHist 616 T 13]). Als iJ. 40 die von Verfolgungen heimgesuchte jüd. Gemeinde Alexandrias Philo mit anderen nach Rom sandte, damit sie dort vor Kaiser Caligula ihre Belange verträten, gehörte Apion zur Gesandtschaft der judenfeindlichen Gegenpartei u. blieb anschließend längere Zeit als Lehrer in der Stadt. Gellius 5, 14 teilt aus Apions Schrift Aegyptiaca die Episode von Androclus u. dem Löwen mit, die Apion im Circus Maximus erlebt haben will.

3) Polybius. Der Freigelassene Polybius, einflußreicher Beamter am Hof des Claudius, verfertigte nach Sen. ad Helv. 8, 2 nicht nur eine Paraphrase Homers in lateinischer, sondern auch eine solche Vergils in griechischer Sprache; beide Arbeiten sind verloren.

4) Chaeremon. (*Chairemon; E. Winter, Art. Hieroglyphen: o. Bd. 15, 89f.) Einer der Lehrer des Prinzen Nero war der aus Alexandria stammende Grammatiker u. Philosoph Chaeremon, dessen zahlreiche Werke bis auf geringe Reste verloren sind; während bei den Hieroglyphica eine Datierung unmöglich ist, scheint die Schrift De cometis iJ. 64/65 in Rom geschrieben worden zu sein (zu den Werken A. Barzanò, Cheremone di Alessandria: ANRW 2, 32, 3

[1985] 1981/2001; zur Datierung ebd. 1993. 1997_{88}).

5) Thessalus. Zur Zeit Neros praktizierte u. lehrte in Rom der aus Tralles stammende Arzt u. Schriftsteller Thessalus, das Schulhaupt der Methodiker (H. Diller, Art. Thessalos nr. 6: PW 6A, 1 [1936] 168/82). Unter seinem Namen ist die lat. Fassung des Traktats De viribus herbarum (über Heilpflanzen u. deren Verarbeitung zu Medikamenten) überliefert, dessen griechische Version sich als Werk des Hermes Trismegistos ausgibt (ed. H.-V. Friedrich [1968]); nach A. Scott handelt es sich um ein erst nach 180 entstandenes Pseudepigraphon (PsThessalus of Tralles and Galen's De Methodo Medendi: ArchGeschMed 75 [1991] 106/10).

6) Cornutus. Aus der röm. Kolonie Leptis (Nordafrika) stammte L. Annaeus Cornutus; bis zu seiner nicht genau datierbaren Verbannung durch Nero (Dio Cass. 62, 29, 2/4: iJ. 65; Hieron. chron. zJ. 67 nC. [GCS Eus. 7^2, 184]) wirkte er viele Jahre (spätestens seit 50, in welchem Jahr er Lehrer des Persius wurde) in Rom. Neben grammatischen Werken in lateinischer Sprache hat er griechische Schriften verfaßt: Ars rhetorica (ed. J. Graeven [1891]) u. Theologia Graeca (ed. K. Lang [1881]), ein ,Handbuch stoischer Allegorese, in dem die natur- u. moralphilosophischen Bedeutungen der einzelnen Göttergestalten u. Sagenepisoden katalogartig zusammengestellt sind' (Dihle 100; zu Person u. Werk ferner G. W. Most: ANRW 2, 36, 3 [1989] 2014/65).

7) Musonius. Als mutmaßlicher Gegner des Kaisertums wurde ebenfalls von Nero verbannt der stoische Philosoph C. Musonius Rufus, der aus der Etruskerstadt Volsinii stammte. Um 69 kehrte er nach Rom zurück, wurde unter Vespasian erneut ausgewiesen u. schließlich von Titus zurückgerufen. Von seinen Lehrvorträgen, die er in Rom ausschließlich in griechischer Sprache hielt, haben sich bei Stobaeus Exzerpte erhalten (zu seiner Person u. Lehre C. E. Lutz, Musonius Rufus: YaleClassStud 10 [1947] 3/147; A. C. van Geytenbeck, Musonius Rufus and Greek diatribe [Assen 1963]).

8) Apollonius. Ein leidenschaftlicher Anhänger von Lehre u. Lebensweise des Pythagoras war der um 3 nC. geborene *Apollonius aus dem kleinasiat. Tyana. Schon bald nach seinem Tode begann man, ihn mit Jesus zu vergleichen (W. Speyer, Zum Bild des Apollonios v. Tyana bei Heiden u. Christen: JbAC 17 [1974] 47/63 bzw.: Speyer 176/92). Person u. Vita sind im wesentlichen nur noch aus der Biographie des Philostrat (3. Jh.; s. u. Sp. 1267f) faßbar, in der er wohl weitgehend so erscheint, wie er selbst gesehen werden wollte (H. Dörrie, Art. Apollonios nr. 3: KlPauly 1 [1964] 452). – Auf seinen ausgedehnten Reisen gelangte Apollonius unter Nero auch nach I. u. Rom, worüber Philostrat vit. Apoll. 4, 35/46 erzählt. Dem Consul Telesinus habe er auf die Frage, worin seine Weisheit bestehe, geantwortet: ,in der Gottesverehrung u. in der Kenntnis dessen, wie man beten u. opfern soll'; es gebe viele, die das nicht wüßten (ebd. 40). Nachdem er in zahlreichen Tempeln den Gottesdienst reformiert u. mit dem inhaftierten Musonius Briefe gewechselt hatte, sei er durch Neros Edikt aus Rom vertrieben worden (ebd. 41/6). Unter Domitian hielt sich Apollonius erneut in Rom auf (ebd. 7, 16/42; 8, 1/7); hier habe er sich vor dem Kaiser gegen den Vorwurf der rituellen Kindertötung verteidigen müssen (J.-M. André, Apollonios et la Rome de Néron: M.-F. Baslez u. a. [Hrsg.], Le monde du roman grec [Paris 1992] 113/24).

9) Epictetus. Daß der im phrygischen Hierapolis als Sklave geborene *Epiktet unter Nero nach Rom gelangte, läßt sich zwar nicht erweisen, ist aber wahrscheinlich (F. Millar, Epictetus and the imperial court: JournRomStud 55 [1965] 141); sichern läßt sich hingegen, daß er unter den Flaviern als Schüler u. Freund des Musonius Rufus in Rom lebte. Vermutlich iJ. 92/93 wurde er von Domitian aus Rom ausgewiesen (zum Datum A. N. Sherwin-White, Pliny's praetorship again: ebd. 47 [1957] 126f). Den Rest seines Lebens verbrachte er in Nikopolis, wo u. a. Arrian sein Schüler war (zur Lehrtätigkeit Neymeyr 220/3). – Schriften hat Epiktet nicht veröffentlicht; seine Lehrvorträge wurden von Arrian herausgegeben. In seiner Lehre wandte sich Epiktet nicht an künftige Philosophen, sondern an Laien. Einen besonderen Platz nimmt in seinem Denken die Frage ein, welche Aufgabe die göttliche διοίκησις dem Menschen gestellt hat. Ist das Telos des Menschen erkannt, so muß auch der Laie sich mit aller Kraft der Philosophie zuwenden, sein Leben durch sie bestimmen lassen. – Fern von Rom, wandte er (in dieser Hinsicht mit Martial zu vergleichen [s. o. Sp. 1217]) seine Gedanken wieder u. wieder zu-

rück zu der Metropole (Belege: Millar aO. 142f).

10) Dio Chrysostomus. Um 40 in Prusa (Bithynien) geboren, wurde Dio Cocceianus (Dio Chrysostomus) in Rom Schüler des Musonius Rufus u. trat bald mit Reden sowie anderen Schriften hervor. Nachdem er zwischen 85 u. 88 unter Domitian aus I. relegiert worden war (zum Datum der Ausweisung P. Desideri, Dione di Prusa [Firenze 1978] 191), hatte er erst nach 96 wieder Zutritt zur Metropole; unter Trajan hielt er sich mehrere Male in Rom auf (zu den Lebensdaten Desideri aO. 261/82; zur Chronologie seiner Reden C. P. Jones, The Roman world of Dio Chrysostom [Cambridge, Mass. 1978] 133/40). – In or. 41, 9 heißt es, Rom sei an Erfolg u. Macht aller Welt überlegen, noch weit überlegener freilich durch Milde (ἐπιείκεια) u. Freundlichkeit (φιλανθρωπία; P. Desideri, Dione di Prusa fra ellenismo e romanità: ANRW 2, 33, 5 [1991] 3888f).

11) Plutarch. Der um 45 in Chaeronea geborene *Plutarchus, der vor allem philosophische u. biographische Schriften verfaßt hat, verbrachte zwar die meiste Zeit seines Lebens in seiner Heimatstadt, hat auf zahlreichen Reisen aber auch I. u. Rom besucht. Auf diese Aufenthalte von mehreren Monaten Dauer gibt er in seinen Werken manchen Hinweis (soll. an. 19, 974A; curios. 15, 522D; quaest. conv. 1 prooem. 612E; 8, 7, 1, 727B; Demosth. 2; Flam. 1; Num. 8; Publ. 15), ohne daß sich jeweils das Datum näher bestimmen ließe (K. Ziegler, Art. Plutarchos: PW 21, 1 [1951] 653/7). Einem seiner öffentlichen Vorträge hat der Stoiker Q. Iunius Arulenus Rusticus (später ein Opfer Domitians) beigewohnt (curios. 15, 522D). Auf Besuche in der nördl. I. kommt Plutarch Oth. 14. 18; Mar. 2 zu sprechen.

III. Jüdische u. christliche Literatur in griechischer Sprache (Prosa). Etwa seit Mitte der 40er Jahre gibt es in Rom unter den Juden im Synagogenverband Anhänger des Christusglaubens. Nach I. gelangt ist dieser Glaube vermutlich durch römische Juden, die ihn auf Pilgerfahrten in Jerusalem kennengelernt hatten. Die Behauptung, die christl. Gemeinde sei von Petrus allein oder von Petrus u. Paulus gemeinsam konstituiert worden, findet sich erst in späterer Überlieferung (zB. bezeichnet Iren. haer. 3, 3, 1 [SC 211, 32] ‚die beiden hochberühmten Apostel Petrus u. Paulus' als *Gründer ‚der größten u. ältesten Gemeinde zu Rom'), nicht jedoch in den ältesten Zeugnissen 1 Clem. 5, 2/7 u. Ign. Rom. 4, 3, in denen Petrus u. Paulus als Märtyrerapostel, nicht als Gründer zusammengestellt werden. Bereits für die 2. H. der 50er Jahre darf man mit einer blühenden Gemeinde rechnen (Vielhauer 177/9). Auch in Puteoli (Pozzuoli) gab es nach Act. 28, 14 in den 50er Jahren eine Christengemeinde. Bei der christl. Literatur, die auf dem Boden I.s entsteht, handelt es sich bis ins 3. Jh. ausschließlich um griechische Prosa.

1) Paulus. Für *Paulus, den in Tarsos geborenen ‚Apostel aller Völker' (Rom. 1, 5), blieb während seines Wirkens im Osten Rom ein ersehntes Ziel; von dort plante er nach Spanien aufzubrechen (ebd. 15, 23f). Nachdem er in Jerusalem verhaftet worden war (Act. 21, 27/40; vor Pfingsten 56?), verbrachte er zwei Jahre in Caesarea maritima in Gefangenschaft (Act. 23, 23/35) u. wurde schließlich zur Verurteilung nach Rom deportiert; die Ankunft dort fällt in das Frühjahr nach dem (nicht sicher zu datierenden) Amtsantritt des Procurators für *Iudaea, Porcius Festus, des Nachfolgers des Felix. Nach Act. 28, 31 konnte Paulus in Rom zwei Jahre in milder Haft unbehindert wirken, bis er das Martyrium erlitt (1 Clem. 5, 7). – Von Paulus' Briefen wurde nach altkirchlicher Tradition der an die Philipper in Rom verfaßt; eine Entstehung in Ephesus um 55 wird nach Vielhauer 167. 170 heute zumeist als wahrscheinlicher angesehen (ferner W. Schenk, Der Philipperbrief in der neueren Forschung [1945-1985]: ANRW 2, 25, 4 [1987] 3280/313). Auch von dem wohl deuteropaulinischen Kolosserbrief wird gelegentlich angenommen, er sei in Rom geschrieben worden; es werden aber auch noch Caesarea sowie Ephesus als Entstehungsort erwogen (Vielhauer 196; im übrigen W. Schenk, Der Kolosserbrief in der neueren Forschung [1945-1985]: ANRW 2, 25, 4 [1987] 3327/64). Von den Pastoralbriefen gibt sich 2 Tim. während der röm. Gefangenschaft geschrieben; tatsächlich wird dieser Brief erst im 2. Jh. in Kleinasien entstanden sein (Vielhauer 237; ferner W. Schenk, Die Briefe an Timotheus I u. II u. an Titus [Pastoralbriefe] in der neueren Forschung [1945-1985]: ANRW 2, 25, 4 [1987] 3404/38).

2) Petrus. Was Petrus betrifft, so lassen 1 Petr. 5, 13 u. Iren. haer. 3, 1, 1 (SC 211, 22) eine Missionstätigkeit in Rom vermuten.

Daß er den Märtyrertod (vgl. Joh. 21, 18) in Rom erlitten hat, setzen u. a. 1 Clem. 5, 4 u. Ign. Rom. 4, 3 voraus. – 1 Petr. gibt sich in *Babylon geschrieben (ebd. 5, 13), was nach einhelliger Auffassung der Forschung apokalyptischer Deckname für Rom ist (B. Altaner: o. Bd. 1, 1131). Als Datum gilt der altkirchlichen Überlieferung die Zeit kurz vor dem Tode des Apostels (iJ. 64 oder 67). Indes ist Petrus' Verfasserschaft fingiert (Vielhauer 580/9). Eine Entstehung zwischen 65 u. 80 in Rom vermutet L. Goppelt (Der Erste Petrusbrief = Meyers Komm. 12, 1 [1978] 65f); für die Zeit zwischen 70 u. 80 plädiert E. Cothenet (La Première de Pierre; bilan de 35 ans de recherches: ANRW 2, 25, 5 [1988] 3685/712); auch N. Brox hält Rom als Abfassungsort immerhin für möglich (Der erste Petrusbrief = EvKathKomm 21 [1979] 41/3), während Vielhauer 588 meint, der Brief sei zwischen 96 u. 135 in Kleinasien geschrieben.

3) Markus-Evangelium. Das älteste der Evangelien, das ‚nach Markus', läßt die altkirchliche Tradition seit Clem. Alex. frg. 8 (GCS Clem. Alex. 3^2, 197) in Rom entstanden sein; der Überlieferung folgen in neuerer Zeit zB. M. Hengel (Entstehungszeit u. Situation des Markusevangeliums: H. Cancik [Hrsg.], Markus-Philologie [1984] 1/45: zwischen Winter 68/69 u. Winter 69/70) u. P. Pokorný (Das Markusevangelium: ANRW 2, 25, 3 [1985] 2019/22: ‚in den sechziger oder siebziger Jahren'; zu anderen Lokalisierungen ebd. 2021).

4) Lukas. Bei dem (nach dem Mc.-Ev. anzusetzenden) Doppelwerk des Lukas (Lc. u. Act.; zur Datierung die Überlegungen bei F. F. Bruce, The acts of the apostles. Historical record or theological reconstruction?: ANRW 2, 25, 3 [1985] 2593f) wird Rom als Entstehungsort erwogen, doch ist das Problem ungeklärt (Vielhauer 407, der die Frage im übrigen für unlösbar u. ‚unerheblich' hält; zur Geschichte der Auslegung des Evangeliums M. Rese, Das Lukas-Evangelium. Ein Forschungsbericht: ANRW 2, 25, 3 [1985] 2258/328). – Act. 17, 28 zufolge bezog sich Paulus in seiner Areopagrede vor den Athenern (ebd. 22/31) auf den Dichter Arat (phaen. 5): Wir Menschen leben in Gott, ὡς καί τινες τῶν καθ' ὑμᾶς ποιητῶν εἰρήκασιν· ‚τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν'. Aus dieser für die frühchristl. Bewertung paganer Religion u. Kultur bedeutsamen Stelle ergibt sich, ‚daß Lukas am Nachweis einer gewissen Kontinuität zwischen heidnischer Religiosität u. christlichem Glauben im heilsgeschichtlichen Sinn interessiert ist' u. ‚daß Lukas diese Kontinuität nicht durch die institutionell verfaßten Religionen vermittelt sieht, sondern durch die Poesie'; das Arat-Zitat hat ‚formal den Stellenwert, den in Predigten vor jüdischem Publikum der Schriftbeweis hat' (K. Loening, Das Evangelium u. die Kulturen: ANRW 2, 25, 3 [1985] 2635).

5) Josephus. In Jerusalem 37/38 geboren, übersiedelte *Josephus Flavius nach dem Jüdischen Krieg nach Rom, wo er sich schon einmal von 64 bis 66 aufgehalten hatte. Von Vespasian, Titus u. Domitian gefördert, lebte er in Rom ganz seiner Schriftstellerei (Sh. J. D. Cohen, Josephus in Galilee and Rome [Leiden 1979] 232/42; T. Rajak, Josephus. The historian and his society [London 1983] 185/222; M. Goodman, Josephus as Roman citizen: F. Parente / J. Sievers [Hrsg.], Josephus and the history of the Greco-Roman period [Leiden 1994] 329/38). – Josephus' erstes Werk, Bellum Iudaicum, entstand, auf eine (verschollene) aram. Fassung folgend, zwischen 75 u. 79, für die röm.-hellenist. Welt bestimmt (b. Iud. 1, 6; Weiteres bei H. Schreckenberg: o. Sp. 771/4). Die zwischen Sept. 93 u. Sept. 94 abgeschlossenen Antiquitates Iudaicae stellen die jüd. Geschichte mit dem Ziel dar, den Griechen das Wesen des Judentums näherzubringen (zur Datierung Rajak aO. 223/9; Weiteres o. Sp. 774/6). Mit Contra Apionem schrieb Josephus das letzte Werk jüdischer Apologetik (L. Troiani, Commento storico al Contro Apione di Giuseppe [Pisa 1977]; o. Sp. 777/9). Auf I. u. Rom geht er nur knapp ein: im Zusammenhang mit Herodes' Flucht (b. Iud. 1, 14; ant. Iud. 14, 14, 1/5). – Während Josephus in der nichtchristl. Literatur ohne besondere Wirkung geblieben zu sein scheint (s. o. Sp. 779f), gewann er Ansehen in der christl. Geschichtsschreibung: Hieronymus nennt ihn ep. 22, 35, 8 (CSEL 54, 200) Graecus Livius (s. o. Sp. 788/91). – Im 4. Jh. entstand eine lat. Bearbeitung des Bellum Iudaicum unter dem Titel Hegesippus sive de bello Iudaico (s. u. Sp. 1319).

6) Hebräerbrief. Der anonym überlieferte, zuerst von Clem. Alex. frg. 22 (GCS Clem. Alex. 3^2, 201) dem Paulus zugeschriebene Brief ‚An die Hebräer', d. h. an die Judenchristen, ist unter Domitian vielleicht in I. entstanden; aus der Formulierung am Briefende:

,Es grüßen euch die Brüder aus I.' (13, 24) wird jedenfalls häufig dieser Schluß gezogen, der freilich nicht völlig zwingend ist; nach Vielhauer 251 gibt den Ausschlag für Rom weniger Hebr. 13, 24 als ,die Gemeinsamkeit zwischen Hebr u. 1 Clem in den liturgischen Traditionen' (ferner F. F. Bruce, ,To the Hebrews'. A document of Roman Christianity?: ANRW 2, 25, 4 [1987] 3496/521). – Der Brief stellt nach dem Verständnis des Verfassers eine Mahnrede dar (13, 22); es geht dem Autor vor allem darum, Christus als den endgültigen *Hohenpriester des Volkes Gottes zu kennzeichnen (H. Feld, Der Hebräerbrief: ANRW 2, 25, 4 [1987] 3522/601).

7) Clemens Romanus. Fast allgemein wird die Abfassung von 1 Clem. in die Zeit unmittelbar nach Domitians Ende (18. IX. 96) datiert (zuletzt G. Schneider, Clemens v. Rom. Brief an die Korinther [1994] 20). Es handelt sich um ein Sendschreiben der Gesamtgemeinde in Rom an die in Korinth. Als Verfasser nennt die altkirchliche Tradition Clemens (*Clemens Romanus I), der ihr als einer der ersten röm. Bischöfe gilt (so zB. Iren. haer. 3, 3, 3 [SC 211, 34]). – In *Korinth waren einige der Presbyter ihres Amtes enthoben u. durch jüngere Männer ersetzt worden, was zu einem heftigen Streit in der Gemeinde geführt hatte. Die namens der röm. Gemeinde formulierte Epistel, im Unterschied zu den ,Katholischen Briefen' ,ein echtes Schreiben von Ortsgemeinde zu Ortsgemeinde' (Schneider aO. 14), fordert nun die Korinther auf, die Absetzung der Presbyter für Unrecht zu erklären (1 Clem. 44, 3) u. die Neuerer zur Auswanderung zu veranlassen (ebd. 54, 2f). Der Brief geht nicht allein auf das Schisma in Korinth ein, sondern enthält auch zahlreiche Belehrungen u. Paränesen; die Argumentation zieht neben Bibelstellen Topoi der stoischen *Diatribe heran. – Die früher vielerörterte Frage, ob in 1 Clem. Rom in juristischem Sinne Anspruch auf den Primat erhebe, wird heute durchweg verneint; nicht bestreiten läßt sich freilich, daß der Brief von hohem Autoritätsbewußtsein getragen ist u. die Fürsorgepflicht der röm. Gemeinde für die korinthische als so selbstverständlich voraussetzt, daß auf eine explizite Begründung für die Einmischung verzichtet wird. – Der Brief stand in der alten Kirche in hohem Ansehen (Schneider aO. 17f) u. wurde auch ins Lateinische übersetzt (K. Zelzer: Herzog / Schmidt 4, 417f), nach C. Th. Schaefer im 2. Jh. in Rom (S. Clementis Romani Epistula ad Corinthios quae vocatur prima, graece et latine = FlorPatr 44 [1941] 7), nach Frede 384 erst im 4. Jh.

C. Zweites Jh. nC. I. Allgemeines. Gegenüber der frühen Kaiserzeit verliert die lat. Dichtung im Laufe des 2. Jh. erheblich an Bedeutung. Nach der hexametrischen Satire Juvenals spielen nurmehr lyrische Formen eine größere Rolle (Steinmetz 295/384; ders., Lyrische Dichtung im 2. Jh. nC.: ANRW 2, 33, 1 [1989] 259/302). Epik entsteht in wesentlich geringerem Umfang als im 1. Jh., u. zwar offenbar ausschließlich in enkomiastisch-panegyrischer Ausprägung (Clemens; Gordian I [s. u. Sp. 1242]). – Auch in der lat. Prosa treten die großen Formen, wie sie dank Tacitus u. Sueton noch die ersten Jahrzehnte beherrschen, mehr u. mehr zurück. An Boden gewinnen hingegen der mit kunstvoller Rhetorik gestaltete, dem Essay angenäherte Brief (Plinius d. J.; Fronto [s. u. Sp. 1244/6. 1248f]) u. durch Gellius die Buntschriftstellerei (zu diesem seit dem Hellenismus beliebten Typus K. A. Neuhausen, Art. Buntschriftstellerei: H. H. Schmitt / E. Vogt [Hrsg.], Kl. Lex. des Hellenismus² [1993] 122/5). Ihre klass. Phase erlebt nunmehr die juristische Fachliteratur (F. Casavola, Cultura e scienza giuridica nel II° sec. d. C.: ANRW 2, 15 [1976] 131/75). Mit seiner öffentlichen Dankrede für Kaiser Trajan begründet Plinius d. J. die reiche Tradition des großen Panegyricus auf den regierenden Herrscher. – Des weiteren entsteht auf dem Boden I.s griechische Literatur in beachtlichem Umfang, allerdings nicht auf dem Gebiet der Poesie, sondern fast ausschließlich in der Prosa: Mehr noch als im 1. Jh. übte Rom, die größte Stadt der Ökumene, der Sitz der Kaiser u. der Reichsverwaltung, eine immense Anziehungskraft auf griechischsprachige Autoren aus. Die Kaiser taten ein übriges, bedeutende Geister in den Westen zu locken; so hat Herodian. Hist. 1, 2, 1f zufolge Marc Aurel ,aus allen Provinzen des Reichs die ausgezeichnetsten Gelehrten unter glänzenden Bedingungen nach Rom berufen, um durch deren beständigen Umgang seinen Sohn auszubilden' (zu Rom als einem Zentrum der hellenist. Welt Steinmetz 110/3). – Für die Entwicklung der christl. Literatur, die sich weiterhin der griech. Sprache bedient, ist bedeutsam, daß Rom, ohne den Primat zu besitzen oder auch nur zu beanspru-

chen, im Bewußtsein der Christenheit doch mehr u. mehr eine dominierende Rolle einnimmt: als die Stadt des Martyriums der ‚Apostelfürsten' Petrus u. Paulus. Die gnostische Bewegung (*Gnosis II), die sich seit der Mitte des 1. Jh. nach Westen ausbreitet, erreicht um 130 auch Rom, das mit der Bildung von Schulen eines ihrer Zentren wird. Die Verteidigung des Christentums gegen die Heiden u. der Kampf gegen Häresien sind die wichtigsten Gegenstände der christl. Literatur dieses Zeitraums.

II. Nichtchristliche Literatur. a. In lateinischer Sprache. 1. Dichtung. 1) Juvenal. Als Geburtsort des Satirikers D. Iunius Iuvenalis wird unter Berufung auf sat. 3, 319 u. CIL 10, 5382 (= Dessau nr. 2926) gemeinhin das campanische Aquinum (Aquino) angesehen. Indessen kann im Satirenpassus lediglich gemeint sein, daß sich *Juvenal mit Aquinum, etwa durch den Besitz eines Landguts, verbunden fühlte (J. Adamietz, Juvenal. Satiren [1993] 342_{94}), u. bei der Inschrift ist durchaus fraglich, ob sie sich auf den Dichter bezieht (E. Courtney, A commentary on the satires of Juvenal [London 1980] 5). Hauptwirkungsstätte Juvenals war Rom, wo er zunächst als Declamator tätig gewesen zu sein scheint (sein Freund Martial nennt ihn in dem iJ. 91/92 geschriebenen Epigramm 7, 91 facundus) u. wo er nach Domitians Ende mit seinen Satiren hervortrat; Juvenals Blütezeit fällt unter Hadrian (zur Datierung einzelner Gedichte u. Bücher Courtney aO. 1f). – In den Gedichten gibt sich Haßliebe gegenüber Rom zu erkennen: So erklärt der Poeta sat. 2, 1/3 zwar, wer die röm. Adligen über Moral reden höre, müsse in einen entfernten Winkel des Reichs fliehen, bleibt aber dann doch in der Metropole. Ausschließlich Rom gewidmet ist sat. 3, in der es um das zZt. des Dichters herrschende soziale Klima geht. Auf eine Einleitung, worin der Poeta im eigenen Namen spricht (ebd. 1/20), folgt eine Rede des befreundeten Greises Umbricius, der sich anschickt, nach Cumae umzuziehen (ebd. 21/322). Diesen Entschluß heißt der Poeta gut: Rom sei eine saeva urbs (8f). Bei der Begründung seiner Entscheidung weist Umbricius u. a. darauf hin, daß in Rom die lukrativsten Geschäfte in der Hand zugezogener Munizipalen lägen (29/40). Umbricius' ganz besondere Entrüstung, aber auch verstohlene Bewunderung gilt den Griechen (*Hellenen), die, aus dem Mutterland u. dem griechischsprachigen Osten einwandernd, Rom geradezu in eine Graeca urbs (61) verwandelten (eingehende Analyse von sat. 3: J. Adamietz, Untersuchungen zu Juvenal [1972] 7/77; ferner J. Baumert, Identifikation u. Distanz. Eine Erprobung satirischer Kategorien bei Juvenal: ANRW 2, 33, 1 [1989] 734/69; L. Braun, Juvenal u. die Überredungskunst: ebd. 770/810).

2) Sentius Augurinus. Von Q. Gellius Sentius Augurinus werden acht Hendecasyllabi überliefert, die H. Dahlmann (Die Hendekasyllaben des Sentius Augurinus, Plinius ep. 4, 27: Gymn 87 [1980] 167/77) ins J. 105 datiert (FrgPoetLat[3] 337; Courtney 365f; zur Interpretation ferner B. Pieri, Poesia e amicizia in un epigramma di Senzio Augurino: Eikasmos 6 [1995] 191/202).

3) Plinius d. J. Der vor allem durch seine Prosabriefe berühmt gewordene C. Plinius Caecilius Secundus, der, iJ. 61/62 in Novum Comum geboren, in Rom bei Quintilian u. Nicetes Sacerdos studiert u. dort die meiste Zeit seines Lebens zugebracht hat, ist auch als Dichter hervorgetreten. Über seine (zum großen Teil verlorenen) Dichtungen gibt er ep. 7, 4 Auskunft: Nach zaghaften Experimenten in seiner Jugend (eine griech. Tragödie; Elegien; Hexametrisches) schuf er als etwa 40jähriger ein Buch mit Hendecasyllabi; der Erfolg dieses Werks veranlaßte ihn, eine zweite Sammlung von Gedichten, diesmal in verschiedenen lyrischen Metren, zur Veröffentlichung vorzubereiten (FrgPoetLat[3] 338f; Courtney 367/70; zur Interpretation Steinmetz 296/9).

4) Passennus. Zeitgenosse des jüngeren Plinius war der in Assissi beheimatete C. Passennus Paullus Propertius Blaesus, der sich als Nachfahre des Elegikers Properz bezeichnete. Von Passennus' Elegien u. deren Rezitation berichtet Plinius ep. 6, 15 (FrgPoetLat[3] 340; Courtney 371; O. Hiltbrunner, Prisce, iubes ...: SavZsRom 96 [1979] 31/42).

5) Florus. Von einem poeta Florus wird in Hist. Aug. vit. Hadr. 16, 3 ein an Kaiser Hadrian gerichtetes Gedicht in vier versus anacreontei überliefert (ego nolo Caesar esse); aus der Parodie dieser Verse, mit der Hadrian antwortete (ego nolo Florus esse: ebd. 4; FrgPoetLat[3] 340/2; Courtney 375f), darf man schließen, daß Florus sich zZt. der Abfassung in Rom aufhielt. Auch die Anth. Lat. 75. 238/46 (78. 174/7 Shackleton Bailey) unter

Florus' Namen überlieferten Verse, u. a. katalektische trochäische Tetrameter, werden ihm gehören (Courtney 376/82; Interpretation: Steinmetz 307/14). Die vielerörterte Frage, ob der Dichter mit dem gleichnamigen Verfasser eines Geschichtsabrisses identisch ist, wird heute zumeist bejaht (P. L. Schmidt, Art. Florus: KlPauly 2 [1967] 581f; L. Bessone, Floro, un retore storico e poeta: ANRW 2, 34, 1 [1993] 80/117; Hose 128), sollte aber besser offen bleiben (Lancel 141).

6) Hadrian. Außer jener Replik auf Florus hat Kaiser Hadrian (P. Aelius Hadrianus [117/38]) noch eine ganze Reihe von Gedichten geschrieben. Das berühmteste, eine Anrede an die einen ungewissen Weg antretende animula vagula blandula in fünf jambischen Dimetern, hat Hadrian nach Auskunft von Hist. Aug. vit. Hadr. 25, 9 ‚als Sterbender' (moriens), d. h. in Baiae, verfaßt (FrgPoetLat³ 342/4; Courtney 375/86; Steinmetz 300/7; zu Hadrian als Schriftsteller J.-M. André, Hadrien littérateur et protecteur des lettres: ANRW 2, 34, 1 [1993] 583/611; zum animula-Gedicht ebd. 606f).

7/9) Poetae novelli (?). Seit längerem ist es in der Forschung beliebt, die Dichter Annianus, Alfius Avitus u. Septimius Serenus unter Berufung auf Ter. Maur. 2528f als poetae novelli zu bezeichnen (E. Castorina, I ‚poetae novelli' [Firenze 1949]; ders., Questioni neoteriche [ebd. 1968]). Indessen bezieht sich das Adjektiv novellus bei Terentianus keineswegs auf einen bestimmten ‚Kreis' von Dichtern einer Epoche, sondern dient lediglich zur Unterscheidung von den als klassisch betrachteten Autoren wie Vergil; auch bilden die drei Dichter entgegen der communis opinio keine geschlossene, durch gleiche poetische Ziele geeinte Gruppe (Al. Cameron, Poetae Novelli: HarvStudClassPhilol 84 [1980] 127/75; Courtney 372/4; J.-W. Beck, Annianus, Septimius Serenus u. ein vergessenes Frg. = AbhMainz 1994 nr. 4). Daher plädiert Beck aO. 62f zu Recht dafür, das Etikett poetae novelli aufzugeben.

7) Annianus. Ein Freund des ca. 125/28 geborenen Buntschriftstellers Aulus Gellius (s. u. Sp. 1250f) war Annianus, der aus dem Faliskischen nördlich von Rom stammte (Gell. 20, 8, 1; vgl. Ter. Maur. 1816: ille poeta Faliscus). Von seinen Carmina (zum Titel der Slg. Beck aO. 28) haben sich einige erhalten (FrgPoetLat³ 344/7; Courtney 387/90; Steinmetz 315/9; K. Sallmann: Herzog / Schmidt 4, 599f).

8) Alfius Avitus. Als ein Zeitgenosse des Annianus ist nach Steinmetz 329 Alfius Avitus anzusehen (zu seiner Person Cameron aO. 145), der u. a. Libri rerum excellentium geschaffen hat, ein aus Livius schöpfendes Gedicht über die röm. Frühgeschichte in jambischen Dimetern (FrgPoetLat³ 349f; Courtney 403f; Steinmetz 329/33).

9) Serenus. Die Blütezeit des Septimius Serenus, des Schöpfers von Opuscula ruralia (Ter. Maur. 1891. 1975), setzt Steinmetz 319 unter Marc Aurel u. Commodus an (Fragmente: FrgPoetLat³ 352/60; Courtney 406/20; zur Interpretation auch Steinmetz 319/29). Daß der Dichter in I. gewirkt hat, ist wahrscheinlich. Die von Ter. Maur. 2001/4 mitgeteilten Verse, die gemeinhin Annianus zugeschrieben werden (so noch Courtney 388), weist Cameron aO. 142 Serenus zu (zusätzliche Argumente bei Beck aO. 19/33).

10) Clemens (Dichter). Von Apuleius wird flor. 7 ein befreundeter Dichter Clemens angeführt, der pulcherrimo carmine die Taten Alexanders d. Gr. behandelt habe. Die ebd. 6 mitgeteilten drei daktylischen Hexameter werden dieser Dichtung entnommen sein, für die sich aus der Erwähnung in den Florida (zur Datierung Conte 762) das J. 170 als ungefährer terminus ante quem ergibt. Über den Abfassungsort des Epos ist freilich nichts zu ermitteln.

11) Gordian I. Nach Hist. Aug. vit. Gord. 3, 3 hat der spätere Kaiser Gordian I (M. Antonius Gordianus Sempronianus), der um 159 in Rom geboren worden war, in seiner Jugend eine Antoninias gedichtet, ein Epos auf Antoninus Pius u. Marcus Antoninus in 30 Büchern, das ‚in höchst flüssigen Versen' das Leben sowie das öffentliche u. private Wirken der beiden schilderte; für die Verherrlichung von Herrschern lag die epische Form nahe (nicht näher begründete Zweifel an der Richtigkeit der Hist.-Aug.-Notiz äußert Courtney 401).

2. Prosa. 1) Tacitus. Über das Leben des gewiß bedeutendsten röm. Historikers P. (?) Cornelius *Tacitus gibt es nur wenige zuverlässige Nachrichten. So steht nicht fest, wo er um 55 geboren wurde. Seine rhetorische Ausbildung erhielt er jedenfalls in Rom bei M. Aper u. Iulius Secundus, quos ego utrosque non modo in iudiciis studiose audiebam, sed domi quoque et in publico adsectabar (Tac. dial. 2, 1). In Rom hat er auch die meiste Zeit seines Lebens zugebracht u.

seine Werke geschrieben. – Am Beginn stand die dem Andenken des Schwiegervaters gewidmete, iJ. 98 veröffentlichte Schrift De vita Iulii Agricolae, eine ‚historische Biographie‘, in der ‚eine geschichtliche Epoche im Spiegel eines individuellen Lebens dargestellt wird, ein individuelles Leben aber eine Epoche repräsentiert‘ (A. Dihle, Die Entstehung der historischen Biographie = AbhHeidelberg 1986 nr. 3 [1987] 31; ferner G. Petersmann, Die Agricola-Biographie des Tacitus, Versuch einer Deutung: ANRW 2, 33, 3 [1991] 1785/806). Es folgten noch iJ. 98 die ethnographische Skizze De origine et situ Germanorum (Germania), über deren literarischen Charakter u. Intention in der Forschung keine Einigkeit besteht (etwa D. Timpe, Die Absicht der Germania: ders. / H. Jankuhn, Beiträge zum Verständnis der Germania des Tacitus = AbhGöttingen 175 [1989] 106/27; ders., Romano-Germanica [1995]), sowie einige Zeit später, vielleicht iJ. 102, der Dialogus de oratoribus, ein Gespräch über die Entwicklung der nachklass. Beredsamkeit, das unter Vespasian im röm. Domizil des Tragödiendichters Curiatius Maternus stattgefunden habe (K. Heldmann, Antike Theorien über Entwicklung u. Verfall der Redekunst [1982]; S. Döpp, Zeitverhältnisse u. Kultur im Taciteischen Dialogus: B. Kühnert / V. Riedel / R. Gordesiani [Hrsg.], Prinzipat u. Kultur im 1. u. 2. Jh. [1995] 210/28). Arbeit an dem nächsten Werk, den sog. Historiae, ist für die J. 106/08 bezeugt; die Entstehungszeit des letzten Werkes, der Annales, läßt sich nicht genau bestimmen (F. R. D. Goodyear, The Annals of Tacitus [Cambridge 1972/81] 2, 387/93; er erwägt ebd. 393 einen Abschluß um 118). – Tacitus ist oft getadelt worden, er befasse sich zu sehr mit der Persönlichkeit der Herrscher, zu wenig mit den Angelegenheiten des Imperiums im ganzen. Zuweilen wurde diese Kritik dahingehend modifiziert, daß er anachronistisch ausschließlich auf Rom blicke, unfähig, über dessen Mauern hinaus zu schauen; doch ‚this view is demonstrably untenable‘ (ebd. 1, 40_2; alles Nötige ebd. 40f). – Als Tacitus ann. 15 den Brand Roms iJ. 64 schildert, geht er in dem für die Frühgeschichte des Christentums wichtigen Passus 44, 2/5 auf christenfeindliche Maßnahmen u. auf den Urheber des *Christennamens ein; dabei werden die Christen wie auch Suet. vit. Ner. 16, 2 u. Plin. ep. 10, 96, 8 Anhänger einer superstitio genannt (Wlosok 7/26; J. Molthagen, Der röm. Staat u. die Christen im 2. u. 3. Jh. [1970] 21/7; A. M. Ritter, Alte Kirche [1977] 6f; Botermann 177/82).

2) Plinius d. J. Der o. Sp. 1240 bereits mit seinen dichterischen Versuchen erwähnte jüngere Plinius hat, als er am 1. IX. 100 das Suffectconsulat antrat, Kaiser Trajan für die Übertragung des Amts in einem Panegyricus gedankt, den er in Gegenwart des Kaisers im röm. Senat vortrug. Es ist dies die einzige seiner Reden, die überdauert hat; Plinius hat sie, wie er selbst bezeugt (ep. 3, 18, 1), für die Veröffentlichung (wohl iJ. 101) überarbeitet u. erweitert. Mit seinem Panegyricus ging Plinius über das, was Cicero Caesar gegenüber mit Pro Marcello geleistet hatte, noch hinaus: Erstmals wurde in Rom einem regierenden Herrscher eine Lobrede im Umfang eines ganzen Buchs gewidmet (W. Kühn, Plinius d. J., Panegyrikus [1985] 2; zu neuerer Forschung P. Fedeli, Il Panegirico di Plinio nella critica moderna: ANRW 2, 33, 1 [1989] 387/514). Vor allem Autoren in Gallien haben sich Plinius' Panegyricus zum Vorbild genommen (W. Speyer, Art. Gallia II: o. Bd. 8, 940). – Römisches wird in der Rede naturgemäß des öfteren berührt. Hervorgehoben seien Trajans umjubelter Einzug in Rom (adventus) nach der Rückkehr aus Moesia iJ. 99 (paneg. 22) u. sein Gang zum Capitol als Demonstration von civilitas (ebd. 23). – Rund drei Jahre vor dem feierlichen Ereignis hatte Plinius begonnen, an seinen Epistulae zu arbeiten; insgesamt erschienen bis 109 neun Bücher, das wichtigste literarische Zeugnis für die Regierungszeit Trajans (zur Datierung A. N. Sherwin-White, The letters of Pliny [Oxford 1966] 41). Entgegen früherer Ansicht (zB. C. R. Kukula, Briefe des jüngeren Plinius^4 [Wien 1916]) handelt es sich nicht um Feuilletons, deren Briefform fingiert ist, vielmehr liegen den Epistulae in der Regel wirkliche Briefe zugrunde, die allerdings, wie Plinius selbst bezeugt (ep. 1, 1), im Hinblick auf die Veröffentlichung ausgewählt, überarbeitet u. nach künstlerischen Prinzipien zu einer Sammlung vereint wurden (K. Zelzer, Die Frage des Charakters der Briefsammlung des jüngeren Plinius: WienStud 77 [1964] 144/61; G. Merwald, Die Buchkomposition des jüngeren Plinius, Diss. Erlangen [1964]; J. Radicke, Die Selbstdarstellung des Plinius in seinen Briefen: Hermes 125 [1997] 447/69; nach A. A. Bell, A

note on the revision and authenticity in Pliny's letters: AmJournPhilol 110 [1989] 460/6 waren die Briefe von vornherein so ausgefeilt, daß es für die Publikation der Sammlung nur geringer Retuschen bedurfte; ferner E. Aubrion, La correspondance de Pline le Jeune. Problèmes et orientations actuelles de la recherche: ANRW 2, 33, 1 [1989] 304/74). – Wenigstens einige der im Blick auf I. wichtigen Briefe seien berührt. Ep. 1, 14, 4 schreibt Plinius über Minicius Acilianus: patria est ei Brixia ex illa nostra Italia, quae multum adhuc verecundiae, frugalitatis atque etiam rusticitatis antiquae retinet ac servat; ep. 2, 17 kommt Plinius auf sein Landgut Laurentinum (südlich von Ostia), ep. 5, 6 auf das nicht näher lokalisierbare bei den Tusci zu sprechen; in den Ekphraseis hebt er besonders die landschaftliche Abwechslung hervor: varia hic atque inde facies (ep. 2, 17, 3; 5, 6, 13; vgl. 3, 19, 4); die Natur sei am schönsten, wenn sie sich wie ein wohlstrukturiertes Gemälde darstelle (zum Charakter von Plinius' Landschaftsbetrachtung E. Lefèvre, Plinius-Studien 1: Gymn 84 [1977] 519/41). Besondere Aufmerksamkeit gilt dem Phänomen der Quelle; um seinen Briefpartnern zu zeigen, daß I. viel Bewundernswertes biete (ep. 8, 20, 2), beschreibt u. erklärt Plinius drei Quellen ausführlich: die intermittierende im Karst am Lacus Larius (ep. 4, 30), die des Clitumnus (8, 8) u. die des Lacus Vadimo mit seinen schwimmenden Inseln (8, 20; zum Ganzen E. Lefèvre, Plinius-Studien 4: Gymn 95 [1988] 236/69). – Auf Bitten des Tacitus schildert Plinius ep. 6, 16 u. 20 den Vesuvausbruch dJ. 79 nC. (W. Görler, Kaltblütiges Schnarchen: Arktouros, Festschr. B. M. W. Knox [1979] 427/33; K. Sallmann, Quo verius tradere posteris possit: WürzbJbb NF 5 [1979] 209/18; E. Lefèvre, Plinius-Studien 6: Gymn 103 [1996] 193/215; zum Geologischen H. Sigurdsson / S. Cashdollar / S. R. Sparks, The eruption of Vesuvius in A. D. 79: AmJournArch 86 [1982] 39/51). – Das 10. Buch der Epistulae war wohl längere Zeit getrennt in Umlauf, bis es in der Spätantike (im 4. Jh.?) mit der übrigen Sammlung vereint wurde (L. D. R. Reynolds: ders. 317); es enthält die litterae publicae, die Plinius während seiner Statthalterschaft in der Provinz *Bithynia-Pontus (109/13) an Trajan gerichtet hat, u. dessen Antwortschreiben aus Rom (zu Buch 10 L. Vidman, Étude sur la correspondance de Pline le Jeune avec Trajan [Praha 1960]). Für die Geschichte des Christentums ist besonders wichtig die Antwort, die Trajan auf die Anfrage des Plinius (ep. 10, 96) erteilte, wie mit den gegen Christen erstatteten Anzeigen zu verfahren sei (ep. 10, 97; Th. Mayer-Maly, Der rechtsgeschichtliche Gehalt der Christenbriefe: StudDocHistIur 23 [1956] 311/28; Wlosok 27/39; *Christenverfolgung). – Reflexe der Lektüre von Plinius' Briefen bei christlichen Autoren hat Al. Cameron aufgespürt (The fate of Pliny's letters in the late empire: ClassQuart 59 [1965] 289/98; ebd. 61 [1967] 421f).

3) Sueton. Wo C. Suetonius Tranquillus um 69 geboren wurde, bleibt ungewiß. Jedenfalls ließ er sich in Rom ausbilden, u. a. von dem Grammatiker Valerius Probus u. von Quintilian (o. Sp. 1227); ‚Rome remained the centre of his universe' (A. Wallace-Hadrill, Suetonius [London 1983] 5). Hier bekleidete Sueton wohl noch unter Trajan die Posten a studiis u. a bibliothecis sowie schließlich unter Hadrian das Amt ab epistulis, aus dem er nach H. Lindsay iJ. 128 entlassen wurde (Suetonius as ab epistulis to Hadrian and the early history of the imperial correspondence: Historia 43 [1994] 454/68). – Spätestens iJ. 105 bereitete der Autor seine erste größere Veröffentlichung vor. Einen besonderen Platz in seinem reichen Œuvre nimmt die nur fragmentarisch erhaltene Schrift De viris illustribus ein, die Dichter, Redner, Geschichtsschreiber, Philosophen, Grammatiker u. Rhetoren behandelt; auf dies Werk gehen die Notizen zurück, die Hieronymus seiner Bearbeitung von *Eusebius' Chronik einfügte (F. Winkelmann, Art. Historiographie: o. Bd. 15, 752f); durch Sueton wurde *Hieronymus auch zu seiner ebenfalls De viris illustribus betitelten Biographiensammlung angeregt (H. Hagendahl / J. H. Waszink: o. Bd. 15, 127f). – Suetons De vita Caesarum erschien innerhalb der ersten Dekade nach Hadrians Regierungsantritt iJ. 117 (Wallace-Hadrill aO. 1; nach Lindsay aO. 459 wurde wenigstens ein Teil zwischen 119 u. 122 veröffentlicht). Wie Wallace-Hadrill aO. 9 zeigt, stellt sich Sueton mit diesem Werk nicht als ein Historiker dar, der an der Aufgabe des Erzählens scheitert, sondern als ein beredter ‚man of learning'. – Für die Erforschung der Frühgeschichte des Christentums spielen zwei Passagen aus den Kaiserbiographien eine wichtige Rolle: vit. Claud. 25, 4 u. vit.

Ner. 16, 2. Das erste der beiden Testimonien lautet: Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantis Roma expulit [scil. Claudius]; umstritten ist, ob mit Chrestus ein ansonsten unbekannter Mann (zB. W. Kierdorf, Sueton. Leben des Claudius u. Nero [1992] 126) oder Jesus Christus (zB. Vielhauer 177f; M. Stern, Greek and Latin authors on Jews and Judaism 2 [Jerusalem 1980] 116f; Botermann 50/102) gemeint ist (K. Hoheisel, Art. Jesus III: o. Bd. 17, 848; zu chronologischen Problemen J. Mottershead, Suetonius. Claudius [Bristol 1986] 149/53). An der zweiten Stelle, vit. Ner. 16, 2, führt Suetonius Neros Verfolgung der Christen seinem Dispositionsschema entsprechend unter dessen guten Taten an: afflicti (affecti: Stephanus, vgl. K. R. Bradley: ClassRev 86 [1972] 9f) suppliciis Christiani, genus hominum superstitionis novae ac maleficae (maleficae zielt auf magische Praktiken: Kierdorf aO. 181).

4) Florus. Von einem Florus ist ein Geschichtsabriß überliefert, dessen Überschrift heute zumeist als Epitoma de Tito Livio angegeben wird (zur schwankenden Überlieferung des Titels P. K. Marshall: Reynolds 164). Die rühmende Beschreibung Campaniens (epit. 1, 16, 1/6) erweckt ungeachtet ihrer traditionellen Motive (besprochen bei Stärk 203/5) den Eindruck, auf Autopsie zu beruhen. Falls der Autor mit dem o. Sp. 1240f angeführten Dichter gleichen Namens identisch sein sollte, liegt ein zusätzliches Indiz für einen längeren Aufenthalt in I. vor. – Für die Datierung des Werks ist ausschlaggebend der Satz praef. 8: a Caesare Augusto in saeculum nostrum haud multo minus anni ducenti; unter der Voraussetzung, daß die Zahl richtig überliefert ist u. Florus mit der Angabe a Caesare Augusto das J. 63 vC. im Auge hat, ergibt sich ein Entstehungsdatum unter Hadrian (s. auch Bessone aO. [o. Sp. 1241] 95; Hose 56/61). – Florus hat nicht allein Livius, sondern auch andere Historiker herangezogen; vor allem ist seine Darstellung im Vergleich zu Livius durch lebhaftere Emotionalität u. stärkeres Vertrauen in die Zukunft des Reichs geprägt (R. Syme, Tacitus [Oxford 1958] 503: ‚pious and ecstatic'; W. den Boer, Florus u. die röm. Geschichte: Mnem Ser. 4, 18 [1965] 366/87). Das Werk ist kein Schulbuch (so den Boer aO. 369), sondern wendet sich an ‚den gebildeten, also der Oberschicht, wenn auch nicht dem Senatorenstand angehörigen Bewohner der lat. Reichshälfte' (Hose 129); es stellt die Geschichte des röm. Volks dar, als gelte es, das Leben einer Person zu beschreiben (ebd. 70/6). Ziel des Autors ist es, die Größe des populus Romanus anhand einer Skizze (brevis tabella) vornehmlich der Kriege sichtbar werden zu lassen (epit. praef.). – Für christliche Autoren scheint Florus oftmals das heidn. Bild der röm. Geschichte zu repräsentieren; so ist Augustinus' Bemerkung civ. D. 3, 19 (CCL 47, 87, 3f) über diejenigen, qui non tam narrare bella Romana quam Romanum imperium laudare instituerunt, sicher im Blick auf Florus formuliert (den Boer aO. 370f; Steinmetz 125). – Der Passus über Campanien findet sich in der Darstellung des Samnitenkriegs; Campanien sei das schönste Land nicht allein I.s, sondern der Erde (epit. 1, 16).

5) Fronto. In Cirta (Numidien) um 100 geboren, erhielt M. Cornelius *Fronto (Lancel 142/4) seine Ausbildung (vielleicht nach Beginn in Alexandria) in Rom, u. zwar bei dem Philosophen Athenodotus sowie dem Rhetor Dionysius. Rund fünf Jahrzehnte seines Lebens brachte Fronto in Rom, in dessen Umgebung u. am Golf v. Neapel zu; neben dem Haus des Maecenas besaß er eine villa suburbana u. eine villa Surrentina. Durch seine Anwaltstätigkeit erwarb er sich den Ruf, einer der principes fori zu sein; ebenso berühmt war er als Mittelpunkt eines literarischen Cercle, auf den der Buntschriftsteller Gellius (s. u. Sp. 1250f) in seinen Noctes Atticae manchen Hinweis gibt (2, 26; 13, 29; 19, 8. 10. 13; die einzelnen Mitglieder dieses Kreises werden vorgestellt von E. Champlin, Fronto and Antonine Rome [Cambridge, Mass. 1980] 29/59). – Frontos literarische Hinterlassenschaft besteht neben einem (nur fragmentarisch überlieferten) historiographischen Versuch (Principia historiae [202/14 van den Hout], zu Verus' Partherfeldzug iJ. 165; Steinmetz 151/62) vor allem aus kunstvoll stilisierten Briefen (Datierung bei Champlin aO. 131/6); zu den Adressaten gehören Marc Aurel u. Verus, die er als Prinzen unterrichtete u. auch nach deren Thronbesteigung zu seinen Freunden zählte (ebd. 118/30; zu Frontos Œuvre auch P. Cova, Marco Cornelio Frontone: ANRW 2, 34, 2 [1994] 873/918); auch des Griechischen hat sich Fronto bedient. – Der communis opinio der Forschung gelten Fronto u. Gellius als Hauptrepräsentanten einer Epoche des literarischen Archaismus; daß die beiden Auto-

ren zwar archaisierende Züge aufweisen, aber kein derartiges Stilprogramm entwikkelt haben, ihre Vorstellungen vielmehr als klassizistisch zu kennzeichnen sind, zeigt U. Schindel, Archaismus als Epochenbegriff: Hermes 122 (1994) 327/41; ders., Neues zur Begriffsgeschichte von archaismus: ebd. 125 (1997) 249/52. – Im Hinblick auf die Interaktion zwischen Antike u. Christentum ist eine Rede Frontos bedeutsam, auf die Minucius Felix in seinem apologetischen Dialog Octavius (s. u. Sp. 1273) zielt: ebd. 9, 6 beruft sich der Heide Caecilius auf Fronto: et de convivio (gemeint sind Gelage, bei denen es zu Ausschweifungen bis hin zum Inzest komme) notum est, passim omnes loquuntur; id etiam Cirtensis nostri testatur oratio; in der Replik des Christen Octavius heißt es ebd. 31, 2: sic de isto et tuus Fronto non ut adfirmator testimonium fecit, sed convicium ut orator adspersit. Umstritten ist, welcher Art die von Minucius Felix erwähnte Rede war: Nach Champlin aO. 64/6 handelt es sich um eine Gerichtsrede, in der Fronto eher beiläufig auf die Christen zu sprechen kam; dagegen rechnet Steinmetz 215/7 wie viele andere mit einer eigenen Senatsrede Contra Christianos, die auf dem Hintergrund der Naturkatastrophen bald nach 165 gehalten sein werde (Lancel 144).

6/9) Neratius Priscus; Iuventius Celsus; Salvius Iulianus; Gaius. Die Rechtswissenschaft erlebte im 2. Jh. ihre Blüte (zur Einordnung der *Jurisprudenz in die damalige Kulturgeschichte Casavola aO. [o. Sp. 1238]). Für L. Neratius Priscus, P. Iuventius Celsus u. Salvius Iulianus ist bezeugt, daß sie in Rom gewirkt haben. – Der im samnitischen Saepinum geborene L. Neratius Priscus gehörte unter Trajan u. Hadrian dem kaiserlichen **Consilium an. Seine Werke, die sich nur in geringen Resten erhalten haben, sind von Kasuistik geprägt (J. Maifeld, Die aequitas bei L. Neratius Priscus [1991]). – Dem Juristen P. Iuventius Celsus, der unter Hadrian Consiliumsmitglied war, wird die einzige aus der Antike überlieferte Definition des ius durch einen röm. Juristen verdankt: ius est ars boni et aequi (Dig. 1, 1, 1 pr.; zur Bedeutung der Kategorie bonum et aequum in Iuventius' Rechtsdenken H. Hausmaninger, Publius Iuventius Celsus. Persönlichkeit u. juristische Argumentation: ANRW 2, 15 [1976] 399/403). – Der zwischen 100 u. 110 wahrscheinlich in Hadrumetum (Nordafrika) geborene Salvius Iulianus hat sich besonders in der Entscheidung von Privatrechtsfällen hervorgetan (E. Bund, Salvius Iulianus. Leben u. Werk: ebd. 408/54). – Um 161 entstanden die Commentarii eines Gaius, die zumeist als Institutiones zitiert werden (F. de Zulueta, The Institutes of Gaius 1 [Oxford 1946]; H. L. W. Nelson, Überlieferung, Aufbau u. Stil von Gai Institutiones [Leiden 1981]). Ob der Verfasser in I. wirkte oder anderswo, wird seit Th. Mommsen diskutiert (Th. Mayer-Maly, Art. Gaius nr. 1: KlPauly 2 [1967] 662).

10) Marc Aurel. Marcus Aurelius Antoninus, der später als Kaiser seine Betrachtungen In semet ipsum außerhalb I.s (im mährischen Feldlager) auf Griechisch schreiben wird, hat in den 40er Jahren in einem Brief an seinen Lehrer Fronto (s. oben) von einem Ausflug nach Anagnia erzählt, bei dem man auf die alte Inschrift flamen sume samentum stieß (Fronto ep. ad M. Caes. 4, 4 [60f van den Hout]; zum Ausflug D. W. T. Vessey, Aulus Gellius and the cult of the past: ANRW 2, 34, 2 [1994] 136/59; Stärk 147); bei anderer Gelegenheit berichtete er über einen Aufenthalt in Campanien (Fronto aO. 2, 11 [30f]; E. Stärk, Deliramenta Masuriana: RhMus 134 [1991] 378/92). Hervorgehoben sei ferner Marc Aurels Schreiben, worin er über seine Wendung von der Rhetorik zur Philosophie spricht (Fronto aO. 4, 13 [67f]; H. Görgemanns, Der Bekehrungsbrief Marc Aurels: RhMus 134 [1991] 96/109).

11) Apuleius. Ca. 125 in Madaurus (Numidien) geboren, war Apuleius, der u. a. mit philosophischen Schriften u. dem Roman Metamorphoses hervorgetreten ist, eine Zeitlang als Anwalt in Rom tätig, worauf er sich met. 11, 26. 28. 30 u. flor. 17, 77 bezieht. In Rom lernte er die wichtigsten Redner seiner Zeit kennen (apol. 24, 1; 94, 3/95, 6). Seine Werke sind allesamt in seiner Heimat entstanden (Lancel 144/9).

12) Gellius. Der Buntschriftsteller A. *Gellius wurde zwischen 125 u. 128 in Rom oder in einem Ort Latiums geboren (Steinmetz 277). Seine Ausbildung erhielt er in Athen u. in Rom, wo er C. Sulpicius Apollinaris, einen wahrscheinlich aus Carthago gebürtigen Grammatiker, den Rhetor Antonius Iulianus u. Fronto (s. oben) hörte. Bei einem einjährigen Aufenthalt in Athen begann er, nach über 30jähriger Vorbereitung, sein Sammelwerk Noctes Atticae niederzuschrei-

ben, das er anschließend in Rom vollendete u. wohl nach 180 publizierte. Es handelt sich um überarbeitete Lesefrüchte u. Exzerpte aus ganz verschiedenen Autoren (L. A. Holford-Strevens: o. Bd. 9, 1049/55; ders., Aulus Gellius [London 1988]; zur Datierung ebd. 12/9; ferner G. Anderson, Aulus Gellius. A miscellanist and his world: ANRW 2, 34, 2 [1994] 1834/62; M. M. Henry, On the aims and purposes of Aulus Gellius' Noctes Atticae: ebd. 1918/41).

b. In griechischer Sprache. 1. Dichtung. Bald nach 100 nC. arbeitete der mit Plinius d. J. (o. Sp. 1240) befreundete, wohl aus Comum stammende Caninius Rufus an ‚griechischen Versen' über die (iJ. 106 beendeten) kriegerischen Auseinandersetzungen mit den Dakern unter Decebalus (Plin. ep. 8, 4); das verlorene Werk wird ein episches *Enkomion gewesen sein.

2. Prosa. 1) Soranus. Unter Trajan u. Hadrian wirkte Soranus v. Eph. als der Schule der Methodiker zugehörender Arzt u. Fachschriftsteller in Rom. Eine nicht erhaltene Schrift De anima wurde von Tertullian benutzt. In den Gynaecia bezieht sich Soranus gelegentlich auf römische Verhältnisse (ebd. 1, 113; 2, 44, 1f; Swain 363).

2) Apollodorus. Zahlreiche röm. Bauwerke trajanischer u. hadrianischer Zeit werden Apollodorus v. Damaskus verdankt, u. a. das Forum Traiani (107/13 nC.). Seine Schrift Poliorcetica, von der ein Auszug erhalten ist (ed. R. Schneider, Griech. Poliorketiker 1 [1908]), widmete Apollodorus Kaiser Hadrian (W. H. Groß, Art. Apollodoros nr. 9: KlPauly 1 [1964] 440).

3) Phlegon. Die antiquarische u. landeskundliche Forschung wird unter Antoninus Pius (138/61) durch P. Aelius Phlegon aus Tralles (Kleinasien), einen Freigelassenen Hadrians, repräsentiert (E. Frank, Art. Phlegon nr. 2: PW 20, 1 [1941] 261/4). In Rom schrieb er u. a. ein Buch über römische Feste u. über die Topographie der Stadt (beide nicht erhalten). Sein bis zu Hadrians Todesjahr (138) reichendes chronographisches Werk Olympiades (FGrHist 257 F 1/34) hat auf christliche Schriften in dieser Disziplin gewirkt.

4) Favorin. Der zwischen 80 u. 90 in Arelate (**Arles) geborene Favorinus, Rhetor u. Buntschriftsteller, ‚a walking encyclopedia' (B. Baldwin, Studies in Aulus Gellius [Lawrence 1975] 6), brachte nach Spannungen mit Hadrian (daß er von ihm verbannt wurde, ist nicht gesichert [Bowersock 36]) die letzte Zeit seines Lebens in Rom zu, vielbewundert als Repräsentant der sog. Zweiten Sophistik (ed. E. Mensching, Favorin v. Arelate. Der erste Teil der Fragmente [1963]; A. Barigazzi, Favorino di Arelate. Opere [Firenze 1966]; vgl. ders.: ANRW 2, 34, 1 [1993] 556/81; M.-L. Lakmann, Favorinus v. Arelate: Vir bonus dicendi peritus, Festschr. A. Weische [1997] 233/43). Wenn er in Rom redete, war das Interesse so groß, daß auch des Griechischen Unkundige ihm voller Vergnügen zuhörten (Philostr. vit. soph. 1, 8, 4).

5) Polemo. Als Rivale des Favorinus trat der ca. 90 im kleinasiat. Laodicea geborene M. Antonius Polemo hervor, ein Meister des Stegreifredens, der auf seinen Reisen iJ. 143 nach Rom kam, wo Fronto ihn hörte (Fronto ep. ad M. Caes. 2, 7, 1 [29 van den Hout]).

6) Aristides. Zu einem längeren Aufenthalt weilte auch der Rhetor Aelius *Aristides, wohl iJ. 117 zu Adriani (Mysia) geboren, in Rom (zum Geburtsort E. Schwertheim, Die Heimat des Aelius Aristides: Migratio et commutatio, Festschr. Th. Pékary [1989] 248/57; zu Leben u. Werk Swain 254/97; zu seinen religiösen Anschauungen L. Früchtel: o. Bd. 1, 654/6). Er hielt hier eine Lobrede auf die Stadt (or. 26), wie er es auch mit Cyzicus, Korinth, Athen, Rhodos u. Smyrna getan hat. Der Rompanegyricus wird zumeist auf 143 datiert (zB. R. Klein, Die Romrede des Aelius Aristides. Einführung [1981] 77; ders., Zur Datierung der Romrede des Aelius Aristides: Historia 30 [1981] 337/50), von Ch. A. Behr hingegen auf 155 (Aelius Aristides and the sacred tales [Amsterdam 1968] 86/90; ders., Studies on the biography of Aelius Aristides: ANRW 2, 34, 2 [1994] 1185). Das Romlob ist zugleich ein Enkomion der röm. Herrschaft (J. Bleicken, Der Preis des Aelius Aristides auf das röm. Weltreich = NachrGöttingen 1966 nr. 7; S. A. Stertz, Aelius Aristides' political ideas: ANRW 2, 34, 2 [1994] 1248/70); u. a. rühmt Aristides, daß das Imperium Römern wie Griechen dieselben Rechte einräume, seinen Bürgern Freiheit u. Sicherheit gewähre, ja den verschiedenen Völkern der Erde gemeinsame Heimat sei, in der alle wie in einer großen Familie zusammenleben (or. 26, 61. 100f). Bei dem Letztgenannten handelt es sich um ein in der kaiserzeitl. Literatur beliebtes Motiv, vgl. Plut. fort. Rom. 325E; Athen. dipnos. 1, 3C.

20BC; Mod.: Dig. 27, 1, 6, 11; Amm. Marc. 16, 10, 5; Claud. Stil. 3, 150/8; Rutil. Nam. 1, 63/6.

7) Lucian. Wie bei Plutarch (o. Sp. 1233), Polemo u. Aristides (s. oben) blieben auch bei dem um 120 im syr. Samosata geborenen Lucianus die Berührungen mit I. kurz. In Rom will er einen Philosophen mit Namen Nigrinus kennengelernt haben; ob dies eine historische oder eine fiktive Gestalt ist, läßt sich vielleicht nicht entscheiden. Im gleichnamigen Dialog schwärmt Lucian einem Freund von der Begegnung mit diesem Philosophen vor, die in ‚der Stadt' (ebd. 2; gemeint sein muß Rom) stattgefunden habe, u. läßt Nigrinus dann einen Vergleich zwischen Rom (das nie genannt wird) u. Athen vortragen. Wie auch bei lateinischen Autoren (u. a. Persius u. Juvenal [o. Sp. 1213. 1239f]) findet sich Kritik an Roms Lastern, am Clientelwesen u. anderen Einrichtungen (M. Dubuisson, Lucien et Rome: AncSoc 15/7 [1984/86] 185/207; Swain 315/7). – In der Prolalie De electro berichtet Lucian von einer Fahrt an den Po, an dessen Ufern dem Heliaden-Mythos zufolge Bernstein entstanden ist (H. G. Nesselrath, Lucian's introductions: D. A. Russell [Hrsg.], Antonine literature [Oxford 1990] 125/9).

8) Appian. Sehr viel engere Beziehungen zu I. als Lucian hatte der um 90 in Alexandria geborene Appianus. Unter Hadrian (117/38) übersiedelte er nach Rom, wo er ritterlicher Zivilbeamter wurde. Bald nach der Mitte des 2. Jh. schrieb er in seiner Muttersprache eine Historia Romana, in der er darstellte, wie die einzelnen Völkerschaften in das Imperium eingegliedert wurden. Kein anderes Reich habe es zu solcher Dauer u. Größe gebracht; in der Kaiserzeit sei Rom besonders geschmückt worden (K. Brodersen, Appian u. sein Werk: ANRW 2, 34, 1 [1993] 339/63; Hose 142/6; Swain 248/53).

9) Herodian. Unter Marc Aurel (161/80) kam der Grammatiker Aelius Herodianus aus Alexandria nach Rom. Der Kaiser regte die Abfassung von (größtenteils verlorenen) Schriften über Prosodie an (Dihle 262f).

10) Herodes Atticus. Eine ganze Reihe von Romaufenthalten lassen sich für den 103 in Athen geborenen Sophisten L. Vibullius Hipparchus Tiberius Claudius Atticus Herodes ermitteln; nach W. Ameling folgende: iJ. 108 (im Hause des Calvisius Ruso); 128/32; 140-41/145-46 (Lehrer der Prinzen Marc Aurel u. Lucius Verus; 143 Consul gemeinsam mit Fronto [das Jahr wird zuweilen als Epochenjahr der Zweiten Sophistik bezeichnet]); 160/62 (Herodes Atticus 1/2 [1983]).

11) Antoninus Liberalis. Vielleicht zZt. der Antonine entstand in Rom die Μεταμορφώσεων συναγωγή, eine Kollektion von Verwandlungsgeschichten, deren Verfasser Antoninus Liberalis gebürtiger Römer gewesen sein mag (ed. I. Cazzaniga [Milano 1962]; M. Papathomopoulos [Paris 1968]; zu Autor u. Werk ebd. IX/XXIII; M. Fuhrmann, Art. Antoninus nr. 2: KlPauly 1 [1964] 409; zum literarischen Genus C. Wendel, Art. Mythographie: PW 16, 2 [1935] 1352/74).

12) Polyaen. Den Kaisern Marcus Aurelius u. Verus gewidmet, erschien iJ. 162 in Rom die Schrift Strategica (ed. J. Melber [1887]) des aus Makedonien stammenden Rechtsanwalts Polyaenus; das 8. Buch dieser Sammlung von Erzählungen exemplarischer Heldentaten u. Kriegslisten handelt über die Römer (F. Lammert, Art. Polyainos nr. 8: PW 21, 2 [1952] 1432/6).

13) Pausanias Periegeta. Der vermutlich aus Kleinasien gebürtige Periheget Pausanias, dessen auf Autopsie beruhende Graeciae descriptio zwischen 160 u. 180 entstanden ist (zum Werk Ch. Habicht, Pausanias' guide to ancient Greece [Berkeley 1985]; Swain 330/56), besuchte auch I.; zB. hat er in einem campanischen *Artemis-Heiligtum einen *Elefanten-Schädel gesehen (5, 12, 3), die Aquae Albulae nördlich Roms besichtigt (4, 35, 10), in Rom selbst die Trajansbauten bewundert (5, 12, 5).

14) Maximus Tyrius. Aus dem phönizischen Tyrus stammend, hatte der Philosoph Maximus (geb. ca. 125), der sich als Platoniker verstand, nach Hieron. chron. zJ. 149/52 (GCS Eus. 7^2, 203) um 149/52 seine Blütezeit; der Suda zufolge soll er einige Jahre unter Commodus (180/92) in Rom verbracht haben (s. v. Μάξιμος [3, 321 Adler]). Die Stadt hat er gewiß mehr als einmal besucht, werden doch im Cod. Paris. gr. 1962 (9. Jh.) die nr. 1/6 der insgesamt 41 Dialexeis (ed. M. B. Trapp [1994]; G. L. Koniaris [1995]) ‚dem ersten Romaufenthalt' zugewiesen. Ob die erbaulichen Darlegungen zum öffentlichen Vortrag bestimmt waren, ist schwer zu entscheiden (Dihle 290). Behandelt wurde zB. die Frage, ob es erforderlich sei zu beten (or. 5), oder die Frage, ob man den Göttern Standbilder errichten solle (or. 2; zu Leben u. Werk H. Mutschmann, Das erste Auftreten des Maximos in Rom: Sokrates 5 [1917] 185/97; G.

Soury, Aperçus de philosophie réligieuse chez Maxime de Tyre [Paris 1942]; M. Szarmach, Maximos v. Tyros [Torun 1985]; M. B. Trapp, Studies in Maximus of Tyre, Diss. Oxford [1986]; ders., Maximus of Tyre. The philosophical orations [ebd. 1997]).

15) Galen. Der 129 im kleinasiat. Pergamon geborene Arzt, Medizinschriftsteller u. Philosoph *Galenos, einer der produktivsten Autoren des Altertums, praktizierte viele Jahre in Rom. In den Aufenthalt der J. 162/66 fällt die Konzeption seiner anatomischen Hauptwerke. Der Ausbruch einer Seuche iJ. 166 veranlaßte ihn, nach Pergamon zurückzukehren, doch wurde er schon 169 von Marc Aurel u. Verus als Leibarzt zurückgerufen. In Rom blieb er dann bis zu seinem Tode iJ. 199 (Swain 357/79). – Die riesige Metropole u. auch I. boten ihm für seine medizinischen Untersuchungen reiches Material; er preist die Weine des Landes u. wie manche anderen Autoren der Kaiserzeit die Wasserversorgung Roms (Belege: Swain 364f).

16) Pausanias v. Caesarea. Ein Schüler des Herodes Atticus, lehrte Pausanias aus dem kappadokischen Caesarea in den 80er u. 90er Jahren Rhetorik zunächst in Athen, dann in Rom, wo er u. a. Claudius Aelianus unterrichtete (Philostr. vit. soph. 2, 31); Pausanias' Reden sind verloren (zu seinem Leben A. Diller, The authors named Pausanias: TransProcAmPhilolAss 86 [1955] 268/79 bzw.: ders., Studies in Greek manuscript tradition [Amsterdam 1983] 137/48]).

17) Aelian. Pausanias' Schüler Claudius Aelianus, dessen Lebenszeit etwa in die J. 170/235 fällt, gehört wie Favorin u. der Kaiser Marc Aurel (o. Sp. 1251f. 1250) zu denjenigen Autoren des 2. u. 3. Jh., die nicht in ihrer Muttersprache Latein, sondern in Griechisch schrieben; Aelians Sprachbeherrschung wird von Philostrat bewundert (vit. soph. 2, 31). Freigelassener aus Praeneste (Palestrina), wo er das Amt eines Oberpriesters bekleidete, hat er ‚nach eigenen Worten nie zu Lande I.s Grenzen überschritten, nie ein Schiff bestiegen'; die Römer hätten ihn deswegen als einen Freund ihrer Lebensweise besonders geschätzt (ebd.). Wie Phlegon v. Tralles, Favorin v. Arelate u. Gellius (o. Sp. 1251f. 1250f) repräsentiert Aelian die seit dem Hellenismus beliebte u. im 2. Jh. besonders erfolgreiche Buntschriftstellerei: De natura animalium, eine Sammlung sonderbarer Erscheinungen der Tierwelt; Varia historia, vor allem Anekdoten mit moralisierender Tendenz, u. erotische Epistulae rusticae (zu den Werken H. Gärtner, Art. Claudius Aelianus: EnzMärch 3 [1979] 66/74; J. F. Kindstrand, Claudius Aelianus u. sein Werk: ANRW 2, 34, 4 [1997] 2954/96). Var. hist. 9, 16 trägt Aelian einen Lobpreis auf I. vor, der an Plinius d. Ä. (o. Sp. 1224f) erinnert (Bauck 41): Es heiße, das Land sei von so vielen Völkerschaften bewohnt wie kein anderes. Die Gründe dafür sieht Aelian im ausgeglichenen Klima, in der Fruchtbarkeit des Bodens u. der günstigen Lage, die Einfuhren von allen Seiten ermögliche.

18) Iulia Domna. Nach Auskunft des Philostrat (vit. Apoll. 1, 3) unterhielt Iulia Domna, Gemahlin des Septimius Severus, am Hof einen literarischen Cercle; für diese in der Forschung zuweilen phantasievoll geschilderte Einrichtung hat Bowersock 101/9 bescheidene Ausmaße erwiesen: Mitglieder waren nur Philostrat (s. u. Sp. 1267f), Philiscus u. vielleicht einer der Gordiane.

III. Christliche Literatur in griechischer Sprache (Prosa). Daß die röm. Gemeinde bereits an der Wende vom 1. zum 2. Jh. in der Christenheit hohes Ansehen besaß, läßt ein Brief erkennen, den Bischof *Ignatius v. Ant. an die Römer richtete. Auf seiner Gefangenschaftsreise nach Rom, wo ihm der Märtyrertod durch wilde Tiere bevorstand (Eus. h. e. 3, 22; Hieron. vir. ill. 16 [106/8 Ceresa-Gastaldo]), wandte sich Ignatius von Smyrna aus an die Römer mit der Bitte, ihn den Weg zum ersehnten Martyrium ungehindert gehen zu lassen u. bei Kaiser Trajan nichts zu seiner Rettung zu unternehmen. Im Präskript bezeichnet er die röm. Gemeinde als ‚führend im Glauben u. in der Liebe', womit nicht ein Primat in Lehre oder Jurisdiktion gemeint ist, sondern ein beispielgebender Vorrang in dem, was das Wesen des Christentums ausmacht (J. A. Fischer, Die Apostol. Väter[9] [1986] 129f); auch hebt er die Autorität der Apostel Petrus u. Paulus hervor (Ign. Rom. 4, 3; O. Tarvainen, Glaube u. Liebe bei Ignatius v. Ant. [1967]; H. Paulsen, Studien zur Theologie des Ignatius v. Ant. [1978]; ders.: o. Bd. 17, 933/53 [Lit.]).

1) Der Zweite Brief an Timotheus. In Rom geschrieben gibt sich der deuteropaulinische Pastoralbrief 2 Tim. (1, 16f), der geistige Nähe zu Polycarp v. Smyrna (s. u. Sp. 1259f; gest. 156) zeigt (H. v. Campenhausen, Aus der Frühzeit des Christentums [1963] 197/

252, der Polycarp oder einen von ihm Beauftragten für den Verfasser der kanonischen Pastoralbriefe hält); vielleicht ist der Brief jedoch in Kleinasien entstanden (Vielhauer 237; im übrigen W. Schenk, Die Briefe an Timotheus I u. II u. an Titus [Pastoralbriefe] in der neueren Forschung [1945-1985]: ANRW 2, 25, 4 [1987] 3404/38).

2) Hermas. Enge Beziehungen zu I. hatte *Hermas, Verfasser einer in Form u. Stil apokalyptischen Schrift mit dem Titel Pastor, die ‚wohl in das dritte oder vierte Jahrzehnt des 2. Jh. zu datieren' ist (A. Hilhorst: o. Bd 14, 682; s. auch N. Brox, Der Hirt des Hermas = Meyers Komm. ErgBd. 7 [1991]). Als Offenbarungsträger erscheinen eine Greisin u. in der Hauptsache ein Hirte. In Rom u. in seiner Nähe übermitteln sie Hermas Offenbarungen über die Buße. Nach Can. Murator. 73/7 (8/11 Lietzmann) war Hermas Bruder des röm. Bischofs Pius (etwa 142/55) u. schrieb das Werk in Rom. Der Autor selbst erzählt, er sei als Sklave ‚nach Rom' (oder ‚in Rom'? [Hilhorst aO. 683]) verkauft worden (vis. 1, 1, 1). – Die in der Antike vielfach übersetzte Schrift, deren griechischer Text nicht vollständig überliefert ist, wird üblicherweise in fünf visiones, zwölf mandata u. zehn similitudines eingeteilt. Visio 1 erzählt die Vorgeschichte der Offenbarung: Als Hermas seine frühere Herrin im Tiber baden sieht, wünscht er sich, eine solch schöne Frau zur Gattin zu haben. Einige Tage später wird er auf dem Weg nach Cumae von einem Geist in eine fremde Gegend entrückt u. sieht seine einstige Herrin als himmlische Erscheinung, die ihn darüber belehrt, daß sein Wunsch eine Gedankensünde gewesen sei. Daraufhin erscheint die anfangs erwähnte Greisin u. mahnt Hermas zur Buße; aus einem mitgebrachten Buch liest sie ihm einen Lobpreis Gottes vor. In einer späteren Vision (2, 8, 1) erfährt Hermas, daß die Greisin nicht die Sibylle ist, sondern die Kirche. Weitere Visionen haben Hermas' Acker zum Schauplatz (zum literarischen Charakter des Werks Hilhorst aO. 685f).

3) Marcion. Einer der großen der Gnosis nahestehenden Theologen des 2. Jh., der aus Sinope (Pontus) gebürtige Marcion, von Beruf Schiffseigner (nauclerus), tauchte um 139 in Rom auf u. wurde in die dortige Gemeinde aufgenommen. Wie es scheint, baute er in Rom seine Lehre endgültig aus. Nach altkirchlicher Tradition geschah dies unter dem Einfluß des syr. Gnostikers Cerdo, der sich während Hyginus' Episkopat (ca. 136/42) in Rom aufhielt. – Sein Werk Antitheses hat Marcion wohl in I. geschrieben. Eine seiner wichtigsten Anschauungen war, daß zwischen dem Schöpfergott des AT u. dem ‚guten Gott' der Botschaft Christi zu scheiden sei (Iren. haer. 1, 27, 1 [SC 264, 348]). Nachdem er vergeblich versucht hatte, diese Auffassung auf einer Synode in Rom durchzusetzen, wurde er iJ. 144 aus der Gemeinde ausgeschlossen (Epiph. haer. 42, 2 [GCS Epiph. 2, 95f]). Dessenungeachtet hat er offenbar mit großem Eifer für die Verbreitung seiner Lehre Sorge getragen; jedenfalls sah sich schon um 150/55 der in Rom lebende Apologet *Iustinus zu einer Klage über Marcions Einfluß veranlaßt (apol. 1, 26, 5; zu Leben u. Schriften Marcions u. der anderen Gnostiker in Rom K. Rudolph, Die Gnosis[3] [1994] 333/52; zur Lehrtätigkeit Neymeyr 201/14).

4) Valentinus. Ungefähr zur selben Zeit wie Marcion weilte auch der Gnostiker Valentinus in Rom, wo er wohl eine eigene Schule besaß. Erst unter Papst Anicetus (ca. 154/65) soll er die Stadt verlassen haben, um sich im Osten eine neue Wirkungsstätte zu suchen (zu Leben u. Werk Ch. Markschies, Valentinus Gnosticus? [1992] 293/336).

5) Apelles. Auch Marcions Schüler Apelles übte in Rom eine Lehrtätigkeit aus; nach einem Streit mit der marcionitischen Kirche gründete er dort eine eigene Gemeinschaft (E. Junod, Les attitudes d'Apelles, disciple de Marcion, à l'égard de l'AT: Augustinianum 22 [1982] 113/33).

6) Zweiter Clemensbrief. Für den sog. Zweiten Clemensbrief, der vielleicht um die Mitte des 2. Jh. entstanden ist, wird neben Korinth u. Alexandria auch Rom als Abfassungsort erwogen; eine Entscheidung scheint nicht möglich (Vielhauer 744; K. Wengst, Didache [Apostellehre], Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet [1984] 224/7).

7) Justin. In Flavia Neapolis (Palästina) geboren, hatte sich *Iustinus (Martyr I) intensiv mit antiker Philosophie, vor allem derjenigen Platons, befaßt, bevor er sich dem Christentum zuwandte (dial. 2/8; N. Hyldahl, Philosophie u. Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins [Kopenhagen 1966]; J. C. M. van Winden, An early Christian philosopher [Leiden 1971]; R.

Joly, Christianisme et philosophie [Bruxelles 1973]). Anschließend zog er, nach Eus. h. e. 4, 11, 8 ‚im Gewande des Philosophen', als Wanderlehrer umher, bis er schließlich (wohl in den 40er Jahren) für längere Zeit in Rom seßhaft wurde u. eine Schule gründete (zur Lehrtätigkeit Neymeyr 16/35). Ob er in Rom ohne Unterbrechung bis zu seinem Tode oder zeitweilig noch anderswo gelebt hat, muß dahingestellt bleiben. Um 165 wurde Justin unter dem Stadtpräfekten Iunius Rusticus enthauptet. – Entstehung in Rom läßt sich für folgende seiner zahlreichen (nur zT. erhaltenen) Werke sichern: eine um 150 anzusetzende Schrift gegen die bisher aufgetretenen Irrlehrer (apol. 1, 26, 8; Eus. h. e. 4, 18, 9; verloren), eine kürzere Apologia, die im Codex unicus voransteht u. mit dem Vermerk ‚an den röm. Senat' versehen ist, u. eine wesentlich längere zweite, gerichtet an Antoninus Pius. Seit langem ist umstritten, ob die kürzere, die in den Justinausgaben (neueste Ed.: M. Marcovich [PTS 38]) stets nachgestellt wird, den Schluß zu der längeren bildet (Lit.: ClavisPG 1073; Marcovich aO. 8/11). Justin selbst nennt apol. 1, 1 als Adressaten seiner ‚Ansprache u. Bitte' Antoninus Pius, dessen beide Söhne, den Senat u. das ganze röm. Volk; die Abfassung ist für die 1. H. der 50er Jahre anzusetzen. Wo der nach dem apologetischen Werk geschriebene Dialogus cum Tryphone Iudaeo entstanden ist (ed. M. Marcovich [PTS 47]), muß offenbleiben. – Philosophus et martyr (Tert. adv. Val. 5, 1 [CCL 2, 756]), ist Justin der erste Kirchenvater, der eine reiche literarische Tätigkeit entfaltete (antike Würdigung: Eus. h. e. 4, 18). Seine Herkunft aus dem Platonismus tritt am deutlichsten in seiner Gotteslehre zutage; das Christentum stellt für ihn die wahre Philosophie dar (zu Justins Theologie L. W. Barnard, Justin Martyr [Cambridge 1967]; E. F. Osborn, Justin Martyr [Tübingen 1973]). Ferner bilden seine Schriften eine wichtige Quelle für das religiöse Alltagsleben.

8) Polycarp. Der o. Sp. 1256 im Zusammenhang mit 2 Tim. erwähnte Polycarpus v. Smyrna unternahm im Auftrag der kleinasiat. Christen um 155 eine Reise nach Rom. Mit Papst Anicetus verhandelte er über Termin u. Inhalt der Osterfeier, konnte sich aber mit ihm nicht einigen (Eus. h. e. 5, 24, 16f). Hauptzweck der Reise mag jedoch gewesen sein, sich mit Rom über die gemeinsame Abwehr der gnostischen Häresie zu verständigen (Kraft 18f). Nach Iren. haer. 3, 3, 4 (SC 211, 40) führte Polycarp in Rom viele von deren Anhängern zurück in die Kirche Gottes, indem er verkündete, es sei einzig u. allein die von der Kirche überlieferte Wahrheit, die er von den Aposteln empfangen habe (zu Text u. Übers. N. Brox, Irenäus v. Lyon. Gegen die Häresien 3 = Fontes Christ. 8, 3 [1995] 37).

9) Hegesipp. Wohl aus dem Osten des Reichs stammend, kam in Anicetus' Episkopat (ca. 155/66) Hegesippus nach Rom. Nach Eus. h. e. 4, 22, 3 hat er sich dort davon überzeugt, daß von den Aposteln bis auf seine Zeit eine ununterbrochene Tradierung (διαδοχή) der reinen Lehre stattgefunden habe (zur umstrittenen Eusebiusstelle L. Abramowski, διαδοχή u. ὀρθὸς λόγος bei Hegesipp: ZKG 87 [1976] 321/7). Sein (nur fragmentarisch erhaltenes) Werk Hypomnemata hat Hegesipp wohl erst nach der Rückkehr in die Heimat verfaßt (N. Hyldahl, Hegesipps Hypomnemata: StudTheol 14 [1960] 70/113; s. ferner M. Durst, Hegesipps ‚Hypomnemata' - Titel oder Gattungsbezeichnung?: RömQS 84 [1989] 299/330).

10) Tatian. Nach eigenem Bekunden Assyrer (or. 42), lernte Tatianus zunächst auf Reisen viele Philosophen u. Religionen kennen. Durch Lektüre der Bibel zum Christentum findend (or. 29), wurde er in Rom Schüler Justins (Iren. haer. 1, 28, 1 [SC 264, 356]; Eus. h. e. 4, 29, 1) u. erteilte dort selbst Unterricht (ebd. 5, 13, 1. 8; zu seiner Lehrtätigkeit Neymeyr 182/94). Nach einem wohl iJ. 172 erfolgten Bruch mit der röm. Gemeinde setzte er diese Tätigkeit in der Heimat fort. – Die Oratio ad Graecos (ed. M. Whittaker [Oxford 1982]) stellt eine Apologie des Christentums dar, die die Gebildeten umwirbt (M. Elze, Tatian u. seine Theologie [1960]); geschrieben ist sie zwischen 160 u. 176 (R. M. Grant, The date of Tatian's oration: HarvTheolRev 46 [1953] 99/101; G. W. Clarke, The date of the oration of Tatian: ebd. 57 [1964] 161/88; L. W. Barnard, The heresy of Tatian - once again: JournEcclesHist 19 [1968] 1/10). Wenn Tatian or. 35 in einem Participium Aoristi (ἐνδιατρίψας) mitteilt, er habe die letzte Zeit in der Stadt der Römer zugebracht, so fragt sich, ob diese Stelle u. andere Bezugnahmen auf Rom bzw. die Römer (or. 19. 29. 34) gegen eine Abfassung in Rom sprechen oder nicht (zB. Bardenhewer 1, 272: ‚bereits außerhalb Roms'; Whittaker aO. XI: ‚probably written

at Rome'). – Auch bei der Evangelienharmonie Diatessaron bleibt umstritten, ob sie noch in Rom oder erst in Assyrien für den Gebrauch der dortigen Schule entstanden ist (ClavisPG 1106; W. L. Petersen, Tatian's Diatessaron [Leiden 1994]).

11) Clemens v. Alex. Der um 150 geborene *Clemens Alexandrinus bereiste nach seiner Bekehrung zum Christentum auch die Magna Graecia, um dort den Unterricht christlicher Lehrer aufzusuchen (strom. 1, 1, 1).

12) Acta Petri. Die ältesten der erhaltenen apokryphen Apostelgeschichten, die Acta Petri, die zT. nur in einer lat. Übersetzung aus dem 3. oder 4. Jh., den sog. Actus Vercellenses (s. u. Sp. 1274f), überliefert sind, entstanden nach M. Blumenthal ungefähr zwischen 160 u. 180 (Formen u. Motive in den apokryphen Apostelgeschichten [1933] 4), nach W. Schneemelcher: Hennecke / Schneem.[5] 2, 255 ‚vor ca. 190 …, vermutlich in dem Jahrzehnt 180-190'. Als Entstehungsort wird neben Kleinasien auch Rom erwogen (Vielhauer 696; anders Schneemelcher aO.). – In den Acta erscheint Petrus als θεῖος ἀνήρ, der den Magier Simon erfolgreich bekämpft. Einige Zeit nachdem Simon bei dem Versuch, vom Marsfeld (in einer anderen Fassung: vom Capitol) in den Himmel aufzufahren, verunglückt ist, erleidet Petrus das Martyrium (s. ferner G. Poupon, Les Actes de Pierre et leur remaniement: ANRW 2, 25, 6 [1988] 4363/83). – In neuerer Zeit wird intensiv erforscht, inwieweit die Acta Beziehungen zum Genre des antiken Abenteuer- u. Liebesromans aufweisen (bes. R. I. Pervo, Profit with delight. The literary genre of the Acts of the Apostles [Minneapolis 1987]; ders., Early Christian fiction: J. R. Morgan / R. Stoneman [Hrsg.], Greek fiction. The Greek novel in context [London 1994] 239/54; J. Perkins, The apocryphal Acts of Peter. A roman à thèse?: Arethusa 25 [1992] 445/55).

D. Drittes Jh. nC. I. Allgemeines. Die ökonomische, soziale u. politische Krise, die das röm. Reich im 3. Jh. erlebte (J. Moreau, Krise u. Verfall. Das 3. Jh. nC. als historisches Problem: HeidelbJbb 5 [1961] 128/42 bzw.: ders., Scripta minora [1964] 26/41; G. Alföldy, The crisis of the 3rd cent. as seen by contemporaries: GreekRomByzStud 15 [1974] 89/111; Demandt 34/46), hat eine Entsprechung im allgemeinen Rückgang des profanen Schrifttums. Nach einer Phase sehr geringer literarischer Produktion in den J. zwischen 230 u. 280 setzt in den letzten beiden Jahrzehnten des 3. Jh. jedoch ein Aufschwung ein, der zugleich den Beginn der ‚Spätantike' markiert (M. Fuhrmann, Die lat. Lit. der Spätantike: AntAbendl 13 [1967] 56/79; R. Herzog: ders. / Schmidt 5, 1/44). – Insgesamt hat das Imperium im 3. Jh. nur wenige lat. Dichtungen hervorgebracht; am bedeutendsten sind in der nichtchristl. Literatur die Eclogae u. das Lehrgedicht Cynegetica des M. Aurelius Olympius Nemesianus, der freilich in Africa geboren wurde u. wirkte (Lancel 150); ob sein Wunsch, nach Rom zu kommen (ecl. 1, 81/5; 2, 84; cyn. 80f), sich je erfüllt hat, ist ungewiß (K. Smolak: Herzog / Schmidt 5, 309). Weitaus größeres Gewicht als die spärliche Poesie hat die nichtchristl. lat. Prosa. In ihr überwiegt die Fachschriftstellerei; wie auch noch in den nächsten beiden Jhh. behält dabei die *Jurisprudenz ihre bedeutende Position (Liebs). – Griechische Profandichtung spielt für I., wie es scheint, im 3. Jh. keine besondere Rolle. Ganz vereinzelt stehen Nachrichten wie die, der Philologe Zoticus, ein Schüler des in Rom lehrenden Philosophen Plotin, habe Platons Dialog Critias in (schöne) Verse umgesetzt (Porph. vit. Plot. 7, 12/4 [1, 12 Henry / Schwyzer]), oder die, Porphyrius habe einmal am Platonfest ein Gedicht mit dem Titel ἱερὸς γάμος vorgetragen (ebd. 15, 1f [1, 20]). Der Beitrag I.s zu nichtchristlicher griech. Prosa ist hingegen durchaus gewichtig, wenn auch nicht mehr so umfangreich wie im 1. u. 2. Jh. Besondere Bedeutung kommt dem langjährigen Wirken der Neuplatoniker *Plotin u. *Porphyrius in I. zu; sie haben starken Einfluß auch auf die christl. Literatur ausgeübt. – Zum ersten Mal tritt im 3. Jh. das Christentum in I. mit lateinischer Literatur hervor. In Novatian (s. u. Sp. 1273f) hat die christl.-lat. Prosa I.s gleich einen sehr bedeutenden Repräsentanten. Als erster Dichter der lat. Christenheit überhaupt darf *Commodian gelten, dessen Zuordnung ins 3. Jh. allerdings gelegentlich bestritten wird; ob er in I. gewirkt hat, ist nicht völlig sicher. – In den christl. Gemeinden I.s läßt die Kenntnis des Griechischen mehr u. mehr nach; symptomatisch dafür ist, daß lateinische Übersetzungen von Bibelpassagen im 3. Jh. eine immer größere Rolle spielen. Das Griechische behauptet sich jedoch in der Liturgie (vgl. u. Sp. 1278). Der letzte bedeutende christl. Autor in I., der Griechisch schreibt, ist *Hippolytos (II) (gest. 235).

II. Nichtchristliche Literatur. a. In lateinischer Sprache. 1. Dichtung. 1) Serenus. Zuweilen wird das Lehrgedicht Liber medicinalis eines Q. Serenus dem 3. Jh. zugewiesen (Teuffel 3[6], 166f; andere Ansätze, die zwischen dem 2. u. 4. Jh. variieren: R. Pépin, Quintus Serenus. Liber medicinalis [Paris 1950] V; zur Interpretation Effe 199/204). Die Identifizierung mit dem Sohn des Verfassers der Res reconditae, dessen Blütezeit unter Marc Aurel u. Commodus fällt, ist jedoch keineswegs begründet: ,undated (and undatable) poem' (Bowersock 107; ferner Effe 200; K. Smolak / K. D. Fischer: Herzog / Schmidt 5, 319 erwägen sehr vorsichtig das J. 283 als terminus post quem).

2) Gallienus. Nach Hist. Aug. vit. Gall. 11, 7f hat P. Licinius Egnatius *Gallienus (253/68 Kaiser) bei der Hochzeitsfeier für seine Geschwisterkinder ein kurzes poetisches *Epithalamium vorgetragen, mit dem er ,unter hundert griech. u. lat.' Konkurrenten herausragte (FrgPoetLat[3] 378f; Courtney 421f; H. Bardon, La littérature latine inconnue 2 [Paris 1956] 250).

3) Numerianus. Ebenfalls in der Hist. Aug. findet sich die Nachricht, über Kaiser M. Aurelius Numerius Numerianus (283/84) habe man geurteilt, er übertreffe alle zeitgenössischen Dichter, u. a. den Jambendichter Aurelius Apollinaris, u. nehme es sogar mit Nemesian (s. o. Sp. 1262) auf (vit. Car. 11, 2). Die Bilanz für I. wird noch dürftiger, wenn A. Chastagnol mit der Behauptung recht hat, jener Wettstreit sei erfunden u. der Jambendichter Apollinaris eine fiktive Gestalt (Quatre études sur la vita Cari: BonnHistAugColloqu 1977/78 = Antiquitas 4, 14 [1980] 65/71).

2. Prosa. 1) Papinian. Die literarische Tätigkeit des spätklass. röm. Juristen Aemilius Papinianus sowie seiner Zeitgenossen Iulius Paulus u. Ulpian beginnt vielleicht schon gegen Ende des 2. Jh., hat ihren Schwerpunkt jedoch allem Anschein nach zu Beginn des 3. Jh. Papinian, der von 203 bis zu seiner Hinrichtung unter Caracalla iJ. 212 praefectus praetorio war, verfaßte, ethischen Erwägungen Raum gebend, vor allem Quaestiones u. Responsa (Lenel 1, 803/946).

2) Iulius Paulus. Dem Concilium des Praetorianerpraefecten Papinian gehörte eine Zeitlang der Jurist Iulius Paulus an; er schuf Werke, von denen vieles in die Digesten des *Corpus iuris (civilis) eingehen sollte (Lenel 1, 951/1308).

3) Ulpian. Schüler Papinians war der Jurist Domitius Ulpianus; in der Funktion eines praefectus praetorio wurde er iJ. 223 ermordet. Die meisten seiner zahlreichen Schriften (Ph. E. Huschke / E. Seckel / B. Kübler [Hrsg.], Iurisprudentiae anteiustinianae reliquiae[6] 1 [1908] 442/503; Lenel 2, 379/1200) entstanden wohl unter Caracalla (211/17).

4) Sammonicus Serenus. Beziehungen zum severischen Kaiserhaus unterhielt, wie sich aus Macrob. Sat. 3, 16, 6 u. Hist. Aug. vit. Ant. Get. 5, 6 ergibt, Sammonicus Serenus, Verfasser gelehrter Schriften. Macrob. Sat. 3, 9, 7/12 zitiert aus dem 5. Buch der Res reconditae, einer Sammlung von Kuriositäten. Hist. Aug. vit. Carac. 4, 4 zufolge ließ Caracalla den Autor während eines Gastmahls ermorden.

5) Marius Maximus. An Suetons De vita Caesarum (s. o. Sp. 1246) suchte L. Marius Maximus Perpetuus Aurelianus anzuknüpfen. Nach Ausweis von Inschriften bekleidete er vor allem in Rom zahlreiche Ämter, u. a. war er 217/18 praefectus urbi (G. Barbieri, Mario Massimo: RivFilolIstrClass 32 [1954] 36/66. 262/76; R. Syme, Ammianus and the Historia Augusta [Oxford 1968] 89/93). In höherem Alter, wohl unter Severus Alexander (222/35), verfaßte er, homo omnium verbosissimus (Hist. Aug. vit. quadr. tyr. 1, 2), im wesentlichen nur in Zitaten der Hist. Aug. erhaltene Biographien der Kaiser von Nerva bis Elagabal, wobei er die acta urbis heranzog (H. Nesselhauf, Die Vita Commodi u. die Acta urbis: BonnHistAugColloqu 1964/65 = Antiquitas 4, 3 [1966] 127/41). Die Fragmente zeigen Vorliebe für das Anekdotische u. Skandalöse: quidam detestantes ut venena doctrinas ... Marium Maximum curatiore studio legunt, schreibt gegen Ende des 4. Jh. Ammianus Marcellinus über die Adligen seiner Zeit (28, 4, 14).

6) Modestinus. Der Jurist Herennius Modestinus, ein Schüler Ulpians u. 224/44 praefectus vigilum in Rom, zeigt sich in seinen Schriften besonders ,um Systembildung bemüht' (Th. Mayer-Maly, Art. Modestinus: KlPauly 3 [1969] 1378; D. Liebs: Herzog / Schmidt 4, 195/201).

7) Plotius Sacerdos. Ins ausgehende 3. Jh. gehört Marius Plotius Sacerdos, Verfasser einer grammatischen Abhandlung in drei Büchern, Artes grammaticae (zur Datierung Kaster 353; zum Werk P. L. Schmidt: Herzog / Schmidt 5, 112/6). Der grammaticus ur-

bis, wie er in der Subscriptio eines Codex genannt wird, hat in einer Sphragis zu Beginn von Buch 3 selbst auf die Abfassung in Rom hingewiesen: composui Romae docens de metris (GrammLat 6, 496, 4).

8) Iulius Romanus. Unsicher bleiben die Daten für C. Iulius Romanus, den Charisius (4. Jh.), der Autor einer Ars grammatica, als disertissimus artis scriptor bezeichnet (GrammLat 1, 232, 7; zu Romanus' Werk P. L. Schmidt: Herzog / Schmidt 4, 236f). Vielleicht ist er im 3. Jh. anzusetzen, ‚but this is uncertain' (Kaster 425). Die Feststellung bei Charisius (GrammLat 1, 215, 22): hodieque nostri per Campaniam sic locuntur, ist wahrscheinlich aus Iulius Romanus übernommen; wenn dies der Fall ist, kann sie ein Indiz für dessen Wirken in I. sein (Kaster aO.).

9) Gregorius. Wahrscheinlich iJ. 291 veröffentlichte ein Gregorius, wohl magister libellorum, in Rom eine Sammlung von Reskripten der Kaiser von Hadrian (117/38) bis Diocletian (284/305), den sog. Codex Gregorianus, von dem sich nur geringe Reste erhalten haben (Liebs 30/5. 134/7; ders.: Herzog / Schmidt 5, 60/2).

10) Hermogenianus. Der wohl aus dem Osten stammende Hermogenianus, magister libellorum, stellte iJ. 295 wohl in Mailand vor allem von ihm selbst entworfene Reskripte zum (verlorenen) Codex Hermogenianus zusammen, der nach Titeln geordnet war. Um 300 veröffentlichte er Iuris epitomae, eine Kompilation aus Schriften früherer Juristen (Liebs 36/52. 137/44; ders.: Herzog / Schmidt 5, 62/4).

b. In griechischer Sprache (Prosa). 1) Athenaeus. Wohl zu Beginn des 3. Jh. lebte der aus Naucratis (Ägypten) stammende Athenaeus in Rom, wo er sein großes (zT. nur in Epitomierung erhaltenes) Werk D(e)ipnosophistae verfaßte, das wie Aulus Gellius' Noctes Atticae oder Claudius Aelianus' Varia historia (s. o. Sp. 1250f. 1255f) zur Buntschriftstellerei gehört (B. Baldwin, Athenaeus and his work: ActClass 19 [1976] 21/42; Krause aO. [o. Sp. 1230] 42). Das Ganze gibt sich in der Form eines Briefes als Wiedergabe der Gespräche, die bei einem Gastmahl im Hause des vornehmen Römers P. Livius Larensis gehalten wurden. Der Gastgeber, der sich selbst mehrfach über römische Angelegenheiten äußert, hatte aus seiner Umgebung die besten Experten eingeladen: Rechtsgelehrte, Philologen, Philosophen, Redner, Ärzte (unter ihnen Galenus v. Pergamum) u. einen Musiker (zur literarischen Form des Werks K. Mengis, Die schriftstellerische Technik im Sophistenmahl des Athenaios [1920]; M. D. Gallardo, Los simposios de Luciano, Ateneo, Metodio y Juliano: CuadFilolClás 4 [1972] 239/96; A. Lukinovich, The play of reflections between literary form and the sympotic theme in the Deipnosophistae of Athenaeus: O. Murray [Hrsg.], Sympotica [Oxford 1990] 263/71). Was diese Männer bei Tisch vortragen, sind nicht so sehr fachwissenschaftliche Gegenstände als Dinge, die in jener Zeit zur allgemeinen Bildung gehörten (U. u. K. Treu, Athenaios v. Naukratis. Das Gelehrtenmahl [1985] 439f). Über Rom heißt es, es beherberge ganze Völker in seinen Mauern u. verdiene die Bezeichnung ‚Versammlung' bzw. ‚Quintessenz der Weltbevölkerung', könne man doch in ihm alle Städte, darunter auch Athen, auf einmal erblicken (Athen. dipnos. 1, 20BC).

2) Antipater. Aus dem phrygischen Hierapolis stammte Aelius Antipater (ca. 144/212), der unter Septimius Severus (193/211) das Amt ab epistulis (Graecis) innehatte u. nach Philostr. vit. soph. 2, 24 eine (verlorene) Geschichte der Taten dieses Kaisers verfaßte, gewiß in enkomiastischer Tendenz (W. Schmid, Art. Antipatros nr. 29: PW 1, 2 [1894] 2517; E. Stein: PW Suppl. 7 [1940] 39f).

3) Cassius Dio. Der Historiker Claudius Cassius Dio (Cocceianus) wurde um 163 geboren, nach F. Millar in Nicaea (Bithynia) (A study of Cassius Dio [Oxford 1964] 13f); Rom als Geburtsort erwägt Hose 359. In seinem Hauptwerk, der Historia Romana, hat Dio wichtige Hinweise auf sein Leben u. seine Schriften gegeben. Demnach lebte er spätestens seit 180 in Rom (ebd. 72, 4, 2), trat unter Commodus (180/92) in den röm. Senat ein (ebd. 16, 3 u. ö.) u. bekleidete in der Folgezeit hohe Ämter (iJ. 229 war er zum zweiten Mal Consul); anschließend begab er sich nach Bithynia (80, 4, 2/5, 3). – Seine literarische Tätigkeit begann er unter Septimius Severus (193/211) mit einer Darstellung der Träume u. Vorzeichen, die Severus einst hatten auf den Thron hoffen lassen (73, 23, 1). Nachdem Dio vom Kaiser einen anerkennenden Brief erhalten hatte, wurde er nach eigenem Bekunden durch ‚die göttliche Kraft' dazu ermuntert, Geschichte zu schreiben. Die dar-

aufhin begonnene Darstellung des auf Commodus' Tod (iJ. 192) folgenden Bürgerkriegs weitete er nach u. nach zu jener Historia Romana aus, einer Gesamtgeschichte Roms bis zum J. 229 (80 Bücher, nur zT. erhalten). Zehn Jahre habe er für die Sammlung des Materials, zwölf für die Niederschrift des bis 211 reichenden Teils benötigt (73, 23, 5); wenn er zu verzagen drohe, ermuntere ihn die Göttin Tyche zum Weiterarbeiten (ebd. 4). Nach 229 zog sich Cassius nach Bithynia zurück, wo er den Schluß des Werks schrieb (80, 4, 2/5, 3). Umstritten ist, in welchen Jahren er an dem Geschichtswerk arbeitete: zwischen 197 u. 219 (so Millar aO. 29f; Hose 427) oder zwischen 212 u. 234 (so T. D. Barnes, The composition of Cassius Dio's Roman history: Phoenix 38 [1984] 240/55). Die Niederschrift erfolgte nicht in Rom, sondern fern von den großstädtischen Geschäften in **Capua, wo der Autor bei seinen Aufenthalten in I. zu wohnen pflegte (77, 2, 1; vgl. 80, 1, 2). – Die mit geschichtstheoretischen Reflexionen angereicherte Darstellung ist in Entsprechung zur röm. Tradition der *Historiographie annalistisch angelegt u. enthält zahlreiche, sorgfältig stilisierte Reden. – Was Cassius über Capua, den Vesuv u. die Phlegräischen Felder schreibt, beruht auf zuverlässiger Kenntnis u. Autopsie (Millar aO. 10f).

4) Aspasius. Der aus Ravenna stammende Aspasius (ProsImpRom[2] A 1262), der vielleicht schon unter Caracalla (211/17), in jedem Falle unter Severus Alexander (222/35) das Amt ab epistulis (Graecis) bekleidete u. noch iJ. 229 in hohem Alter den röm. Lehrstuhl für Rhetorik innehatte, wandte sich in einer (verlorenen) Schrift gegen ‚die Schmähsüchtigen'.

5) Philostrat. Als Verfasser einer Biographie des *Apollonius v. Tyana ist Flavius Philostratus (H. Gärtner, Art. Philostratos nr. 5: KlPauly 4 [1972] 780/3) o. Sp. 1231f schon berührt worden. Geboren vielleicht um 170, war er Suda s. v. Φιλόστρατος (4, 734, 4/10 Adler) zufolge in Athen als Sophist tätig, bevor er sich unter Septimius Severus (193/211) nach Rom begab, wo er zu dem kleinen Cercle am Hofe der Iulia Domna gehörte (s. o. Sp. 1256). Entgegen der Angabe der Suda aO. ist er irgendwann nach 222 (in dieses Jahr fällt der vit. soph. 2, 31, 2 erwähnte Tod Elagabals) in den Osten zurückgekehrt, wo er unter Philippus Arabs (244/49) starb. Auf Wunsch der Iulia Domna verfaßte er jene Apollonius-Biographie, die allerdings erst nach dem Tod der Kaiserin abgeschlossen u. veröffentlicht wurde. – Ein weiteres Werk, Imagines, berichtet ‚in Form von Vorträgen' (ὁμιλίαι, λόγοι) ‚für die Jugend', näherhin für den Sohn eines Gastfreundes (ebd. prooem. 3f), über Werke der Malerei, damit der Hörer sie zu deuten lerne. Die Gemälde, um die es geht, habe er an den Augustalia in einer Galerie nahe Neapel gesehen (zur Anlage der Galerie K. Lehmann-Hartleben, The imagines of the elder Philostratus: ArtBull 23 [1941] 16/44); ob es sich um wirklich einst vorhandene Bilder handelt, ist seit langem umstritten. Über Neapel heißt es, die Einwohner seien griechischer Herkunft u. hinsichtlich ihrer Liebe zum Reden Griechen (imag. prooem. 4). – Das dritte große Werk Philostrats, die Vitae sophistarum, den Repräsentanten der Zweiten Sophistik gewidmet, ist erst nach der Rückkehr in den Osten entstanden.

6) Herodian. Die meiste Zeit seines Lebens verbrachte der Historiker Herodianus außerhalb I.s, auch sein Geschichtswerk Ab excessu divi Marci, eine wichtige Quelle für die Jahre 180/238, schrieb er nicht im Westen (F. L. Müller, Herodian. Geschichte des Kaisertums nach Marc Aurel, griech. / dt. [1996]; W. Widmer, Kaisertum, Rom u. Welt in Herodians Ἡ μετὰ Μᾶρκον βασιλείας ἱστορία [Zürich 1967]; G. Alföldy, Die Krise des Röm. Reiches [1989] 240/94); doch mindestens zwei längere Romaufenthalte (in den J. 192 u. 203) lassen sich sichern (E. Dopp, Art. Herodianus nr. 3: PW 8, 1 [1912] 955). Als er etwa im Alter von 70 Jahren (vermutlich nach 244) sein Werk in Angriff nahm (Herodian. Hist. 1, 1), kam ihm die Kenntnis I.s u. der Metropole sehr zustatten: Mehrfach erläutert er seinen griech. Landsleuten römische Lokalitäten (ebd. 2, 9, 6 das Forum; 7, 10, 2 den capitolinischen Jupitertempel) u. Institutionen (1, 11, 1 den Kybelekult in Rom; 8, 3, 7 die Eingeweideschau).

7) Quadratus. Im Blick auf die Millenniumsfeier Roms (248 nC.) verfaßte der in I. geborene Historiker C. Asinius Protinus Quadratus (FGrHist 97) die Schrift Romanorum chiliarchia. Außerdem ist für ihn ein Werk De bello Parthico bezeugt (E. Schwartz, Art. Asinius nr. 31: PW 2, 2 [1896] 1603f; G. Zecchini, Asinio Quadrato storico di Filippo l'Arabo: ANRW 2, 34, 4 [1997] 2999/3021).

8) Plotin. Größte geistesgeschichtliche Bedeutung sollte das Wirken des 205 geborenen Philosophen *Plotinus erlangen; auch für christliche Denker im Westen, wie Augustinus u. Boethius, wurde er, der Begründer des Neuplatonismus, vor allem mit seinem gegenüber Platon neuen Konzept von Metaphysik zu einem der folgenreichsten Anreger (zB. P. Henry, Plotin et l'occident [Louvain 1934]; H.-R. Schwyzer, Art. Plotinos: PW 21, 1 [1951] 581/92; zu Plotins Metaphysik zB. Th. Kobusch, Metaphysik als Einswerdung: L. Honnefelder / W. Schüßler [Hrsg.], Transzendenz [1992] 93/114). Sein Geburtsort u. sein Leben bis zum 28. J. bleiben im dunkeln. Nachdem er sich iJ. 233 der Philosophie zugewandt hatte, lebte er elf Jahre lang in Alexandria bei dem Platoniker **Ammonius Saccas. Von dem Perserfeldzug Gordians III (ab 241) nahmen ihn dann senatorische Gönner nach Rom mit. Dort lehrte er, durch Aristokraten gefördert, von 244 bis 269. Zu seinen Schülern gehörten u. a. Amelius aus Etrurien, der zur Verbreitung von Plotins Denken (verlorene) Schriften verfaßte (s. unten), der Arzt Eustochius aus Alexandria u. der Syrer Porphyrius, der später mit zahlreichen eigenen Werken hervortrat (s. unten). 269 zog sich Plotin auf das Gut eines Freundes bei Minturnae (Campanien) zurück, wo er noch einige seiner Schriften verfaßte (Schwyzer aO. 474) u. 270 starb. – Plotins Werke sind aus dem Schulbetrieb hervorgegangen (zu dessen Charakter ebd. 482). Er selbst hat keines von ihnen publiziert, dies haben nach seinem Tod erst die Schüler Eustochius u. dann in maßgeblicher Form Porphyrius besorgt; dessen Ausgabe, die den modernen zugrundeliegt, ist zwischen 301 u. 305 erschienen (ebd. 487; M.-O. Goulet: L. Brisson u. a., Porphyre. La vie de Plotin 1 [Paris 1982] 280/327). – Zu den Gegnern, mit denen sich Plotin auseinandersetzte, gehörten auch christliche Gnostiker: Das Ergebnis ist die Schrift πρὸς τοὺς γνωστικούς (enn. 2, 9 [1, 223/53 Henry / Schwyzer bzw. 3, 104/61 Harder / Beutler / Theiler]). Sie wurde verfaßt, als die Gnostiker Adelphius u. Aquilinus unter dem Eindruck östlicher Offenbarungsschriften Kritik an Platon übten (Porph. vit. Plot. 16, 1/11 [1, 21 H. / Schw.]). – Nach Auskunft des Porphyrius (ebd. 12, 3/12 [18]) plante Plotin, in Campanien auf dem Grundriß eines untergegangenen Ortes eine Philosophenstadt Platonopolis zu errichten; das Vorhaben sei jedoch von Leuten am Kaiserhof hintertrieben worden (G. della Valle, Platonopolis. Data, ubicazione e finalità della città progettata da Plotino: RendicAccNapoli 19 [1938/39] 237/63; G. Pugliese Carratelli, Platonopolis a Cuma?: ParPass 35 [1980] 440/2).

9) Amelius. In Etrurien geboren, kam der bereits erwähnte Amelius (Gentilianus) iJ. 246 nach Rom u. blieb dort bis 269 in der Nähe Plotins (Porph. vit. Plot. 3, 38/48; 7, 1/5; 16/21 [1, 5. 11f. 21/31 H. / Schw.]). Neben Aufzeichnungen Plotinischer Vorträge veröffentlichte er u. a. eine umfangreiche Schrift gegen den Gnostiker Zostrianus, die weitgehend verloren ist (zu Amelius' Person Brisson aO. 65/9; zu seiner Philosophie Zeller 3, 2, 688/92).

10) Porphyrius. *Plotins bedeutendster Schüler war *Porphyrius (der eigentlich Malchos hieß). 234 in Tyrus geboren, kam er im Sommer 263 nach Rom u. blieb dort in Plotins Bannkreis bis Anfang 268. Von einem Sizilienaufenthalt kehrte er etwa 270 nach Rom zurück, wo er zu einem unbekannten Zeitpunkt das Scholarchat übernahm. – Von seinen zahlreichen Schriften, die teils vollständig erhalten, teils nur fragmentarisch überliefert, teils sogar ganz verloren sind, lassen sich zwei dem Sizilienaufenthalt sicher zuweisen: die Isagoge, eine Einführung in Aristoteles' Schrift Categoriae, u. Contra Christianos, eine Polemik gegen die Lehre von Schöpfung u. Untergang der Welt sowie gegen den Apostel Paulus (D. Hagedorn / R. Merkelbach, Ein neues Frg. aus Porphyrios, Gegen die Christen: VigChr 20 [1966] 89f; W. den Boer, A pagan historian and his enemies. Porphyry against the Christians: ClassPhilol 69 [1974] 198/208). Die übrigen Werke werden zum größten Teil in Rom geschrieben worden sein (R. Beutler, Art. Porphyrios: PW 22, 1 [1953] 275/313). – In der Schrift Ad Marcellam, einem protreptischen Brief an seine Gattin, geht Porphyrius auf die vier στοιχεῖα ein: πίστις, ἀλήθεια, ἔρως, ἐλπίς (ebd. 24; zu der Frage, wieweit sich diese Erörterung inhaltlich mit 1 Cor. 13, 13 berührt, W. Pötscher, Porphyrios. Πρὸς Μαρκέλλαν [Leiden 1969] 89/95). – Durch seine Schrift Contra Christianos hat Porphyrius erbitterten Haß der Christen auf sich gezogen: Augustinus nennt ihn civ. D. 19, 22 (CCL 48, 690, 18f) Christianorum acerrimus inimicus. An derselben Stelle äußert er sich freilich auch höchst anerkennend über Pophyrius als

Philosophen, nennt ihn doctissimus philosophorum (vgl. ebd. 7, 25 [CCL 47, 207, 6]: philosophus nobilis). In der Tat hat Porphyrius christliche Denker tief beeinflußt (grundlegend P. Hadot, Porphyre et Victorinus [Paris 1968]).

III. Christliche Literatur. a. In lateinischer Sprache. 1. Dichtung (Commodianus). Ob I. im 3. Jh. christlich-lateinische Dichtung hervorgebracht hat, ist seit langem umstritten. Es geht dabei um die Datierung (u. auch Lokalisierung) des Dichters *Commodianus; falls er ins 3. Jh. gehört, darf er als der erste lat. Dichter der Christenheit gelten. Die antiken Nachrichten über ihn sind äußerst spärlich: Gennad. vir. ill. 15 berichtet über seine Hinwendung zum Christentum, u. das sog. Decretum Gelasianum (s. u. Sp. 1371f) führt die opuscula Commodiani als apokryph auf (5, 7, 8 [TU 38, 4, 56]). – Hauptgegenstand der Forschungskontroverse ist, wieweit sich diese Notizen durch Interpretation des Œuvres ergänzen lassen. Es handelt sich um zwei Lehrgedichte: Das eine, Instructiones (ClavisPL[3] 1470), besteht aus zwei Büchern mit insgesamt 80, meist akrostichisch angelegten Gedichten, deren Umfang zwischen 6 u. 48 Versen schwankt; der Name des Verfassers ist im Akrostichon instr. 2, 39, 16/26 enthalten. Das zweite, 1060 Verse umfassende Gedicht, zuerst 1852 von J. B. Pitra unter dem Titel Carmen apologeticum herausgegeben (ClavisPL[3] 1471), trägt in der Hs. (Cod. Lond. Add. 43460) keinen Verfassernamen, wird aber seit seiner Auffindung Commodian zugeschrieben (Komm.: A. Salvatore, Commodiano. Carme apologetico [Torino 1977]). Die Verse sind am Modell des Hexameters orientiert u. weder rein quantitierend noch rein akzentuierend (neuere Lit.: J. Perret, Prosodie et métrique chez Commodien: Pallas 5 [1957] 27/42; K. M. Abbott, Commodian and his verse: Classical studies, Festschr. B. E. Perry [Urbana 1969] 272/83). Die früher übliche Datierung des Autors ins 3. Jh. wurde besonders von H. Brewer (Kommodian v. Gaza [1906]; ders., Die Frage um das Zeitalter Kommodians [1910]) u. P. Courcelle (Commodien et les invasions du 5[e] s.: RevÉtLat 34 [1946] 227/46; ders., Histoire littéraire des grandes invasions germaniques[3] [Paris 1964] 319/37) zugunsten eines Ansatzes im 5. Jh. angefochten, doch haben J. Martin (Commodianus: Traditio 13 [1957] 1/71) u. (unter erstmaliger Anwendung der bedeutungsgeschichtlichen Methode) K. Thraede (Beiträge zur Datierung Commodians: JbAC 2 [1959] 90/114) gewichtige, bislang nicht widerlegte Argumente für das 3. Jh. vorgebracht (s. auch A. Salvatore, Appunti sulla cronologia di Commodiano: Orpheus 7 [1960] 161/87; E. Heck: Herzog / Schmidt 4, 629). Auf der Folie der religiösen Krise des 3. Jh. wird das Carmen apologeticum von J. Gagé interpretiert (Le poème messianique de Commodien et la crise religieuse de l'Empire romain vers 260 ap. J.-C.: RevHistRel 159/160 [1961] 131/3; ders., Commodien et le moment millénariste du 3[e] s. [258-262 ap. J. C.]: RevHistPhilRel 41 [1961] 355/78), im Blick auf das 5. Jh. von J. Günther (Geschichtskonzeptionelles u. soziales Denken des christlich-lat. Schriftstellers Kommodian, Diss. Leipzig [1983]). Was den Abfassungsort angeht, so plädiert in neuerer Zeit zB. B. Baldwin (Some aspects of Commodian: IllClassStud 14 [1989] 331/5) für Africa (s. auch J. Fontaine, Art. Africa II: RAC Suppl. 1, 170f), es finden sich aber auch Stimmen, die Commodians Wirken in I. lokalisieren; zB. meint J. Martin (CCL 128, XI): uerisimillimum mihi uidetur eum uixisse Romae, quam urbem magnae fuisse ei curae ex carminis de ultimis rebus uersibus intellegi potest (s. auch Altaner / Stuiber, Patrol.[8] 181; Conte 607); zwingende Argumente zugunsten der einen oder der anderen These scheinen freilich noch nicht entwickelt zu sein.

2. Prosa. 1) Vetus Latina. In den christl. Gemeinden des Westens war angesichts des Rückgangs der Griechischkenntnisse seit dem 2. Jh. der Bedarf an lateinischen Übersetzungen der Bibel gewachsen. Solche Übersetzungen lagen als Zusammenstellung verschiedener Versionen im 3. Jh. vor, vielleicht schon seit dessen Beginn: die Vetus Latina, die früher Vetus Italica oder einfach Itala genannt zu werden pflegte; sie ist nicht allein in I. entstanden, sondern auch u. gerade in ihren ältesten Teilen in **Africa (II) (Ed.: A. Jülicher / W. Matzkow / K. Aland, Itala. Das NT in altlateinischer Überlieferung 1/3[2] [1970/76]. 4 [1963]; Vetus Latina. Die Reste der altlat. Bibel, nach Petrus Sabatier neu ges. u. hrsg. von der Erzabtei Beuron [1949ff]; dazu H. Kusch, Die Beuroner Vetus Latina u. ihre Bedeutung für die Altertumswissenschaft: ForschFortschr 29 [1955] 46/57). Die Vetus Latina blieb auch,

nachdem *Hieronymus aE. des 4. Jh. eine Revision der lat. Bibel vorgenommen hatte, deren Ergebnis die sog. Vulgata ist, noch einige Zeit in Umlauf (K. Zelzer: Herzog / Schmidt 4, 352/67; zum Sprachlichen H. Rönsch, Itala u. Vulgata² [1875]; W. Süß, Studien zur lat. Bibel 1 [Dorpat 1933]; ein instruktiver Vergleich zwischen Vetus Latina u. Vulgata bei Berschin 152/6).

2) Minucius Felix. Von dem wohl in Africa geborenen M. Minucius Felix, dem Verfasser des Octavius, einer ‚zwischen 212 u. 246/49' entstandenen Apologie in Dialogform (zur Datierung C. Becker, Der Octavius des Minucius Felix = SbMünchen 1967 nr. 2, 97), behauptet Hieronymus, er sei in Rom als Anwalt tätig gewesen, u. zwar mit Erfolg: Minucius Felix, Romae insignis causidicus, scripsit dialogum (vir. ill. 58, 1 [160 C.-G.]; auf seine iudiciaria cura spielt Minucius Oct. 2, 3 an). Die Notiz des Hieronymus könnte die Annahme nahelegen, daß der Dialog in Rom geschrieben wurde. Die Eingangsszene läßt Minucius am Strand von Ostia spielen (R. Meiggs, Roman Ostia [Oxford 1960] 490/2); der Ort war schon in Gellius' Noctes Atticae (18, 1, 2f) Schauplatz einer philosophischen Unterredung (W. Fausch, Die Einleitungskapitel zum Octavius des Minucius Felix, Diss. Zürich [1966] 37). Wie W. Speyer gezeigt hat (Octavius, der Dialog des Minucius Felix. Fiktion oder historische Wirklichkeit?: JbAC 7 [1964] 45/51 bzw.: Speyer 14/20), beruht Minucius' Darstellung nicht auf Autopsie: ‚Minucius Felix kannte Ostia nicht. Es ist ziemlich unwahrscheinlich, daß er überhaupt je in Rom war. Er selbst schrieb wohl in Afrika u. mag dort juristisch tätig gewesen sein' (51 bzw. 20).

3) Novatian. Der erste Kleriker, der in I. als Schriftsteller hervorgetreten ist, war Novatianus, ein röm. Presbyter, den später seine rigoristische Ansicht bezüglich der Buße der Lapsi (der während der Verfolgung vom Christentum Abgefallenen) von der Kirche trennte. Zu den Folgen dieses Schismas gehört es, daß manche seiner Werke unter andere Namen (Tertullian, *Cyprian) gerieten u. daß zu seinem Leben nur wenige zuverlässige Nachrichten überliefert sind (zu Leben, Werken u. Lehre H. Weyer, Novatianus. De trinitate [1962] 5/31). Um 200 mag er geboren sein, Philostorg. h. e. 8, 15 zufolge in Phrygien. Die Angabe der Heimat nur deswegen für unglaubwürdig zu erklären, weil Novatian das Latein meisterlich beherrschte (so Weyer aO. 5; vgl. Bardenhewer 2, 627), geht angesichts der ebenfalls meisterlichen Beherrschung des Lateinischen bei dem syr. Historiker *Ammianus Marcellinus (4. Jh.), dem syr. Redner Hierius (Aug. conf. 4, 21 [CCL 27, 51]) oder dem ägypt. Dichter *Claudius Claudianus (395/404 in I.) nicht an. Von einem Papst zum Priester geweiht, wurde Novatian nach dem Märtyrertod des Papstes Fabianus (20. I. 250) für die Dauer der Sedisvakanz Sprecher des röm. Presbyterkollegiums. In dieser Eigenschaft schrieb er zB. zwei Briefe an Bischof Cyprian v. Carthago (= Cypr. ep. 30. 36; B. Melin, Studia in Corpus Cyprianeum [Uppsala 1946] 67/122 weist Novatian auch Cypr. ep. 31 zu). In den Wirren nach Fabianus' Tod ließ er sich 251 durch drei Bischöfe aus dem Süden I.s zum Bischof weihen; noch im selben Jahr wurde er exkommuniziert (Eus. h. e. 6, 43, 2). Nachdem er eine eigene Kirche begründet hatte (H. J. Vogt, Coetus sanctorum. Der Kirchenbegriff des Novatianus u. die Geschichte seiner Sonderkirche = Theophaneia 20 [1968]), mußte er unter Gallus u. Volusianus Rom verlassen. – Von Novatians Schriften (zum Umfang seines Œuvres u. zu Problemen der Authentizität Weyer aO. 11_{31}) ist am bedeutendsten die Abhandlung zu der Frage, wie mit der Einheit Gottes die Gottheit Christi zu vereinbaren sei. Mit Hieron. vir. ill. 70, 2 (176 C.-G.) pflegt diese Schrift De trinitate genannt zu werden; nach J. de Pamèle (in seiner Ausg. Antwerpen 1579; zustimmend Weyer aO. 35_1) sollte sie, da der Terminus trinitas (den schon Tert. adv. Prax. 3, 1; pud. 21, 16 verwandt hatte) im Text nicht begegnet, besser De regula veritatis heißen (zu Novatians Christologie Grillmeier 257/9 u. ö.). Dem Denken des *Hippolytus v. Rom nahestehend, wendet sich Novatian besonders gegen Marcion (o. Sp. 1257f), Doketen, Adoptianer sowie Modalisten u. stützt seine Argumentation in außergewöhnlichem Maß auf Bibelstellen (R. J. de Simone, The treatise of Novatian the Roman presbyter on the Trinity [Roma 1970]; V. Loi, Vetus Latina, ‚testo occidentale' dei Vangeli, Diatesseron nelle testimonianze di Novaziano: Augustinianum 14 [1974] 201/21). Nach Weyer aO. 14f ist die Schrift um 240 anzusetzen.

4) Übersetzung der Acta Petri. Im 3. oder 4. Jh. wurden die Acta Petri (o. Sp. 1261) ins Lateinische übertragen. Nach der einzigen

Hs., in der dieser Text überliefert ist, dem Cod. Vercellensis 158, heißt die Übersetzung Actus Vercellenses (dt. Übers.: Hennecke / Schneem.[5] 2, 258/83; zur Datierung C. H. Turner, The Latin Acts of Peter: JournTheolStud 32 [1931] 119/33).

5) Cornelius. Die ersten lateinisch geschriebenen Papstbriefe, die sich erhalten haben, stammen von Cornelius (251/53); sie sind im Corpus der Briefe Cyprians überliefert (CCL 3B, 231/9; M. Bévenot, Cyprian and his recognition of Cornelius: JournTheolStud NS 28 [1977] 346/59).

6) Stephanus. Nurmehr in Umrissen faßbar sind zwei Dekrete des Papstes Stephanus I (254/57). In ihnen redet er dem Festhalten an der Überlieferung das Wort: si qui ergo a quacumque haeresi venient ad vos, nihil innovetur nisi quod traditum sit (Bardenhewer 2, 641f; zur Sprache der Dekrete H. Koch, Zwei Erlasse Papst Stephanus' I. in sprachgeschichtlicher Beleuchtung: Philol 86 [1930] 128/32).

b. In griechischer Sprache (Prosa). 1) Gaius. Unter dem Episkopat des Zephyrinus (198/217) verfaßte der in Rom lebende Gaius einen (verschollenen) Dialog, der sich gegen den Montanisten Proclus wandte (Eus. h. e. 2, 25, 6f; vgl. 3, 28, 1f. 31, 4; E. Prinzivalli, Gaio e gli Alogi: StudStoricRel 5 [1981] 53/68).

2) Hippolytus. Vielleicht im Osten vor 170 geboren, wurde *Hippolytus (II) ‚unter Zephyrin u. vielleicht schon Viktor' in Rom Presbyter (C. Scholten: o. Bd. 15, 499). Bei seinem Rombesuch um 212 hat Origenes eine Homilie gehört, die Hippolytus als Mitglied des Presbyteriums hielt (Hieron. vir. ill. 61, 2 [164 C.-G.]). Ob sich Hippolytus später zum schismatischen Bischof v. Rom bestellen ließ, steht nicht fest (Scholten aO. 499). Seine Werke sind, soweit sie sich nach Ort u. Zeit bestimmen lassen, wohl alle in Rom zwischen 200 u. 235 entstanden (Bardenhewer 2, 553). Hippolytus war ungemein vielseitig: Das Œuvre umfaßt antihäretische, apologetische, dogmatische, exegetische u. chronographische Schriften (Scholten aO. 492/8). Im Westen ist er entsprechend den schwindenden Sprachkenntnissen sehr viel weniger gelesen worden als im Osten.

3) Origenes. Den um 185 wahrscheinlich zu Alexandria geborenen *Origenes, einen der fruchtbarsten christl. Schriftsteller, führte iJ. 212 das Verlangen in die Hauptstadt, ‚hier die sehr alte Kirche der Römer zu sehen' (Eus. h. e. 6, 14, 20). Als ihn der Statthalter der Arabia um Unterricht bat, kehrte Origenes um 215 in den Osten zurück.

4) Traditio apostolica. Wohl zwischen 215 u. 218 wurde in Rom die sog. Traditio apostolica verfaßt, die in 43 Kapiteln das Leben der Gemeinde zu regeln sucht (Scholten aO. 524/30; W. Geerlings: ders. / G. Schöllgen, Didache. Zwölf-Apostel-Lehre / Traditio apostolica. Apostolische Überlieferung[2] = Fontes Christ. 1 [1992] 143/313). Die Schrift, eine der ersten Kirchenordnungen, wurde früher oft Hippolytus v. Rom zugeschrieben (s. oben; Scholten aO. 524/6).

5) Iulius Africanus. Der erste christl. Chronograph, *Iulius Africanus aus Jerusalem, der die meisten Jahre seines Lebens im Osten verbrachte, hat sich im Anschluß an eine Gesandtschaftsreise einige Jahre unter Kaiser Severus Alexander (222/35) in Rom aufgehalten, wo er die im Pantheon untergebrachte Bibliothek einrichtete (W. Kroll / J. Sickenberger, Art. Iulius nr. 47: PW 10, 1 [1918] 116/23). Welche Teile seines Œuvres in Rom entstanden sind, läßt sich nicht beurteilen. Verfaßt hat er folgendes: Epistula ad Aristidem (ClavisPG 1693); Epistula ad Origenem (ebd. 1692; Ed.: SC 302, 514/20), worin er mit historischen u. philologischen Argumenten die Echtheit der Susanna-Erzählung im Buch Daniel bestritt; Chronographiae (ClavisPG 1690); Cesti (ebd. 1691; engl. Übers.: F. C. R. Thee, Julius Africanus and the early Christian view of magic [Tübingen 1984] 102/90).

E. Viertes Jh. nC. I. Allgemeines. Im Laufe des 4. Jh. wird das Christentum von einer religio licita zur Staatsreligion. Die Christenheit ihrerseits ringt leidenschaftlich um das Verständnis der Trinität. Dies ist der Hintergrund für eine einzigartige Entfaltung lateinischer christl. Literatur; begleitet wird sie von einem Aufblühen auch des paganen Schrifttums. So fällt etwa in die Jahre 350/430 die produktivste Phase der Gesamtgeschichte lateinischer Literatur (S. Döpp, Die Blütezeit lateinischer Lit. in der Spätantike: Philol 132 [1988] 19/52). – In der lat. Prosa werden besonders intensiv das Erklären u. das Auslegen von Texten gepflegt. Pagane Autoren widmen sich vornehmlich der Kommentierung von Terenz, Vergil u. *Cicero; auf christlicher Seite sind es aus dem AT vor allem die Schöpfungsgeschichte (*Hexaemeron), die Psalmen u. das *Hiob-Buch, aus

dem NT die Paulusbriefe, die ausgelegt werden (B. Lohse, Beobachtungen zum Paulus-Kommentar des Marius Victorinus u. zur Wiederentdeckung des Paulus in der lat. Theologie des 4. Jh.: Kerygma u. Logos, Festschr. C. Andresen [1979] 351/66; W. Geerlings, Hiob u. Paulus: JbAC 24 [1981] 56/66). Zu den Bibelkommentaren gesellt sich die *Exegese in unzähligen *Homilien (tractatus, sermones; zur Terminologie M. Sachot: o. Bd 16, 171f). Einen Aufschwung erlebt auch die Grammatik (Kaster; M. Amsler, Etymology and grammatical discourse in late antiquity and the early middle ages [Amsterdam 1989]). Einen wichtigen Teil der literarischen Hinterlassenschaft bilden ferner die Briefe, d. h. Reskripte (Decretalien), der Päpste (Bardenhewer 3, 582/93). Schließlich entsteht wohl im 4. Jh. die älteste lat. Sammlung von Kanones (Vetus Romana [s. u. Sp. 1318]). – Auch auf dem Gebiet der lat. Poesie regen sich neue Kräfte. So nehmen der Umfang u. die Formenvielfalt der dichterischen Hervorbringung entschieden zu. Bei einer ganzen Reihe poetischer Gattungen u. Genres (wie *Epos, *Elegie, *Epigramm, Propempticon, Natalicium, *Epithalamium, *Hymnus, Consolatio, *Ekphrasis) wird die antike Tradition nicht einfach klassizistisch erneuert, sondern in schöpferischer Weise umgestaltet. So findet sich jetzt polymetrische Lyrik (bei *Paulinus v. Nola u. im Corpus Paulinum). Vor allem schaffen *Claudian u. *Prudentius, indem sie Tendenzen der sog. sekundären Epik des 1. Jh. fortführen, neue Formen argumentierender Hexameterdichtung (zum paganen Epos H. Hofmann, Überlegungen zu einer Theorie der nichtchristl. Epik der lat. Spätantike: Philol 132 [1988] 101/59); etwas Entsprechendes gilt für die episierende Bibelpoesie. Ausmaß u. Charakter der spätantiken Transformierung der überkommenen Gattungen hat die Philologie erst in jüngerer Zeit zu erforschen begonnen (Forschungsbericht: R. Herzog: ders. / Schmidt 5, 38/44). – Am allgemeinen Aufschwung der lat. Literatur hat I. einen beträchtlichen Anteil, u. zwar nicht allein Rom (Demandt 374/91), sondern auch der Norden. Dort bildet vor allem die Kaiserresidenz Mediolan(i)um (*Mailand) einen Kristallisationspunkt (F. Monfrin, Art. Mailand: TRE 21 [1991] 704/9); in den 80er Jahren finden sich am Neuplatonismus interessierte Christen (wie *Augustinus, Mallius Theodorus, Licentius, Zenobius) zum sog. Mailänder Kreis zusammen (Courcelle 119/29; A. Solignac, Il circolo neoplatonico milanese al tempo della conversione di Agostino: Sordi 43/56). Aber auch andere Orte der nördl. I. spielen eine Rolle: Brixia (Brescia) mit Filastrius u. Gaudentius (M. Bertelli Bergamaschi, Brescia e Milano alla fine del IV° sec. [Milano 1976] 151/7), Verona dank Zeno (G. B. Pighi, Scrittori latini di Verona Romana: Verona e il suo territorio 1 [Verona 1960] 352/6) u. **Aquileia mit Rufinus (Aquileia nel IV° sec. = AntAltoAdr 22 [Udine 1982]). – Im übrigen ist freilich nicht zu übersehen, daß sich der politische u. geistige Schwerpunkt des Imperiums seit der Gründung Kpels, des Zweiten Rom (J. Vanderspoel, Themistius and the imperial court [Ann Arbor 1995] 51/68), mehr u. mehr in den griechischsprachigen Osten verlagert. So gewinnt die östl. Reichshälfte die Führung im philosophischen u. theologischen Schrifttum. Seine beherrschende Stellung behauptet der Osten allerdings nicht in der Poesie, hier entfaltet der lat. Westen in der Zeit zwischen 350 u. 600 die weitaus größere Aktivität (Dihle 590). – In dem Maße, wie die politische Bedeutung des Ostens zunimmt, wird I.s Anziehungskraft auf griechische Intellektuelle schwächer. Daß für den (nach Plotin u. Porphyrius) Dritten in der Reihe der Neuplatoniker, den Syrer *Jamblich (ca. 240/325), kein Aufenthalt in I. bezeugt wird (G. O'Daly: o. Bd 16, 1244), darf man wohl als symptomatisch ansehen. – Das Griechische verliert im Westen gravierend an Boden. Unter Papst Damasus (366/84) gibt die röm. Kirche schließlich Griechisch als Liturgiesprache offiziell auf u. führt das Lateinische verbindlich ein (Th. Klauser, Der Übergang der röm. Kirche von der griech. zur lat. Liturgiesprache: Miscellanea G. Mercati 1 = StudTest 121 [Città del Vat. 1946] 467/82 bzw.: ders., Ges. Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte u. christl. Archäologie = JbAC ErgBd. 3 [1974] 184/94). Da die Kenntnis des Griechischen auch unter den Gebildeten rapide abnimmt, sucht man sich die bedeutendsten griech. Schöpfungen durch Übersetzungen anzueignen; sie beginnen jetzt in großer Zahl zu erscheinen (u. a. Rufinus). Dabei handelt es sich durchweg nicht um Wort-für-Wort-Übertragungen, sondern häufig um Bearbeitungen, die sich gleichermaßen Kürzungen wie Erweiterungen des Originals gestatten (grundlegend zu

den Prinzipien u. Intentionen H. Marti, Übersetzer der Augustin-Zeit [1974]). – Für den regen geistigen Austausch mit dem Osten ist bezeichnend, daß im 4. Jh. zum ersten Mal in größerem Umfang auch lateinische Texte ins Griechische übersetzt werden (E. Dekkers, Les traductions grecques des écrits patristiques latins: SacrErud 5 [1953] 193/233; E. A. Fisher, Greek translations of Latin literature in the 4th cent. A. D.: YaleClassStud 27 [1982] 173/225). – In das 4. u. beginnende 5. Jh. fällt schließlich ein Vorgang, der für die Überlieferung der antiken Literatur große Bedeutung hat: das Umschreiben der Texte von der Rolle auf den billigeren u. handlicheren Kodex, wie er seit dem Ende des 1. Jh. in Gebrauch war (K. Büchner, Überlieferungsgeschichte der lat. Lit. des Altertums: Geschichte der Textüberlieferung der antiken u. mittelalterl. Lit. 1 [Zürich 1961] 347/50). Durch eine Reihe von subscriptiones wird ein intensives Bemühen um emendatio der Texte bezeugt (J. E. G. Zetzel, Latin textual criticism [New York 1981] 206/31).

II. Nichtchristliche Literatur. a. In lateinischer Sprache. 1. Dichtung. 1) Optatianus Porfyrius. Der vielleicht zwischen 260 u. 270 (in Africa?) geborene Publilius Optatianus Porfyrius war zunächst Heide (zu seinem Leben K. Smolak: Herzog / Schmidt 5, 237/9); 329 u. 333 bekleidete er das Amt des praefectus urbi; nach eigenem u. des Hieronymus Zeugnis mußte er einige Jahre (wahrscheinlich bis 325) in der Verbannung leben (carm. 2, 31f; Hieron. chron. zJ. 329 nC. [GCS Eus. 7², 232, 20f]). Mit seinen Gedichten (sie werden unter dem Titel Panegyricus Constantini überliefert) transponiert Porfyrius das Genus des carmen figuratum (*Carmina figurata), das einst in hellenistischer Dichtung beliebt gewesen war (Simias v. Rhodus; Theocritus; Dosiadas), in größerem Stil ins Lateinische; über die griech. Vorbilder hinaus entwickelt er den Typus des carmen cancellatum, bei dem sich jeweils aus einem Letternblock von Hexameterzeilen kolorierte, ein Muster bildende Buchstaben herausheben (J. Adler / U. Ernst, Text als Figur² [1988] 25f; zu seinen Gedichten insgesamt U. Ernst, Carmen figuratum [1991] 95/142). Von den Figurengedichten stellt carm. 20ab eine Wasserorgel dar, carm. 26 (nach dem Vorbild des Dosiadas) einen Musenaltar, carm. 27 eine Pansflöte. Daneben finden sich aber auch christliche Gedichte (carm. 8. 16. 19. 24). Ungewiß bleibt, welche Gedichte in Rom, dem Hauptaufenthaltsort des Porfyrius, u. welche in der Verbannung entstanden sind. Ebenso läßt sich nicht beurteilen, ob die Carmina nichtchristlichen Gepräges sämtlich vor der Hinwendung zum Christentum geschrieben worden sind oder nicht wenigstens zT. danach. Es handelt sich hier um ein Problem, das sich etwa auch bei *Claudian, *Apollinaris Sidonius u. *Ennodius stellt (zu Porfyrius' christlichen Gedichten s. u. Sp. 1296f).

2) Symmachus d. Ä. Der Vater des berühmten Redners Q. Aurelius Symmachus (s. u. Sp. 1289f), L. Aurelius Avianius Symmachus, war u. a. iJ. 364 praefectus urbi u. 377 Consul (CIL 6, 1698). Er schuf nach dem Vorbild der Epigramme, die M. Terentius Varro (116/27 vC.) seinen Hebdomades beigegeben hatte, jeweils sechs Hexameter umfassende Elogien auf Zeitgenossen; fünf Proben, die er dem Sohn in einem Brief übermittelte, haben sich erhalten (Symm. ep. 1, 2; FrgPoetLat³ 398/400; Courtney 451/3).

3) Avienus. Zu den zahlreichen Freunden des Redners Symmachus (s. u. Sp. 1289f) gehörte der um 305 geborene Postumius (?) Rufius Festus Avienus, der nach eigenem Zeugnis aus der etruskischen Stadt Vulsinii stammte u. in Rom lebte (CIL 6, 537: eine von Avien verfaßte Weihinschrift für Nortia, eine etruskische Schicksalsgöttin, die den Hauptsitz ihrer Verehrung in Vulsinii hatte). Einer der ‚Repräsentanten der paganen Führungsschicht' (K. Smolak: Herzog / Schmidt 5, 321), schrieb Avienus seine Werke etwa zwischen 345 u. 385. Eine in Jamben verfaßte Paraphrase der bei Vergil behandelten Sagen (Serv. Verg. Aen. 10, 272) ist verloren. Erhalten haben sich: Descriptio orbis terrae, ein Lehrgedicht in 1393 daktylischen Hexametern, das auf der Grundlage der hexametrischen Periegese des Griechen Dionysius (2. Jh.) entstand u. in dem Phoebus, die Musen u. Sol angerufen werden (v. 257/62. 1307/9); zT. De ora maritima (713 jambische Senare); eine Bearbeitung der Phaenomena des griech. Lehrdichters Arat (3. Jh. vC.) in 1878 Hexametern (Komm. zu v. 1/366: D. Weber, Aviens Phaenomena, Diss. Wien [1986]).

4) Naucellius. Ebenfalls zu den Freunden des Symmachus zählte der mit Avienus gleichaltrige Naucellius, an den Symm. ep. 3, 10/6 gerichtet sind. Etwa 305/10 in Syracusae

geboren, wuchs er, wie es scheint, mit Griechisch als Muttersprache auf u. mußte Latein erst mühsam lernen (Epigr. Bob. 8, 5f; die Interpretation der beiden Verse ist freilich umstritten; S. Mariotti, Art. Naucellius: PW Suppl. 9 [1962] 411f). Lange Zeit lebte Naucellius in I. u. Rom. Die von A. Campana entdeckte u. von F. Munari zuerst hrsg. Sammlung der Epigrammata Bobiensia (Roma 1955) enthält auch 15 Stücke, die Naucellius sicher zugewiesen werden können; u. a. stellt er die warmen Quellen von Aquae Maternae dar, schildert das Leben in seinem Landhaus in Spoletium u. beschreibt seine Badeanlage; ein weiteres Gedicht stellt die Bitte an Saturnus dar, die Altersbeschwerden zu lindern (W. Speyer, Naucellius u. sein Kreis [1959]; Mariotti aO. 411/5; ders., Art. Epigrammata Bobiensia: PW Suppl. 9 [1962] 37/64).

5) Ampelius. Der Antiochener P. Ampelius, ein Freund des Rhetors Libanius, hatte 371/72 das Amt des Praefectus urbi inne (Amm. Marc. 28, 4, 3/5). Später erwarb er in Rom ein Haus u. verfaßte (nicht erhaltene) lateinische Gedichte, die noch den Beifall des *Apollinaris Sidonius fanden (carm. 9, 304).

6) Claudian. Den Weg vom griech. Osten in den lat. Westen nahm auch der Dichter Claudius *Claudianus, dessen literarisches Wirken in I. gegen Ende des Jh. begann. Aus Alexandria stammend, kam er in jungen Jahren nach I., nach Ansicht von F. Vollmer (Art. Claudius Claudianus: PW 3, 2 [1899] 2653) u. A. K. Clarke (Claudian and the Augustinian circle of Milan: Augustinus 13 [1968] 129. 131) bald nach 390, vielleicht aber auch erst kurz vor 394. In Rom wurde er von der einflußreichen gens Anicia gefördert. Schon 395 berief ihn der Kaiserhof nach Mailand, dem er fortan in der Funktion eines tribunus et notarius diente (CIL 6, 1710); Kaiser u. Senat ehrten ihn iJ. 400 durch eine Bronzestatue auf dem röm. Trajansforum (IGUrbRom nr. 63). In Mailand blieb er, von Reisen nach Rom (iJ. 400, 402 u. 404) u. einem längeren Aufenthalt in *Africa (400/02) abgesehen, bis zum Herbst 402, in dem er mit dem Hof nach *Ravenna übersiedelt sein wird; vJ. 404 an verliert sich seine Spur. – Nach poetischen Anfängen in griechischer Sprache u. einem Panegyricus auf das Consulat zweier junger Brüder aus der gens Anicia (W. Taegert, Claudius Claudianus. Panegyricus dictus Olybrio et Probino consulibus [1988]) hat Claudian die wichtigsten Ereignisse der Zeitgeschichte mit hexametrischen Gedichten begleitet, die vor ihrer Publikation am Mailänder Hof oder im Falle von b. Poll. (vgl. ebd. praef. 4) u. paneg. VI cons. Hon. (vgl. ebd. 35f. 643f) im Apollotempel auf dem Palatin rezitiert wurden: Panegyricen, Invectiven, Kriegsepen. Zu Claudians Œuvre gehören ferner mythologische Epen (Gigantomachia; De raptu Proserpinae) u. zahlreiche kleinere Gedichte (W. Schmid: o. Bd. 3, 154/8; Cameron, Claudian; P. L. Schmidt, Politik u. Dichtung in der Panegyrik Claudians [1976]; Döpp; A. Fo, Studi sulla tecnica poetica di Claudiano [Catania 1982]). – Zwar sind im Corpus der lat. Gedichte Claudians auch christliche enthalten (carm. min. 32 Hall u. zwei Stücke der Appendix: carm. min. app. 20f), aber das gesamte übrige Werk zeigt kein christl. Gepräge, ist vielmehr von göttlichen Gestalten wie Roma, Oenotria u. Bellona bevölkert (Ch. Gnilka, Götter u. Dämonen in den Gedichten Claudians: AntAbendl 18 [1973] 144/60). Hinzu kommt, daß carm. min. 50 Hall (In Iacobum magistrum equitum) antichristliche Polemik enthält (J. Vanderspoel, Claudian, Christ and the cult of the saints: ClassQuart 80 [1986] 244/55), carm. min. app. 11 ein Gebet an Isis darstellt (D. Romano, Nostra dea es. Claudiano ed Iside: Pan 9 [1989] 71/5) u. carm. min. app. 15 der Göttin Flora gewidmet ist. Selbst für den Fall, daß nicht jedes dieser kleineren Gedichte echt sein sollte, bleibt doch der nichtchristl. Charakter der Claudianischen Poesie klar dominierend. Nun nennt Augustinus den Dichter civ. D. 5, 26 (CCL 47, 162, 27f) a Christi nomine alienus (derselbe Ausdruck begegnet, ohne Bezug auf eine bestimmte Person, bei Augustinus noch enchir. 4 [CCL 46, 50, 40]), Orosius hist. 7, 35, 21 (CSEL 5, 531, 18) im Anschluß an Augustinus gar paganus pervicacissimus; doch worauf sich diese Charakterisierungen stützen, ob allein auf Kenntnis des Werks (Augustinus zitiert an jener Stelle Claud. paneg. III cons. Hon. 96/8) oder auch noch auf andere Informationen, bleibt ungewiß. Besonders im Blick auf carm. min. 50 kennzeichnet P. L. Schmidt Claudians Religiosität als ‚mindestens synkretistisch, jedenfalls nicht christlich‘ (Zur niederen u. höheren Kritik von Claudians Carmina minora: De Tertullien aux Mozarabes, Festschr. J. Fontaine 1 [Paris 1992] 659). – Was I. betrifft, so

spielt in Claudians Œuvre vor allem Rom eine beträchtliche Rolle: Roma, diva potens (in Eutr. 1, 376), ist pia parens (paneg. VI cons. Hon. 397; vgl. in Eutr. 1, 384/9; Stil. 3, 152; b. Poll. 52: veneranda parens) u. armorum legumque parens (Stil. 3, 136; vgl. paneg. Ol. et Prob. 127: legum genetrix [Worte des Theodosius]). – Gleich in seinem ersten Panegyricus führt der Dichter Roma in einer großen Szene vor: Die Göttin begibt sich nach der Schlacht am Frigidus, von Impetus u. Metus begleitet, zum Kampfort, um von Kaiser Theodosius das Consulat für Olybrius u. Probinus zu erbitten (ebd. 71/173; zur Ekphrasis der Roma u. ihrem Flug Taegert aO. 135/49). – Im Epos über den Krieg gegen den unbotmäßigen Gildo, der die Kornzufuhr nach I. gedrosselt hatte, tritt Roma zunächst als ausgezehrte, von Hunger geplagte Greisin auf (b. Gild. 49/51); später wird sie von Jupiter verjüngt (ebd. 208/12; das Motiv der erblondenden Haare kehrt wenig später bei Prud. c. Symm. 656/8, dann bei Rutil. Nam. 1, 115f wieder). – Als Personifikation für I. erscheint Oenotria im Panegyricus für Stilicho; gemeinsam mit anderen Gottheiten bittet sie Roma, Stilicho zur Übernahme des Consulats zu überreden (Stil. 2, 223/68). In demselben Gedicht schildert Claudian auch den Einzug Stilichos in Rom, wobei er die sieben Hügel, das Gold der Dächer, die Triumphbögen u. Tempel hervorhebt (ebd. 3, 65/70). Auf diese Darstellung folgt ein Enkomion der Roma, der Stilicho die durch die Gründung Kpels eingebüßte Macht zurückgewonnen habe; im einzelnen werden die Tiberinsel u. wiederum der Goldglanz u. die Hügel gerühmt (ebd. 2, 130/73; U. Keudel, Poetische Vorläufer u. Vorbilder in Claudians De consulatu Stilichonis [1970] 127/9). – Schließlich läßt Claudian paneg. VI cons. Hon. 146/200 den Flußgott Eridanus beobachten, wie die durch Stilicho bei Pollentia geschlagenen Goten aus I. abziehen. Auch in diesem Gedicht wird die Pracht der Metropole gepriesen: einzig Rom gewähre dank seinen prächtigen Bauten (Regia, Forum, Tempel, Triumphbögen) den Lenkern der Welt ein würdiges Domizil (ebd. 39/52). Angesichts der Tatsache, daß der Kaiser nicht mehr in Rom residierte u. die Stadt auch nur selten besuchte, darf man eine derartige Bemerkung des Hofdichters nicht als politisches Programm verstehen, sie ist nicht mehr als eine Geste der Ehrerbietung gegenüber den Römern u. dem Senat. – Weit seltener als Rom nimmt der Dichter I. in den Blick. Das ganze Land oder der Norden werden durch Flüssekataloge repräsentiert (paneg. Ol. et Prob. 254/60; fescenn. 2, 6/15; paneg. VI cons. Hon. 193/7). Die Beschreibung der Reise des Honorius von Ravenna nach Rom weist auf Sehenswürdigkeiten am Wege hin (ebd. 494/522). – Von den carmina minora ist nr. 26 (50 elegische Distichen) der Heilquelle von Aponus (Abano) gewidmet (C. Landi, Sull'idillio XXVI di Claudiano e il fonte d'Abano nell' antichità: MemAccadPatav 36 [1919/20] 215/33; E. Bolisani, Il carme su Abano di Claudiano: ebd. 73 [1960/61] 21/42; W. Speyer, Der Ursprung warmer Quellen nach heidnischer u. christlicher Deutung: JbAC 20 [1977] 39/46 bzw.: ders. 220/7); carm. min. 20 (11 elegische Distichen) handelt von einem Greis, der sein Heimatdorf bei Verona nie verließ (D. Romano, Il sogno proibito di Claudiano: Vichiana NS 13 [1984] 165/9; J. Filée, Claudien. Le vieillard de Vérone: ÉtClass 62 [1994] 253/63).

2. Prosa. 1) Palladius. Um 305 wirkte in Rom der Grammatiker Palladius, wohl Africaner u. Christ (P. L. Schmidt: Herzog / Schmidt 5, 116). Ihm gehört vielleicht ein nur in Auszügen erhaltenes Werk Artes grammaticae, das in der Überlieferung auch unter den Namen des Probus (o. Sp. 1226f) gestellt wurde (C. Jarecki, Sur l'appendix [Probi] III, son lieu d'origine et son auteur: Eos 30 [1927] 1/25; Schmidt aO. 116/9).

2) Fragmenta (iuris) Vaticana. Ebenfalls in Rom entstand um 320 ein Werk, worin Kaiserkonstitutionen u. Auszüge aus Juristenschriften zu einzelnen Themen zusammengestellt waren, die sog. Fragmenta (iuris) Vaticana (Liebs 150/62; ders.: Herzog / Schmidt 5, 64f).

3) Nazarius. Als im März 321 in Rom für *Constantinus' Söhne, die Prinzen Crispus u. Constantinus iunior, die Quinquennalia gefeiert wurden, hielt neben anderen Rednern auch der aus Burdigala (Bordeaux) stammende Nazarius einen Panegyricus auf den Kaiser u. seine Söhne (Paneg. Lat. 4 [10]), u. zwar in Abwesenheit der Gefeierten (ebd. 38, 6). Auf eine wohl ebenfalls iJ. 321 in Rom gehaltene Rede spielt Nazarius ebd. 30, 2 an. Nazarius' religiöse Anschauung ist monotheistisch: In seinem Panegyricus bezieht er sich auf summa illa maiestas (16, 1), rerum arbiter deus (7, 3) oder einfach deus (16, 2).

So ist immerhin denkbar, daß er Christ war (zu seiner religiösen Haltung Liebeschuetz 288/91; T. D. Barnes, Constantine and Eusebius [Cambridge 1981] 73; Saylor Rodgers: Nixon / Saylor Rodgers 335f).

4) Firmicus Maternus. Aus Sizilien stammend, war Iulius *Firmicus Maternus in den 20er Jahren eine Zeitlang in Rom als Anwalt tätig. Als er eines Winters auf einer Reise nach Sizilien bei Campaniens Statthalter Lollianus Mavortius Station machte, ließ er sich zu einer Darstellung der *Astrologie anregen; den Plan führte er mit der Mathesis in seinem Domizil auf Sizilien aus (math. 1 prooem.). Auch die Schrift De errore profanarum religionum, die er nach seiner Hinwendung zum Christentum zwischen 343 u. 350 verfaßte, ist nach W. Hübner / A. Wlosok: Herzog / Schmidt 5, 84/93 dort entstanden; dagegen rechnet Bardenhewer 3, 459 mit der Möglichkeit, daß Firmicus bei der Abfassung in Rom lebte.

5) Libellus de regionibus urbis Romae. Vermutlich unter *Constantinus d. Gr. (306/37) wurde der anonyme Libellus de regionibus urbis Romae geschaffen, das ausführlichste Verzeichnis der Verwaltungsbezirke u. Bauten des antiken Rom (ed. A. Nordh [Lund 1949]). Die Schrift ist in zwei Fassungen überliefert, von denen die eine in den Hss. keinen Titel trägt, die andere als Curiosum urbis Romae regionum XIV cum breviariis suis bezeichnet wird (M. Fuhrmann: Herzog / Schmidt 5, 99f).

6) Aurelius Victor. Der Historiker S. Aurelius Victor hat sein Werk De Caesaribus zwar in Sirmium (Pannonia) geschrieben (um 360), hatte sich aber von etwa 337 bis 357 in Rom aufgehalten; die Kenntnisse, die er dort erwerben konnte, sind seiner Darstellung sicher zugute gekommen (v. Albrecht 1089/91).

7) Marius Victorinus. Eine Gestalt, die der paganen ebenso wie der christl. Literatur des 4. Jh. kräftige Impulse verliehen hat, war C. *Marius Victorinus, der Autor grammatischer, rhetorischer, philosophischer u. theologischer Werke; er darf als der erste Metaphysiker in der Geschichte der lat. Literatur gelten (P. Hadot, Marius Victorinus [Paris 1971] 253). In Africa geboren, lehrte er nach Hieron. in Gal. comm. praef.: PL 26^2, 332B; vir. ill. 101 (206 C.-G.) in Rom unter **Constantius II (337/61) Rhetorik, bevor er sich in hohem Alter zum Christentum bekehrte. Von dem besonderen Ansehen, das Victorinus genoß, zeugt eine Statue, die iJ. 354 für ihn auf dem Trajansforum aufgestellt wurde (Hieron. chron. zJ. 354 nC. [GCS Eus. 7^2, 239, 14f]). – Von den Schriften der langen heidn. Periode des Victorinus sind die grammatischen vielleicht noch in Africa, die rhetorischen (Kommentare zu Ciceros Topica u. De inventione [K. Bergner, Der Sapientia-Begriff im Komm. des Marius Victorinus zu Ciceros Jugendwerk De Inventione (1994)]) wohl bereits in Rom entstanden; für alle späteren Werke steht Abfassung in Rom außer Frage (Überblick zu Leben u. Schriften: G. Madec / P. L. Schmidt: Herzog / Schmidt 5, 342/55). – Die verlorenen Platonicorum libri, Übertragungen aus dem Griechischen (wohl von Schriften des Plotin u. Porphyrius), sind allein aus der Darstellung faßbar, die *Augustinus in den Confessiones von ihrem tiefen Einfluß auf sein Denken gibt (ebd. 8, 3 [CCL 27, 114f]; vgl. ebd. 7, 13. 16/8 [101. 103/5], bes. 7, 16 [103, 1f]: et inde [scil. Platonicorum libris] admonitus redire ad memet ipsum intravi in intima mea; J. J. O'Donnell, Augustine, Confessions 2 [Oxford 1992] 413/26. 434/49); ihre Lektüre hat Augustinus' endgültige Hinwendung zum Christentum entscheidend vorbereitet (zu Marius Victorinus' christl. Schriften s. u. Sp. 1298f. 1319f).

8) Donat. Etwas jünger als Marius Victorinus war der vielleicht ebenfalls in Africa geborene Grammatiker Aelius Donatus. Um 354 stand der grammaticus urbis Romae, wie er in zahlreichen Hss. genannt wird (Kaster 275), in hohem Ansehen, als Hieronymus ihn hörte (Hieron. chron. zJ. 354 nC. [GCS Eus. 7^2, 239, 12f]; adv. Rufin. 1, 16 [CCL 79, 15, 29]; in Eccl. comm. 1, 9f [ebd. 72, 257, 233f]). In Rom war er sicher noch bis in die 60er Jahre tätig (Kaster 276). Geschaffen hat Donat die wohl einflußreichste lat. Ars (grammatica) (ed. L. Holtz, Donat et la tradition de l'enseignement grammatical [Paris 1981] 573/674; J.-W. Beck, Zur Zuverlässigkeit der bedeutendsten lat. Grammatik. Die Ars des Aelius Donatus = Abh Mainz 1996 nr. 8), ein Commentum Terenti (ed. P. Wessner 1/2 [1902/05]; H. T. Karsten [Leiden 1912/13]; O. Zwierlein, Der Terenzkommentar des Donat im Codex Chigianus H VII 240 [1970]; R. Jakobi, Die Kunst der Exegese im Terenzkommentar des Donat [1996]) u. einen (nur zu einem geringen Teil erhaltenen) Kommentar zu Vergils Gesamtwerk (zu Donats Stellung in der Geschichte des Grammatikunterrichts Holtz aO.).

9) Solin. In zwei Fassungen überliefert ist die geographische *Enzyklopädie des C. Iulius Solinus, die vor allem aus Plinius d. Ä. (s. o. Sp. 1223/5) u. Pomponius Mela schöpft. Die erste Version heißt Collectanea rerum memorabilium, die zweite, die nur in Hinzufügungen zur ersten faßbar ist, Polyhistor (P. L. Schmidt, Solins Polyhistor in Wissenschaftsgeschichte u. Geschichte: Philol 139 [1995] 23/35; zur Sprache I. D. Hyskell, A study of the latinity of Solinus [Chicago 1925]). Das Werk wurde im Anschluß an Th. Mommsen lange in die Zeit der Kaiser Valerianus (253/60) u. *Gallienus (253/68) datiert (C. Iulii Solini Collectanea rerum memorabilium^2 [1895] VIf), von Schmidt aO. 33 jedoch mit guten Gründen dem 4. Jh. zugewiesen: Die Erstfassung sei Kaiser **Constantius II iJ. 357 bei seinem Rombesuch gewidmet worden (s. auch H. Walter, Die Collectanea rerum memorabilium des C. Iulius Solinus [1969] 73f). Hatte bereits Mommsen aO. VI aus Solins gleichmäßiger Berücksichtigung aller Provinzen auf eine Entstehung des Werks in Rom oder jedenfalls in I. geschlossen, so betrachtet Schmidt aO. 34 Solin als grammaticus, der in Rom neben Donat tätig war u. schrieb. – Collect. 1 findet sich eine Darstellung der röm. Geschichte von den Anfängen bis zu Augustus; dabei werden eine Reihe von Monumenten Roms, des caput orbis, erwähnt. Collect. 2 ist I. gewidmet, cuius decus iam in urbe contigimus (ebd. 2, 1). – Anders als Mommsen aO. VIf u. Walter aO. 74 entdeckt Schmidt aO. 31 bei Solin ‚Spuren christlicher Überzeugung'.

10) Praetextatus. Als ‚undisputed leader of the pagan part' in Rom gilt der etwa 320 geborene *Vettius Agorius Praetextatus (H. Bloch, A new document of the last pagan revival in the West: HarvTheolRev 38 [1945] 203f). Im Raum I.s hat Praetextatus viele politische Funktionen wahrgenommen. So war er um 350 corrector Tusciae et Umbriae, nach weiteren Ämtern 367/69 praefectus urbi, in welcher Funktion er mit dem Streit zwischen den beiden Anwärtern auf den röm. Episkopat, Ursinus u. Damasus, zu tun hatte (Amm. Marc. 27, 9, 8), u. schließlich 384, seinem Todesjahr, praefectus praetorio für Illyricum, I. u. Africa. Daneben hat er eine Reihe von Priestertümern innegehabt, die ebenso wie seine politischen Ämter in einer erhaltenen Inschrift verzeichnet sind (CIL 6, 1779; Text, Übers., Abb.: G. Walser, Röm. Inschrift-Kunst [1988] 62f). Im Blick auf seine Aktivitäten nennt Macrob. Sat. 1, 17, 1 ihn sacrorum omnium praesul; Hieron. ep. 23, 3, 2 hingegen läßt den miserabilis homo sacrilegus et idolorum cultor im Dunkel der Hölle festgehalten sein (zu Praetextatus' religiösen Anschauungen R. Klein, Symmachus [1971] 48/50). – Als Literat ist Praetextatus in zweifacher Hinsicht hervorgetreten. Zum einen leistete er einen Beitrag zu der reichen Übersetzungstätigkeit, die sich im 4. Jh. entfaltete: Ein Vorläufer des Boethius, übertrug er die beiden Aristotelischen Analytica ins Lateinische, allerdings nicht aus dem Original, sondern nach der Paraphrase des griech. Sophisten Themistius (s. u. Sp. 1296) (Boeth. in herm. comm. sec. 1 praef. [2, 3f Meiser]; ein Lobpreis der Philosophie wird Praetextatus bei Macrob. Sat. 1, 24, 21 in den Mund gelegt). Zum andern hat sich Praetextatus an der Verbesserung von Hss. beteiligt, wie sie damals besonders von den Nicomachi gepflegt wurde.

11) Nicomachus Flavianus. Religionspolitisch besonders aktiv war Virius Nicomachus Flavianus, der, etwa 334 geboren, 390 das Amt des praefectus praetorio bekleidete; iJ. 394 beging er noch vor der Niederlage des von ihm unterstützten Usurpators *Eugenius Selbstmord (zu seiner Laufbahn J. J. O'Donnell, The career of Virius Nicomachus Flavianus: Phoenix 32 [1978] 129/43; T. Honoré, Virius Nicomachus Flavianus [1989]; Th. Grünewald, Der letzte Kampf des Heidentums in Rom? Zur posthumen Rehabilitation des Virius Nicomachus Flavianus: Historia 41 [1992] 462/87). – Von seinen Schriften haben sich nur wenige Spuren erhalten. So verfaßte er Annales, eine bis zur Regierungszeit *Gratians (367/83) reichende, den Stoff nach Sommern u. Wintern gliedernde Darstellung, die er wohl iJ. 383 Kaiser Theodosius widmete (B. Bleckmann, Bemerkungen zu den Annales des Nicomachus Flavianus: Historia 44 [1995] 83/99). Dies Werk trug ihm auf der (wohl nach 401 zu datierenden) Inschrift, die über seine Laufbahn berichtet, die Bezeichnung historicus disertissimus ein (CIL 6, 1782; vgl. 1783). Auch übersetzte er Philostrats Vita Apollonii (s. o. Sp. 1267f) ins Lateinische (Sidon. Apoll. ep. 8, 3); dies Unternehmen ist ein Indiz dafür, daß das immer schon verbreitete u. rege Interesse an der Person des Wundertäters aus Tyana (s. o. Sp. 1231f) noch gewachsen war.

12) Symmachus. Der um 345 geborene, von den Zeitgenossen hochgeschätzte Redner Q. Aurelius Symmachus Eusebius figurierte früher häufig als einer der letzten kämpferischen Anwälte des Heidentums. Gegenüber einer solch einseitigen Betonung des Religiösen arbeitet die jüngere Forschung den auf Rom zentrierten politischen Traditionalismus heraus (H.-O. Kröner, Die politischen Ansichten u. Ziele des Q. Aurelius Symmachus [1969] 337/56); bei dessen Berücksichtigung erweist sich die Religiosität des Symmachus als ein vor allem römisch geprägter Paganismus (N. H. Baynes, Rez. J. A. McGeachy Jr., Q. Aurelius Symmachus and the senatorial aristocracy of the west, Diss. Chicago [1942]: JournRomStud 36 [1946] 173/7). Symmachus' politische Laufbahn brachte es mit sich, daß er von 376 an bis zu seinem Tod (nach 402) fast ständig in Rom lebte; er war etwa vom Frühsommer 384 bis Februar 385 praefectus urbi u. 391 Consul (zu den Daten ProsLatRomEmp 1, 865/71; D. Vera, Commento storico alle Relationes di Quinto Aurelio Simmaco [Pisa 1981]). – Seine literarische Hinterlassenschaft besteht aus Reden, Briefen u. Eingaben. Acht Reden sind zumindest zT. überliefert; von ihnen wurden im röm. Senat gehalten (Angaben nach A. Pabst, Quintus Aurelius Symmachus. Reden [1989]): or. 5 Pro Trygetio (9. I. 376); or. 4 Pro patre (ca. April/Mai 376); or. 6 Pro Flavio Severo (wahrscheinlich zwischen 376 u. 378); or. 7 Pro Synesio (vor 388) u. or. 8 Pro Valerio Fortunato (Datum ungewiß). – Die annähernd 900 meist kurzen Briefe, zwischen 365 u. 402 geschrieben, wurden nach dem Tode des Symmachus von seinem Sohn herausgegeben (zur Ed. u. ihren Prinzipien S. Roda, Commento storico al libro IX dell'epistolario di Q. Aurelio Simmaco [Pisa 1981] 58/88; zum Stil K. Thraede, Sprachlich-Stilistisches zu Briefen des Symmachus: RhMus 111 [1968] 260/89; G. Haverling, Sullo stile di Simmaco: Consolino 207/24). Wie diese Briefe dem verbreiteten Vorurteil, sie seien inhaltsleer, zum Trotz als kulturgeschichtliche Quelle für ihre Zeit ausgewertet werden können, zeigen Roda aO., A. Marcone (Commento storico al libro VI dell'epistolario di Q. Aurelio Simmaco [Pisa 1983]; ders., Commento storico al libro IV ... [ebd. 1987]), P. Rivolta Taberga (Commento storico al libro V ... [ebd. 1992]) u. Ph. Bruggisser (Symmaque ou le rituel épistolaire de l'amitié littéraire [Fribourg 1993]). – Roma erscheint in den Briefen als cunctarum provinciarum parens (ep. 4, 61, 3); ihr verbunden zu sein, u. sei es allein durch die Ausbildung, die man genossen hat (ep. 3, 51), ist Empfehlung genug (ep. 2, 9; Kröner aO. 348). – Einen wichtigen Platz nehmen die Verhältnisse der stadtröm. Aristokratie ein. So berichtet Symmachus in 20 Briefen darüber, wie er Tiere zur Ausrichtung der prätorischen Spiele seines Sohnes herbeischafft. Doch auch von dem Leben, das er in seinen sechs campanischen Villen führt, erzählt er gerne, zB. in der longior pagina ep. 8, 23 (zu den Campanienbriefen Stärk 156/70; G. Polara, Simmaco e la Campania: Consolino 225/39). Seine letzte Reise, die er im Winter 401/02 von Rom nach Mailand unternahm, beschreibt er in zwei Briefen an seinen Sohn (ep. 7, 13. 14). – Die 49 Relationes, Eingaben, die Symmachus als praefectus urbi an den in Mailand residierenden Kaiserhof richtete (historischer Komm.: Vera aO.), haben naturgemäß stadtrömische Angelegenheiten, wie wirtschaftliche Probleme, die Versorgung der Bevölkerung mit Öl u. Getreide, Theater u. Gladiatorenspiele, zum Gegenstand. Ideologisch repräsentieren die Eingaben den Konservatismus der heidn. Senatsfraktion; das Neue der sich formierenden christl. Gesellschaft ignorierend, greifen sie (mit einer einzigen Ausnahme: rel. 3) nicht in die Auseinandersetzung zwischen alter Staatsreligion u. Christentum ein.

13) Der Streit um den Altar der Victoria. Symmachus' dritte Relatio, eine Petition an Valentinian II (375/92), ist eines der Dokumente einer vielerörterten Auseinandersetzung zwischen Christen u. Anhängern der alten Staatsreligion (PsAmbr. ep. 72a [CSEL 82, 3, 21/33]; Lit.: G. Gottlieb, Art. Gratianus: o. Bd. 12, 728f; K. L. Noethlichs, Art. Heidenverfolgung: o. Bd. 13, 1159f; F. Canfora, Simmaco, Ambrogio, L'altare della Vittoria [Palermo 1991]; s. auch P. Thrams, Christianisierung des Römerreiches u. heidnischer Widerstand [1992] 140/60). Nachdem Gratian iJ. 382 die Entfernung der Victoria aus der Curia u. weitere Maßnahmen zur Privatisierung des bisherigen Staatskults angeordnet hatte, überbrachte Symmachus 384 dem Hof seine Petition, die dann im Consistorium verlesen wurde. In ihr bat er den Kaiser, Gratians Anordnungen aufzuheben u. jenen religionspolitischen Zustand wiederherzustel-

len, der dem Staat jahrhundertelang Nutzen gestiftet habe: Den alten Kulten verdanke Rom seine Größe, die Abschaffung hingegen gefährde den Bestand des *Imperium Romanum (R. Klein, Die Romidee bei Symmachus, Claudian u. Prudentius: F. Paschoud / G. Fry / Y. Ruetsche [Hrsg.], Colloque genevois sur Symmaque [Paris 1986] 119/44). Daneben entwickelte Symmachus Gedanken, die dem Neuplatonismus entlehnt waren: aequum est, quidquid omnes colunt, unum putari; ... quid interest, qua quisque prudentia verum requirat? uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum (rel. 3, 10; Ch. Gnilka, Die vielen Wege u. der Eine: LiteraturwissJb NF 31 [1990] 9/51). Den rhetorischen Höhepunkt der Relatio bildete eine Prosopopoiie der Roma (rel. 3, 9f; zur Abgrenzung ihres Redetexts Ch. Gnilka, Zur Rede der Roma bei Symmachus rel. 3: Hermes 118 [1990] 464/70). Symmachus' Antrag hinterließ bei Hofe einen tiefen Eindruck, wurde jedoch durch zwei Briefe des Bischofs *Ambrosius zu Fall gebracht: ep. 72 (17) (CSEL 82, 3, 11/20), worin Ambrosius dem Kaiser mit *Exkommunikation drohte, war ein erster scharfer Protest; ep. 73 (18) (ebd. 34/53) stellte eine eingehende Zurückweisung dar. Hatte Symmachus das Prinzip der Bewährung ins Spiel gebracht, so argumentierte Ambrosius mit der Idee eines von Gott gelenkten *Fortschritts in der Geschichte. Des politischen Mißerfolgs ungeachtet wurde die Relatio als bündige Formulierung der paganen Position rasch berühmt; noch 18 Jahre später fühlte sich der Dichter Prudentius zu einer Replik gedrängt: c. Symmachum (s. u. Sp. 1309).

14) Pacatus. Nachdem Theodosius iJ. 388 den Usurpator Magnus Maximus besiegt hatte, begab er sich im Sommer 389 zur Feier des Triumphs nach Rom. Bei dieser Gelegenheit wurden in Gegenwart des Kaisers u. des Kronrats im Senat Panegyriken vorgetragen. Der erste Sprecher (u. der einzige, dessen Rede erhalten ist) war Latin(i)us Pacatus Drepanius aus der Gegend von Nitiobriges (Gallien), der sich in seinem Panegyricus mit Theodosius' Erfolgen in den Provinzen u. im Ausland befaßte (V. Nixon: ders. / Saylor Rodgers 443). – Seit langem ist umstritten, ob Pacatus Christ oder Heide war; in jüngerer Zeit wird diese Frage zuweilen dahingehend modifiziert, ob der Panegyricus christliches oder paganes Gepräge trägt. Für F. Grinda steht Pacatus' Christentum fest: Wenn es Paneg. Lat. 2 (12), 4, 5 über Theodosius heiße: deum dedit Hispania quem videmus, so könne daraus kein Schluß auf die religiöse Haltung des Pacatus gezogen werden (Der Panegyrikus des Pacatus auf Kaiser Theodosius, Diss. Straßburg [1916] 27). In demselben Sinne hatte zuvor R. Pichon geäußert, diese Anrede sei eine ‚simple formule de politesse officielle' (Les derniers écrivains profanes [Paris 1906] 148_3). Nach Liebeschuetz 301 sind es Stellen wie Paneg. Lat. 2 (12), 3, 2 oder ebd. 18, 4, die für Pacatus' Christentum sprechen. Dagegen meint E. Galletier, im Hinblick auf Paneg. Lat. 2 (12), 4, 5. 6, 34. 10, 1. 22, 5; 2 (12), 29 könne Pacatus kein Christ gewesen sein (Panégyriques latins 3 [Paris 1955] 50f). Ähnlich, wenn auch vorsichtiger, äußert sich A. Lippold (Herrscherideal u. Traditionsverbundenheit im Panegyricus des Pacatus: Historia 17 [1968] 248): ‚Pacatus glaubt ... an die Göttlichkeit des Kaisers, u. er spricht darüber in einer Weise, wie sie für einen Christen befremdlich wäre'; zwar bezweifele er die Existenz der Götter nicht ausdrücklich, habe allerdings kein inneres Verhältnis zu ihnen. Für Nixon aO. 439 schließlich läßt sich mit Gewißheit nur sagen, daß Pacatus Stoff u. Sprechweisen benutzt, die aus einer nichtchristl. Gedankenwelt stammen, die aber zum literarischen Genre passen u. keine Auskunft über die persönlichen Anschauungen des Verfassers erlauben. Als Bilanz der bisherigen Forschung ist festzuhalten, daß sich bei Pacatus keine eindeutigen Bezüge auf das Christentum finden. Eine Umprägung des Genres Panegyricus durch das Christliche erfolgte nicht bei Pacatus, sondern bei anderen Autoren jener Zeit: Paulinus v. Nola (Testimonien zu dem verlorenen Panegyricus bei Paulin. Nol. ep. 28, 6 u. Gennad. vir. ill. 49) u. Ambrosius (in seinen Leichenreden für Valentinian II u. Theodosius; S. MacCormack, Latin prose panegyrics: Dorey 170/3; zu Ambrosius Biermann aO. [u. Sp. 1325] 87/119).

15) Mallius Theodorus. Um 350 geboren, bekleidete der Christ Flavius Mallius Theodorus zahlreiche hohe Ämter (zu seiner Vita W. Simon, Claudiani panegyricus de consulatu Manlii Theodori [1975] 60/71); seit 382 lebte er auf seinen Landgütern in der Nähe Mailands. Damals trat er in näheren Kontakt zu *Augustinus. Dieser widmete ihm De vita

beata u. gab auch in De ordine seiner Hochachtung Ausdruck; später allerdings meinte er, Mallius zuviel Ehre erwiesen zu haben (retract. 1, 2 [CCL 57, 11, 7/9]). – Nach dem Zeugnis des Dichters *Claudian, der ihm zum Consulat iJ. 399 einen Panegyricus zueignete, widmete sich Mallius in Mailand seinen Interessen in Philosophie, Physik u. Astronomie. Während jener Jahre mag auch sein einzig erhaltenes Werk entstanden sein, die dem gleichnamigen Sohn gewidmete Schrift De metris (GrammLat 6, 585/601; Schanz, Gesch. 4, 2, 171f).

16) Ammian. Ein hochbedeutender Historiker war der um 330 in *Antiochia geborene *Ammianus Marcellinus, der schon mit jungen Jahren Latein gelernt hatte (W. K. Bulla, Untersuchungen zu Ammianus Marcellinus, Diss. München [1983] 3). 354 hielt er sich im Dienst des Reiterobersten Ursicinus für kurze Zeit in Mailand auf. Nach wechselnden Stationen ließ er sich gegen 380 in Rom nieder, wo er sein Werk Res gestae verfaßte, eine nur zT. erhaltene Darstellung römischer Geschichte von 96 bis 378 (31 Bücher), u. bis zu seinem Tode (etwa iJ. 400) bleiben sollte. Sicher bald nach 380 begonnen, wurde das Werk abschnittweise veröffentlicht (K. Rosen, Ammianus Marcellinus [1982] 31f). Nun läßt sich einem Brief, den der Antiochener Libanius iJ. 391 an einen Marcellinus richtete (ep. 1063 Förster), entnehmen, daß der Landsmann Teile eines Geschichtswerks mit großem Erfolg in Rom vorgetragen hat: Diese Nachricht zielt gewiß auf Ammian (J. F. Matthews, The origin of Ammianus Marcellinus: ClassQuart 88 [1994] 252/69). Ursprünglich sollte die Darstellung 25 Bücher umfassen u. bis zum J. 363/64 reichen; später hat Ammian noch sechs Bücher angefügt; das Ganze lag wahrscheinlich 397 abgeschlossen vor (Bulla aO. 87). Indem er seine Darstellung mit dem J. 96 beginnen ließ, knüpfte er an Tacitus' Historiae an (zu Ammians Tacitusrezeption L. R. Roselle, Tacitean elements in Amm. Marc., Diss. New York [1975]; K.-G. Neumann, Taciteisches im Werk des Amm. Marc., Diss. München [1987]); zugleich ist Ammian der griech. Tradition stark verpflichtet (C. J. Classen, Greek and Roman in Amm. Marcellinus' History: MusAfric 1 [1972] 39/47). – Was den Gattungscharakter seines Werkes betrifft, so ist der Anteil des Biographischen höher als üblicherweise in annalistischer Geschichtsschreibung (Ch. Samberger, Die Kaiserbiographie in den Res Gestae des Amm. Marc.: Klio 50 [1968] 349/482); manche der abschließenden Herrschercharakteristiken weisen panegyrische Elemente auf (H. Gärtner, Einige Überlegungen zur kaiserzeitl. Panegyrik u. zu Ammians Charakteristik des Kaisers Julian = AbhMainz 1968 nr. 10; ders., Kaiser Julians letzter Tag: P. Neukam [Hrsg.], Neue Perspektiven [1989] 65/95). In der Erzählung tritt das Gesten- u. Bildhafte besonders hervor (E. Auerbach, Mimesis[3] [Bern 1964] 53/77). – Die religiöse Anschauung des Autors ist durch den Neuplatonismus geprägt; zwischen ihm u. dem Christentum, auf das er des öfteren zu sprechen kommt, scheint er keinen tiefen Unterschied zu sehen (G. B. Pighi: o. Bd. 1, 386/8. 391/4; V. Neri, Ammiano e il cristianesimo [Bologna 1985]; E. D. Hunt, Christians and Christianity in Amm. Marc.: ClassQuart 79 [1985] 186/200; R. L. Rike, Apex omnium. Religion in the Res gestae of Ammianus [Berkeley 1987], dazu P. G. Christiansen, The great conflict revisited: Helios 15 [1988] 144/7). – Rom spielt bei Ammian eine besondere Rolle; die Stadt gilt ihm als venerabilis (14, 6, 5) u. ewig (ebd. 3; vgl. 16, 10, 14: urbs aeterna), als templum totius mundi (17, 4, 13) u. imperii virtutumque omnium lar (16, 10, 13). – Zwei Exkurse (14, 6, 2/26 u. 28, 4, 6/34) üben Kritik an der röm. Gesellschaft der Zeit (A. Demandt, Zeitkritik u. Geschichtsbild im Werk Ammians [1965]; H.-P. Kohns, Die Zeitkritik in den Romexkursen des Amm. Marc.: Chiron 5 [1975] 485/91; Rosen aO. 117/30). Bei dem ersten Exkurs steht am Anfang ein Rom-*Enkomion (14, 6, 3/6): Rom zu fördern, hätten sich einst Virtus u. Fortuna zu unauflöslichem Bund zusammengefunden; nun sei die ewige Stadt zu weltbeherrschender Stellung herangereift. Dies Lob ist die Folie für die anschließende Zeitkritik, die sich zum größten Teil gegen Angehörige der Nobilität richtet (ebd. 7/24); zum Schluß werden Unarten der Niedriggeborenen berührt (ebd. 25f). An einigen der Nobiles tadelt Ammian Zügellosigkeit, Verschwendung, Überheblichkeit gegenüber Fremden, protziges Auftreten in der Stadt u. mangelndes Interesse für Wissenschaften u. Künste. Ein weiterer Exkurs (28, 4, 6/34) gilt den flagitia der röm. Gesellschaft (ebd. 6/27: Senatoren; 28/34: Plebs). Zu den Verfehlungen der Adligen gehört es, daß sie Bildung verabscheuen u. kein Buch in die Hand

nehmen (ebd. 14); getadelt wird auch, daß viele die Existenz überirdischer Mächte im Himmel bestreiten (negantes esse superas potestates in caelo), jedoch astrologischem Aberglauben anhängen (ebd. 24; Pighi aO. 390). – Eine besonders eindrucksvolle Darstellung gibt Ammian 16, 10 vom Romaufenthalt **Constantius' II (28. IV. / 29. V. 357). Nach dem Ende des Magnentius verlangt es den Kaiser, Rom einen Besuch abzustatten u. sich dort wie ein Triumphator zu präsentieren (ebd. 1/3). Von Ocriculum an beschleunigt er die Reise (zum Motiv der celeritas C. J. Classen, Nec spuens aut os aut nasum tergens vel fricans: RhMus 131 [1988] 185). Noch vor der Stadt nimmt er die Huldigung des Senats entgegen u. staunt, aus wie vielen Gegenden der Welt Menschen in der Metropole zusammengeströmt sind: Sie scheint ihm ein Asyl für die ganze Welt zu sein. Bei seinem Einzug in die Stadt sitzt er allein auf einem goldenen Wagen, umgeben von kostbaren Drachenzeichen (W. Seston, Art. Feldzeichen: o. Bd. 7, 697f) u. begleitet von prächtig ausgestatteten Soldaten. Zunächst zeigt sich der Kaiser, einem Standbild gleichend, ‚so unbeweglich, wie man ihn auch in den Provinzen sah' (16, 10, 9; zu den Einzelheiten R. MacMullen, Some pictures in Amm. Marc.: ArtBull 46 [1964] 438/41). Doch nachdem er ins Stadtinnere gelangt ist, gerät er in tiefes Staunen. Auf dem Forum blendet ihn die Fülle der Monumente, aber auch viele andere Bauten der Stadt nötigen ihm Bewunderung ab: Jupitertempel, Amphitheater, Pantheon, Odeon. Am Trajansforum endlich bleibt der Kaiser wie vom Donner gerührt stehen (zur Darstellung des Rombesuchs J. Straub, Vom Herrscherideal in der Spätantike² [1964] 174/90; R. O. Edbrooke, The visit of Constantius II to Rome in 357 and its effect on the pagan Roman senatorial aristocracy: AmJournPhilol 97 [1976] 40/61; R. Klein, Der Rombesuch des Kaisers Konstantius II iJ. 357: Athenaeum 57 [1979] 98/115; S. MacCormack, Art and ceremony in late antiquity [Berkeley 1981] 40/3).

17) Historia Augusta. Ins ausgehende 4. Jh. gehört vielleicht auch die sog. *Historia Augusta, ein Corpus von 30 Kaiserbiographien, die sich von sechs Autoren der diocletianisch-constantinischen Zeit verfaßt geben (Aelius Spartianus, Iulius Capitolinus, Vulcacius Gallicanus, Aelius Lampridius, Trebellius Pollio, Flavius Vopiscus Syracusius); jedenfalls hat H. Dessaus Auffassung (Über Zeit u. Persönlichkeit der Scriptores Historiae Augustae: Hermes 24 [1889] 337/92), das Werk habe nur einen einzigen, wahrscheinlich unter Theodosius d. Gr. schreibenden Autor, weithin Zustimmung gefunden oder wird zumindest als richtungsweisend verstanden. Die heidnisch-senatorische Prägung des Werks, das eine Reihe fingierter Dokumente enthält, legt die Annahme einer Entstehung in Rom nahe (zu Forschungsgeschichte u. Werk A. Lippold: o. Bd. 15, 687/723).

18) Vegetius. Sein Handbuch Epitome rei militaris hat P. (oder Flavius) Vegetius Renatus einem Kaiser gewidmet, wahrscheinlich Theodosius d. Gr. (dessen Name ist in einigen Hss. dem Titel hinzugefügt); der Kaiser wird immer wieder angeredet (1, 28; 2 praef.; 2, 3; 3 praef.; 3, 26). – Verfaßt hat Vegetius ferner eine Mulomedicina (zu Person u. Werk A. R. Neumann: PW Suppl. 10 [1965] 992/1020).

b. In griechischer Sprache (Prosa). 1) Prohaeresius. Der 276 in Caesarea in Kappadokien geborene Sophist Prohaeresius, der in *Antiochia u. **Athen studiert hatte, hielt sich auf einer Reise auch in Rom auf. Dort schlug er einen seiner Schüler für eine Rhetorenstelle vor u. wurde selbst mit einer Statue geehrt (Eunap. vit. soph. 10, 7, 4; Dihle 438).

2) Themistius. Ein weiterer Sophist, der etwa 317 in Paphlagonia geborene Themistius (gest. 388), hat die längste Zeit seines Lebens in Kpel verbracht u. dort auch die meisten seiner zahlreichen Reden verfaßt (ed. H. Schenkl / G. Downey 1 [1965]). Doch zweimal weilte er als Gesandter in Rom. Als **Constantius II vom 28. IV. bis zum 29. V. 357 Rom besuchte (s. oben), hielt Themistius or. 3, worin er die Stadt u. a. als den Wachtturm für die Welt bezeichnete (zur Rede insgesamt J. Vanderspoel, Themistius and the imperial court [Ann Arbor 1995] 101/3). Bei einem Romaufenthalt iJ. 376 (zum Datum ebd. 180) trug Themistius im röm. Senat or. 13 vor; dabei pries er die Stadt, ihre von Numa geschaffenen Gesetze u. als Hüter der Tradition den Senat (Vanderspoel aO. 179/85; zu Topoi des Romlobs B. Colpi, Die παιδεία des Themistios [1987] 174).

III. Christliche Literatur. a. In lateinischer Sprache. 1. Dichtung. 1) Optatianus Porfyrius. In dem o. Sp. 1279f erwähnten

Corpus von Figurengedichten des unter *Constantin d. Gr. wirkenden Publilius Optatianus Porfyrius waren neben paganen auch christliche enthalten. So erscheinen in carm. 8 ein Christusmonogramm u. das Wort Iesus. In carm. 16 wird der Textblock durch vier Letternsäulen durchschnitten, von denen die erste einen lat., die anderen drei einen griech. Text bilden. Besonders artistisch ist carm. 19: ein Schiff, dessen Mastbaum aus dem Christogramm besteht; ihm sind einbeschrieben ein griech. Hexameter u. der Anfang eines griech. Pentameters, der sich im Steuerruder fortsetzt (Ernst aO. [o. Sp. 1279] 121. 129f). Carm. 24 stellt einen Christushymnus dar (E. Kluge, Publilius Optatianus Porfyrius u. sein Werk, Diss. München [1920]; G. Chmiel, Untersuchungen zu Publilius Optatianus Porfyrius, Diss. München [1930]; U. Ernst, Zahl u. Maß in den Figurengedichten der Antike u. des Früh-MA: A. Zimmermann [Hrsg.], Mensura [1984] 310/32).

2) Proba. Die Dichterin Proba, die wahrscheinlich mit Faltonia Betitia Proba, der Gemahlin des praefectus urbi dJ. 351, Adelphius, identisch ist, lebte in Rom wohl zwischen 322 u. 370 (R. Herzog: ders. / Schmidt 5, 337; R. P. H. Green, Proba's cento, its date, purpose, and reception: ClassQuart 89 [1995] 551/63). Ob ihre Bekehrung, wie manchmal angenommen, nach 353 oder schon früher erfolgte, bleibt ungewiß (Herzog aO. 337f). – Nach eigenem Zeugnis hat Proba über den Krieg des **Constantius II gegen den Usurpator Magnentius (351/53) ein (verschollenes) Epos verfaßt (Proba cento 1/8). Erhalten hat sich ihr nach dem Kriegsepos entstandener Cento Vergilianus, eine Erzählung biblischen Geschehens in 694 daktylischen Hexametern, die aus Vergil entlehnt sind: Auf das noch nicht in Centonentechnik (*Cento) abgefaßte Prooemium zum Ganzen (ebd. 1/28) folgen Episoden aus dem AT (35/332; mit eigenem Prooemium: 35/55) u. aus dem NT (333/688; wieder mit eigenem Prooemium: 333/45); abgeschlossen wird das Gedicht durch ein Gebet (689/94). Eine Klammer zwischen beiden Großteilen hat Proba u. a. dadurch geschaffen, daß sie den typologischen Verweis des AT auf Christus herausarbeitete. Der Rückgriff auf Vergil liege insofern nahe, als dieser Dichter bereits (freilich in verdeckter Form) über Christi Opfertat gedichtet habe: Vergilium cecinisse loquar pia munera Christi (ebd. 23); durch den Cento, ein sacrum carmen (ebd. 9), werde Vergil ‚zum Besseren' gewandelt (praef. 3f). – Über Probas Leistung urteilte *Isidor v. Sev. vir. ill. 5 (136 Codoñer Merino) so: cuius quidem non miramur studium, sed laudamus ingenium. In der Moderne galt lange Zeit beidem, studium wie ingenium, heftige Kritik; erst jüngere Forschung (M. R. Cacioli, Adattamenti semantici e sintattici nel centone virgiliano di Proba: StudItalFilolClass 41 [1969] 188/246; C. Cariddi, Il centone di Proba [Napoli 1971]; Herzog 14/51; E. A. Clark / D. F. Hatch, The golden bough, the oaken cross [Ann Arbor 1981] 97/181; A. Jensen, Eine Spiritualität für das Leben in dieser Welt: S. Spendel [Hrsg.], Weibliche Spiritualität im Christentum [1996] 50/61) hat Probas Kunst erschlossen u. ihren Platz in der Geschichte des lat. *Epos näher bestimmt (s. ferner I. Opelt, Der zürnende Christus im Cento der Proba: JbAC 7 [1964] 106/16; W. Kirsch, Die lat. Versepik des 4. Jh. [1989] 117/50; zur Centonentechnik als ‚Schreibweise' Th. Verweyen / G. Witting, Der Cento: Euphorion 87 [1993] 1/27).

3) Marius Victorinus. Der Rhetor u. Philosoph C. Marius Victorinus, dessen vor der Konversion zum Christentum verfaßte Schriften bereits o. Sp. 1285f erwähnt wurden, hatte die Bibel u. christliche Werke gelesen, hatte auch seinem Freunde Simplicianus (s. u. Sp. 1328) gegenüber erklärt, er sei bereits Christ, bevor er, schon in hohem Alter (in extrema senectute: Hieron. vir. ill. 101 [206 C.-G.]), den entscheidenden Schritt vollzog, sich öffentlich zu seinem Glauben zu bekennen u. taufen zu lassen, mirante Roma, gaudente ecclesia (Aug. conf. 8, 4 [CCL 27, 116, 51f]). Daraufhin beteiligte er sich an der literarischen Auseinandersetzung mit den *Arianern. 362 zwang ihn Kaiser *Julians Edikt (Cod. Theod. 13, 5, 5; R. Klein, Kaiser Julians Rhetoren- u. Unterrichtsgesetz: RömQS 74 [1979] 73/94), sein Lehramt aufzugeben (Aug. conf. 8, 10 [119]). – Im Zusammenhang mit dem Kampf gegen den Arianismus schuf Victorinus neben Prosaschriften auch der Prosa nahestehende Gedichte: drei Hymnen (zum Terminus *Hymnus u. seinen unterschiedlichen Verwendungen K. Thraede: o. Bd. 16, 915/46). Der erste Hymnus, mit Adesto beginnend, preist in 77 freien Versen, die jeweils mit einem Creticus enden, die Heilstat Christi. Der zweite (Mi-

serere) besteht aus 15 Strophen, die jeweils durch einen Refrain, ein Element des Lyrischen also, eingeleitet werden u. deren freie Verse meist ebenfalls auf einen Creticus enden: Die Seele betet zu Christus, er möge ihr jene Flügel des Glaubens verleihen, die sie zu Gott emportragen. Der dritte Hymnus schließlich, der aus 60 Strophen zusammengesetzt ist u. wiederum einen Refrain aufweist, mündet in ein Gebet an die Trinität (M. Simonetti, Studi sull'innologia popolare cristiana dei primi secoli: MemAccLinc Ser. 8, 4, 6 [1952] 341/485; Hadot aO. [o. Sp. 1285] 280/2).

4) Damasus. Papst Damasus (366/84), wohl um 305 in Rom geboren (Lib. pontif. 39, 1 [MG Gest. Pontif. 1, 82 bzw. 1, 212 Duchesne] mit Duchesne ebd. 213_1]), ist auch mit Gedichten hervorgetreten. Wie hoch sie von den Christen geschätzt wurden, läßt sich schon daran ablesen, daß Hieronymus in seiner Kurzcharakteristik die Verse als einzige von Damasus' Leistungen anführt (vir. ill. 103 [208 C.-G.]). Die dichterische Tätigkeit des Papstes hing mit seinem Bestreben zusammen, die Verehrung der röm. Märtyrer zu fördern. Planmäßig betrieb Damasus die Suche nach den Grabstätten (hic multa corpora sanctorum requisivit et invenit: Lib. pontif. 39, 2 [83 bzw. 1, 212]); er ließ die verschütteten Katakomben freilegen, die Durchgänge erweitern u. legte zur Bequemlichkeit der Pilger Treppen an (Ch. Pietri, Roma Christiana 1 [Roma 1976] 529/57). Für die Grabstätten der Märtyrer verfaßte er jeweils ein Elogium, das von dem berühmten Kalligraphen Furius Dionysius Filocalus in eine Marmorplatte eingemeißelt wurde (A. Ferrua, Filocalo, l'amante della bella scrittura: CivCatt 90 [1939] 35/47); auch andere Gräber u. Bauten hat der Papst mit *Epigrammen geschmückt (Ch. Smith, Pope Damasus' baptistery in St. Peter's reconsidered: RivAC 64 [1988] 257/86). Nur vier Marmorplatten haben sich nahezu vollständig erhalten, von den übrigen sind, soweit sie nicht gänzlich zerstört wurden, nur noch Fragmente vorhanden. Immerhin ist der Wortlaut der Inschriften bekannt, da sie von den Pilgern abgeschrieben wurden. Meist handelt es sich um daktylische Hexameter, seltener um elegische Distichen. Sich in der Sprache vor allem an Vergil anlehnend, sollten die Epigramme dazu dienen, einem größeren Publikum in bündiger, einprägsamer Form die vorbildlichen Taten der Märtyrer ins Gedächtnis zu rufen. – Daß Rom der Ort des Martyriums war, hebt Damasus mehrfach hervor. So schreibt er, die aus dem Osten stammenden Apostel Petrus u. Paulus seien durch das Martyrium in Rom zu Bürgern der Stadt geworden: Roma suos potius meruit defendere cives (Damas. epigr. 20, 6; dazu É. Griffe, Hic habitasse prius: BullLittEccl 58 [1957] 93/101; H. Chadwick, Pope Damasus and the peculiar claim of Rome to St. Peter and St. Paul: Neotestamentica et patristica, Festschr. O. Cullmann [Leiden 1962] 313/8). In demselben Sinn nimmt Damasus den hl. Hermes (te Graecia misit, | sanguine mutasti patriam: epigr. 48, 1f) u. den hl. Saturninus (sanguine mutavit patriam nomenque genusque; | Romanum civem sanctorum fecit origo: ebd. 46, 3f) für Rom in Anspruch (A. Ferrua / C. Carletti, Damasus u. die röm. Martyrer [Città del Vat. 1986] 7. 31; zur Einordnung der Epigramme in die Kulturgeschichte des 4. Jh. J. Fontaine, Naissance de la poésie dans l'occident chrétien [Paris 1981] 111/25; ders., Damase, poète théodosien: Pontif. Ist. di Archeol. crist. [Hrsg.], Saecularia Damasiana [Città del Vat. 1986] 113/45). – Des weiteren hat Damasus Hieron. ep. 22, 22 zufolge (wie zuvor schon Tertullian u. *Cyprian) in Vers u. Prosa über die Jungfräulichkeit geschrieben; wenn mit dem Hinweis auf die poetische Darstellung nicht lediglich Damasus' Äußerungen zu diesem Thema in den Epigrammen gemeint sind (Bardenhewer 3, 565), sondern eine eigenständige Dichtung (Altaner / Stuiber, Patrol.[8] 355), so ist sie verloren.

5) Ambrosius. Auch als Dichter höchst erfolgreich war *Ambrosius, der literarisch vor allem durch exegetische, dogmatische u. andere Prosaschriften hervorgetreten ist. In Trier entweder 333/34 oder 339/40 geboren, gelangte er früh nach Rom; um 370 bekleidete er das Amt eines Consularis Liguriae et Aemiliae mit Mailand als Amtssitz. Wahrscheinlich am 7. XII. 374 wurde er in Mailand zum Bischof gewählt, wo er bis zu seinem Tode am 4. IV. 397 blieb. Sein Episkopat wurde geprägt zum einen durch den Kampf gegen den Arianismus (*Arianer), zum andern durch wachsenden Einfluß auf die Politik der weström. Regierung (W. Wilbrand: o. Bd. 1, 365/73). – Ambrosius' poetische Leistung waren vor allem Lieder, die, zum Gesang beim Gottesdienst bestimmt, der Ab-

wehr der *Häresie u. der Festigung des rechten Glaubens dienen sollten. Begründet worden war die christl.-lat. Dichtung dieses Typus durch *Hilarius v. Poitiers (Isid. eccl. off. 1, 6 [CCL 113, 7]: Hilarius ... hymnorum carmine floruit primus), von dessen Liber hymnorum sich in einer Hs. aus Arezzo Teile erhalten haben (J. Doignon: o. Bd. 15, 150f; ders.: Herzog / Schmidt 5, 475/7). Zu großer Wirkung hat dem christl.-lat. *Hymnus freilich erst Ambrosius verholfen: dank seinen volkstümlichen *Liedern in jambischen Dimetern wurde der Hymnengesang ein fester Bestandteil der Liturgie. Im Sermo c. Auxentium (ep. 75a [21a] [CSEL 82, 3, 82/107]), den er 386 auf dem Höhepunkt des Kampfs gegen den Arianismus in der Basilica Porciana hielt, hat Ambrosius selbst darauf hingewiesen, welche Bezauberung, welche Macht vom Gemeindegesang ausgehen könne: grande carmen istud est, quo nihil potentius. quid enim potentius quam confessio trinitatis, quae cotidie totius populi ore celebratur? (ebd. 34 [105]; vgl. Augustinus' Beschreibung seines Eindrucks conf. 9, 14 [CCL 27, 141]). Beim Komponieren von Melodien folgte Ambrosius Vorbildern der griech.-syr. Kirche (ebd. 9, 15 [142]), näherhin den Madraschen *Ephraems; die Weise des Vortrags war antiphonal (Paulin. Med. vit. Ambr. 13). – Da man unter dem Eindruck von Ambrosius' Leistung vom 7. Jh. an Hymnen in seiner Art als Ambrosiani zu bezeichnen pflegte (Isid. eccl. off. 1, 6 [CCL 112, 7]), wurden in der Überlieferung auch Schöpfungen anderer Dichter unter seinen Namen gestellt. Die Frage, welche Hymnen mit Sicherheit Ambrosius selbst zugeschrieben werden können, beschäftigt die Forschung seit längerem. Als echt werden seit je vier anerkannt: Deus creator omnium (spätestens 386; Aug. conf. 9, 32 [151f]); Aeterne rerum conditor (Ambr. hex. 5, 88f [CSEL 32, 1, 201/3]; Aug. retract. 1, 21 [CCL 57, 62]; K. Thraede, ,Und alsbald krähte der Hahn' - der Morgenhymnus des Ambrosius v. Mailand: H. Bungert [Hrsg.], Hauptwerke der Lit. [1990] 35/47); Iam surgit hora tertia (Aug. nat. et grat. 74 [CSEL 60, 289]) u. Intende qui regis Israel ([Ps?] Aug. serm. 372, 3 [PL 39, 1663]); aber auch für eine Reihe anderer Hymnen ist Ambrosius' Verfasserschaft nunmehr gesichert (s. etwa G. Bernt, Ambrosius v. Mailand, Hic est dies verus Dei: H. Becker / R. Kaczynski [Hrsg.], Liturgie u. Dichtung [1983] 509/46; Text, Übers., Komm.: J. Fontaine u. a. [Hrsg.], Ambroise de Milan. Hymnes [Paris 1992]). – Außer *Hymnen hat Ambrosius auch *Epigramme verfaßt, u. a. für die Mailänder Theclakirche (Dölger, ACh 4, 155/60; O. Perler, L'inscription du baptistère de Sainte-Thècle à Milan et le De sacramentis de s. Ambroise: RivAC 27 [1951] 145/66) u. für die Basilika des Nazarius; 21 aus je zwei daktylischen Hexametern bestehende Tituli zur Erläuterung von Bildern in der Basilica Ambrosiana gehören ihm wohl ebenfalls (zum Problem der Echtheit S. Merkle, Die Ambrosian. Tituli: RömQS 10 [1896] 185/222 [ebd. 213/22 Ed. der Tituli]; C. Weyman, Beiträge zur Gesch. der christl.-lat. Poesie [1926] 32/42; Bernt 63/8).

6) Zenobius. Nach Aug. ord. 1, 20 (CCL 29, 99) hat Zenobius während der Tage in Cassiciacum (iJ. 386) über das Thema ,Ordnung des Seienden' (rerum ordo) ein (verschollenes) bonum carmen verfaßt mit dem Ziel, Augustinus zur Diskussion herauszufordern (zu Zenobius' Person Solignac aO. [o. Sp. 1278] 55).

7) Licentius. An den Gesprächen in Cassiciacum nahm auch der aus Thagaste gebürtige Licentius teil, Sohn von Augustinus' Gönner Romanianus. Licentius hatte den Freund nach Carthago u. schließlich nach Rom begleitet. In Cassiciacum lieferte er sich zB. mit Trygetius ein Rededuell über die Bestimmung von sapientia, wobei er sich u. a. auf Cicero berief (Aug. c. acad. 1, 24 [CCL 29, 16f]; ord. 1, 25 [ebd. 101]; conf. 9, 5 [27, 135]). – Wie es scheint, hat Licentius, nach Augustinus' Urteil ein Dichter paene perfectus (c. acad. 2, 7 [29, 22, 14f]), ein (verlorenes) Gedicht über Pyramus u. Thisbe verfaßt, das in Cassiciacum rezitieren zu lassen Augustinus ablehnt (ord. 1, 12 [95]). Von Licentius' Plan, ein Gedicht über die Schwestern Philocalia u. Philosophia zu schreiben, berichtet Aug. c. acad. 2, 7 (21f). – Erhalten hat sich von Licentius (als Anhang zu Aug. ep. 26) ein poetischer Brief in 154 daktylischen Hexametern (CSEL 34, 1, 89/95; Komm.: M. Zelzner, De carmine Licentii ad Augustinum, Diss. Breslau [Arnsberg 1915]). Veranlaßt gibt sich dieses Briefgedicht dadurch, daß der Autor beim Lesen von M. Terentius Varros Enzyklopädie die Hilfe des Augustinus vermißt; terminus ante quem der Abfassung ist das Osterfest 395 (s. etwa F. W. Levy, Art. Licentius: PW 13, 1 [1926] 206; zu Berührun-

gen mit Claudian u. anderen zeitgenössischen Autoren Clarke aO. [o. Sp. 1281] 128/30; Döpp 58/60). Gelegentlich spielt Licentius vielleicht auf Biblisches an (v. 33f. 43f). Prägend für das Ganze ist jedoch die pagane poetische Tradition; so wird Gott als clari rector Olympi (26) u. Tonans (43) bezeichnet, Christus als ‚Apoll von uns Christen‘ (noster Apollo: 32]) u. als suboles praeclara Tonantis (43). Während etwa Paulinus v. Nola (s. u. Sp. 1312/7) die pagane Mythologie aus seinem Werk verbannt (programmatisch ep. 16 u. carm. 22), usurpiert Licentius sie hier für die Formulierung eines christl. Gehalts, indem er sich des rhetorischen Tropus der Antonomasie bedient, sei es der Substitution des Eigennamens durch ein Appellativum (suboles Tonantis) oder umgekehrt (noster Apollo). An Licentius' Verfahren hat Augustinus kühl Kritik geübt (ep. 26; zur ganzen Debatte D. Romano, Licenzio poeta: NuovDidask 11 [1962] 1/22; Herzog 171/3), er versteht ‚Apollo‘ als Transzendenz, als veritas (ord. 1, 10 [CCL 29, 94]; J. Doignon, Les images virgiliennes d'Apollon et le vrai soleil d'Augustin à Cassiciacum: R. Chevallier [Hrsg.], Présence de Virgile [Paris 1978] 175/83). – In seinem mit geographischen Katalogen angereicherten Carmen bezieht sich Licentius auf die gemeinsame Zeit in Cassiciacum mit den Worten: otia temptantes et candida iura bonorum | duximus Italiae medio montesque per altos (v. 54f).

8) Carmen ad quendam senatorem. Entstehung in Rom ist bei einem Gedicht von 85 Hexametern wahrscheinlich, das in der Überlieferung unter dem Titel Ad quendam senatorem ex christiana religione ad idolorum servitutem conversum *Cyprian beigelegt wird, ihn aber schwerlich zum Verfasser hat (L. Krestan, Art. Cyprianus III: o. Bd. 3, 479; ClavisPL^3 1432; jüngster Textabdruck mit engl. Übers.: R. B. Begley, The Carmen ad quendam senatorem [Ann Arbor 1990] 284/8); auf Rom verweisen v. 11 u. 25 mit ihrer Bezugnahme auf Vorgänge in der urbs: ‚The CS was certainly written in and for Rome‘ (Begley aO. 214). Das Gedicht, das keine konkreten Zeitanspielungen enthält, tadelt den Adressaten, einen Freund der Musen (v. 3), wegen seiner Rückwendung zum Isiskult. Es wurde lange Zeit mit *Eugenius' Aufstand iJ. 393/94 in Zusammenhang gebracht, bis L. Cracco Ruggini das Gedicht in der Zeit zwischen 384 u. 390 ansetzte (Ambrogio e le opposizioni anticattoliche fra il 383 e il 390: Augustinianum 14 [1974] 409/49; dies., Un cinquantennio di polemica antipagana a Roma: Paradoxos politeia, Festschr. G. Lazzati [Milano 1979] 119/44; dies., Il paganesimo romano tra religione e politica [384-394 d. C.]: MemAccLinc 23, 1 [1979]); zusätzliche Argumente für diese Datierung gab Begley aO.; mit Entstehung unter Valentinian (364/75) rechnet K. Rosen, Ein Wanderer zwischen zwei Welten: Klass. Altertum, Spätantike u. frühes Christentum, Festschr. A. Lippold (1993) 393/408.

9) Carmen codicis Parisini 8084. (**Carmen contra paganos.) Komplizierter liegt der Fall bei einem zuerst 1867 von L. Delisle (Note sur le manuscrit de Prudence, n. 8084 du fonds latin de la Bibliothèque impériale: BiblÉcChart 28 [1867] 297/303) publizierten antipaganen Gedicht von 122 daktylischen Hexametern, das im codex unicus, dem Paris. lat. 8084 (6. Jh.), keinen Titel trägt u. den heftig attackierten Adressaten nicht namentlich nennt; das Gedicht wird heute zumeist als Carmen contra paganos oder Carmen contra (Nicomachum) Flavianum zitiert (komm. Ed.: F. Roncoroni: RivStorLettRel 8 [1972] 58/79; ferner Anth. Lat. 3 [1, 1, 17/23 Shackleton Bailey]). In einem von F. Dolbeau (Damase, le carmen contra paganos et Hériger de Lobbes: RevÉtAug 27 [1981] 38/43) entdeckten Bibliothekskatakog von Lobbes aus dem 11. Jh. findet sich die Eintragung: Damasi episcopi versus de Praetextato praefecto urbis; über Datierung u. Autorschaft des Carmen ist mit dieser Notiz freilich noch nicht entschieden. – Zunächst polemisiert der Verfasser gegen die Verehrung Jupiters: sie sei unmoralisch, absurd u. unnütz (v. 1/24). Der Hauptteil (v. 25/120) befaßt sich mit der Tätigkeit des Adressaten in Politik u. Kult (25/86) u. führt den Nachweis, daß alle diese Bemühungen vergeblich waren (87/120). Zum Schluß (121f) wird die Witwe aufgefordert, nicht länger um ihren toten Mann zu trauern. Die historischen Bezüge führten einst Th. Mommsen zu der Annahme, daß der Adressat Virius Nicomachus Flavianus (o. Sp. 1288) sei, der zuletzt auf der Seite des Usurpators *Eugenius gekämpft u. dabei den Tod gefunden hatte (Carmen codicis Parisini 8084: Hermes 4 [1870] 350/63 bzw.: ders., Ges. Schriften 7 [1909] 485/98; zustimmend u. a. J. Matthews, The historical setting of the Carmen contra paganos: Historia

19 [1970] 464/79; L. Musso, Il praefectus del carmen contra paganos: ArchClass 31 [1979] 185/240; B. Adamik, Das sog. Carmen contra paganos: ActAntAcadHung 36 [1995] 185/233). In jüngerer Zeit ist über die Abfassungszeit des Gedichts u. seine Situierung im zeitgeschichtlichen Kontext eine lebhafte Debatte entbrannt; folgende neue Datierungen wurden vorgeschlagen: von G. Manganaro das J. 410 als terminus post quem (La reazione pagana a Roma nel 408-9 d. C. e il poemetto anonimo Contra paganos: GiornItalFilol 13 [1960] 210/24); von S. Mazzarino, der das Gedicht gegen den verstorbenen Vater des Symmachus (o. Sp. 1280) gerichtet sein läßt, Anfang 377 (Antico, tardoantico ed èra costantiniana [Bari 1974] 398/465); von Cracco Ruggini (Paganesimo aO.), die den Adressaten mit dem iJ. 384 verstorbenen Vettius Agorius Praetextatus (o. Sp. 1287f) identifiziert (so auch Al. Cameron, Forschungen zum Thema der ,heidn. Reaktion' in der Lit. seit 1943: A. / E. Alföldi, Die Kontorniat-Medaillons 2 [1990] 67), das J. 385 u. von A. Perelli das J. 399 als terminus post quem (Suggestioni Claudianee nel Carmen contra paganos: V. Tandoi [Hrsg.], Disiecti membra poetae 3 [Foggia 1988] 209/25); L. Lenaz (Annotazioni sul Carmen contra paganos: StudPatav 25 [1978] 541/72) u. O'Donnell aO. (o. Sp. 1288) sprechen sich für ein non liquet aus.

10) Claudian. Im Corpus der Carmina minora des Claudius *Claudianus, der im Blick auf seine Werke nichtchristlichen Gepräges schon berührt war (o. Sp. 1281/4), finden sich auch drei christl.: carm. min. 32, carm. min. app. 20f Hall; außerdem werden in der Anthologia Palatina zwei (vielleicht ein Ganzes bildende) griech. Stücke eines Klaudianos überliefert, dessen Identität mit Claudian freilich nicht feststeht (ebd. 1, 19 [hexametrischer Christushymnus] u. 20 = Claud. carm. Graec. 6f [435 Hall]; zu den christl. Gedichten insgesamt C. Lo Cicero, I carmi cristiani di Claudiano: AttAccPaler Ser. 4, 36 [1976/77] 5/51). – Bei carm. min. 32 (De salvatore) handelt es sich um einen 21 daktylische Hexameter umfassenden *Hymnus, der Christus als Teilhaber der Macht Gottes, Menschgewordenen, Sohn der Jungfrau Maria u. Erlöser der Menschheit preist (v. 1/19); zum Schluß wird Christus gebeten, den nicht namentlich genannten Kaiser zu schützen (v. 20f; zur Mariologie des carmen Döpp 25f; zum Gedichtganzen J. L. Sebesta, Claudian's credo: ClassBull 56 [1980] 33/7; J.-L. Charlet, Théologie, politique et rhétorique. La célébration poétique de Pâques à la cour de Valentinien et d'Honorius: La poesia tardoantica. Tra retorica, teologia e politica [Messina 1984] 259/87). Das Gedicht wird von manchen Philologen gegen den eindeutigen Überlieferungsbefund Claudian abgesprochen (bes. entschieden R. Helm, Heidnisches u. Christliches bei spätlat. Dichtern: Natalicium J. Geffcken [1931] 39) u. anderen Autoren (Damasus [o. Sp. 1299f]; *Claudianus Mamertus; Merobaudes [s. u. Sp. 1343/5]) zugewiesen, ohne zureichende Gründe (s. auch J. B. Hall in seiner Ed. S. 390). – Die beiden Carmina der Appendix (carm. min. app. 20 [Laus Christi, eine Christologie (30 Hexameter)] u. 21 [Miracula Christi (9 elegische Distichen)]; zur Interpretation G. Turcio, Sull'epigramma ,Miracula Christi' attribuito a Claudio Claudiano: RivAC 5 [1928] 337/44), die hsl. nur durch einen Cod. aus Chantilly (Cantiliacensis 102 [1398]) vJ. 1543 überliefert sind, wurden für Claudian zuerst von J. Camers in seiner Ausgabe (Wien 1510) in Anspruch genommen, der angibt, sie ex vetustissimo codice übernommen zu haben (Schmidt aO. [o. Sp. 1282] 644. 658). Während etwa S. Gennaro carm. min. app. 20 wie manche Früheren Merobaudes (s. u. Sp. 1344) zuweist (Da Claudiano a Merobaude: MiscellStudLettCristAnt 8 [1958] 7/71), plädieren für Claudians Verfasserschaft u. a. N. Martinelli (Saggio sui carmi greci di Claudiano: Miscellanea G. Galbiati 2 [Milano 1951] 71f) u. Lo Cicero aO. 20/9; für Echtheit von carm. min. app. 21 tritt Lo Cicero aO. 35/46 ein.

11) Prudentius. a. Leben u. Werke allgemein. Als größter Dichter der christl. Spätantike gilt Aurelius Prudentius Clemens, der 348 in *Hispania geboren wurde, u. zwar höchstwahrscheinlich in Calagurris (zu den Indizien für den Geburtsort I. Rodriguez: ders. / J. Guillen, Obras completas de Aurelio Prudencio [Madrid 1950] 7). Die Daten seiner Vita sind weniger sicher, als oft angenommen wird (beste Darstellung: A.-M. Palmer, Prudentius on the martyrs [Oxford 1989] 6/31). Die wichtigste Quelle für die Biographie ist die poetische Praefatio (in Strophen aus einem Glyconeus, einem Asclepiadeus minor u. einem Asclepiadeus maior), die Prudentius iJ. 404/05 an die Spitze einer Sammlung seiner Gedichte stellte (zur Exegese des

schwierigen Texts M. Brozek, Ad Prudentii praefationem interpretandam: Eos 56 [1966] 149/56; Ch. Gnilka, Zur Praefatio des Prudentius: Filologia e forme letterarie, Festschr. F. della Corte 4 [Urbino 1987] 231/51 [Athetese von v. 25/7 u. 31/3]; F. E. Consolino, Il discorso autobiografico nella poesia latina tarda: G. Arrighetti / F. Montanari [Hrsg.], La componente autobiografica nella poesia greca e latina fra realtà e artificio letterario [Pisa 1993] 221/4). Dort spricht Prudentius von seiner Anwaltstätigkeit, dem Amt eines Provinzverwalters u. dem Wirken als einer der ranghöchsten Beamten in den kaiserlichen scrinia. Wie Palmer aO. 26. 28. 30 darlegt, weilte Prudentius wahrscheinlich 20 Jahre am Kaiserhof in Mailand. Ob er nach dem Rückzug aus der Politik in seine Heimat zurückkehrte, bleibt ungewiß. Fest steht hingegen, daß er als Pilger Forum Cornelii (Imola) u. Rom besucht hat, die Metropole wohl nicht nur einmal (ebd. 29f); einen ersten Aufenthalt dort nimmt J. Harries mit guten Gründen für die Zeit zwischen 391 u. 395 an (Prudentius and Theodosius: Latom 43 [1984] 73). – Auch auf seine Dichtungen spielt Prudentius in der Praefatio an. Sein bisheriges Leben, so erklärt der Dichter, sei im Blick auf die Ewigkeit verfehlt, habe er doch keinerlei Verdienste aufzuweisen; so wolle er die letzte Lebensphase dazu nutzen, um wenigstens durch Dichtungen, die dem Lobe Gottes dienen sollen, für das eigene Heil zu sorgen (ebd. 28/36). Anschließend führt Prudentius auf, was Gegenstand der Dichtungen sein solle (37/42). Bei dieser Darstellung handelt es sich um eine Fiktion: So wie Prudentius ,die Gedankenbewegung, die ihn aus dem öffentlichen Leben heraus zur Askese u. zur christl. Dichtung drängte, nochmals bei der Herausgabe der Werke sich vollziehen läßt‘ (Schanz, Gesch. 4, 2, 236), sind die Dichtungen, deren Inhalt u. Intention er dort angibt, bereits geschrieben. Begonnen hat seine dichterische Aktivität wohl in den 80er Jahren (Harries aO. 73). Doch entweder hat Prudentius nicht sämtliche Gedichte sogleich veröffentlicht, oder deren Verbreitung war zunächst gering. Jedenfalls wird er in Hieronymus' 392 verfaßtem Katalog christlicher Schriftsteller nicht aufgeführt (Cameron, Claudian 471).

β. Die einzelnen Werke. Nur bei wenigen Gedichten läßt sich der Abfassungsort erschließen. Das außerordentlich vielfältige Œuvre umfaßt lyrische, epische u. epigrammatische Formen; zu den einzelnen Werken sei nur jüngere Literatur allgemeineren Charakters angeführt (jüngste Gesamtdarstellung: L. Rivero García, La poesía de Prudencio [Extremadura 1996]). – Der Cathemerinon liber enthält zwölf Hymnen (in verschiedenen lyrischen Maßen) zum Tageslauf u. zu Festtagen (Komm. zu cath. 1, 2, 5. 6: M. M. van Assendelft, Sol ecce surgit igneus [Groningen 1976]; Ch. Gnilka, Die Natursymbolik in den Tagesliedern des Prudentius: Pietas, Festschr. B. Kötting = JbAC ErgBd. 8 [1980] 411/46; W. Fauth, Der Morgenhymnus Aeterne rerum conditor des Ambrosius u. Prudentius cath. 1 [Ad galli cantum]: JbAC 27/28 [1984/85] 97/115; Fuhrmann 239/54 [zu cath. 1]; K. Thraede, Auferstehung der Toten im Hymnus ante cibum des Prudentius [cath. 3, 186/205]: Jenseitsvorstellungen in Antike u. Christentum, Gedenkschr. A. Stuiber = JbAC ErgBd. 9 [1982] 68/78; C. Micaelli, Consolazione cristiana e motivi didascalici nel decimo inno del Cathemerinon di Prudenzio: VetChr 24 [1987] 293/314; ders., Problemi esegetici dell'inno XI del Cathemerinon di Prudenzio: StudClassOr 35 [1985] 171/84; V. Buchheit, Prudentius über Christus als duplex genus u. conditor [cath. 11, 13-24]: WienStud 101 [1988] 297/312; ders., Göttlicher Heilsplan bei Prudentius: VigChr 44 [1990] 222/41). – Die Apotheosis, bestehend aus einem *Hymnus de trinitate (12 daktylische Hexameter), einer Praefatio (28 Distichen aus jambischem Trimeter u. jambischem Dimeter) u. 1084 daktylischen Hexametern, weist in Abwehr häretischer Vorstellungen zur Trinität die Göttlichkeit Christi nach (exegetischer Komm. zu hymn., praef. u. apoth. 1/216: K. Smolak, Diss. Wien [1969]; zum Ganzen C. Fabian, Dogma u. Dichtung [1988]). – Ebenfalls zur didaktischen Poesie gehört die Hamartigenia (Praefatio aus 63 jambischen Senaren; 966 daktylische Hexameter), ein gegen die marcionitische Häresie gerichtetes Gedicht über den Ursprung der Sünde (Komm.: R. Palla [Pisa 1981]; R. M. Taddei, A stylistic and structural study of Prudentius' Hamartigenia, Diss. Bryn Mawr [1981]; Ch. Gnilka, Exegetische Bemerkungen zu Prudentius' Hamartigenie: Hermes 111 [1983] 338/62; ders., Kritische Bemerkungen zu Prudentius' Hamartigenie: ebd. 112 [1984] 333/52). – Die erste rein allegorische Dichtung der Antike ist die Psycho-

machia (Praefatio aus 68 jambischen Trimetern; 915 daktylische Hexameter), welche, die Tradition epischer Schlachtschilderung fortführend, den Kampf der christl. Tugenden u. der heidn. Laster um die Seele darstellt (M. Smith, Prudentius' Psychomachia, a reexamination [Princeton 1976]; K. R. Haworth, Deified virtues, demonic vices and descriptive allegory in Prudentius' Psychomachia [Amsterdam 1980]; G. Nugent, Allegory and poetics. The structure and imagery of Prudentius' Psychomachia [1985]; Ch. Gnilka, Theologie u. Textgeschichte. Zwei Doppelfassungen bei Prudentius, psychom. praef. 38ff: WienStud 98 [1985] 179/203; D. Shanzer, Allegory and reality. Spes, Victoria and the date of Prudentius' Psychomachia: IllClassStud 14 [1989] 347/63 nimmt an, das Werk sei 408/09 geschrieben). – Auf Symmachus' dritte Relatio dJ. 384 (o. Sp. 1290f) antwortet Prudentius mit Contra Symmachum (Buch 1: Praefatio aus 89 Asclepiadeen; 657 daktylische Hexameter; Buch 2: Praefatio aus 66 Glyconeen; 1132 daktylische Hexameter); das Werk wird als Ganzes iJ. 402/03 entstanden sein (zur Auffassung von D. Shanzer, The date and composition of Prudentius's Contra orationem Symmachi libri: RivFilolIstrClass 117 [1989] 442/62, Buch 1 sei größtenteils iJ. 394 geschrieben u. iJ. 402/03 Buch 2 angepaßt worden, s. Ch. Gnilka, Prudentius über die Statue der Victoria im Senat: FrühmittelalterlStud 25 [1991] 3_7; zum literarischen Charakter des Gedichts ders., Satura tragica: WienStud 103 [1990] 145/77). Seit langem ist umstritten, ob das Gedicht einen erneuten Vorstoß des Symmachus in Sachen des Victoria-Altars voraussetzt (so zB. Gnilka, Prudentius aO. 40f) oder keinen derart aktuellen Anlaß hat (so zB. S. Döpp, Prudentius' Gedicht Contra Symmachum in der religiösen Auseinandersetzung seiner Zeit: G. Binder / K. Ehlich [Hrsg.], Religiöse Kommunikation - Formen u. Praxis vor der Neuzeit [1997] 271/300). – Wiederum lyrischer Natur sind 14 der Märtyrerverehrung gewidmete Gedichte (in verschiedenen Versmaßen): Peristephanon (J. F. Petruccione, Prudentius' use of martyrological topoi in Peristephanon [Ann Arbor 1985]; Palmer aO.; M. Roberts, Poetry and the cult of the martyrs [Ann Arbor 1993]; zu einzelnen Gedichten: J. Petruccione, The persecutor's envy and the rise of the martyr cult. Peristephanon Hymns 1 and 4: VigChr 45 [1991] 327/46; Ch. Gnilka, Der Gabenzug der Städte bei der Ankunft des Herrn. Zu Prudentius, Peristephanon 4, 1-76: Iconologia sacra, Festschr. K. Hauck [1994] 25/67; W. Schetter, Prudentius, Peristephanon 8: Hermes 110 [1992] 110/7 bzw.: ders. 205/12; R. Henke, Studien zum Romanushymnus des Prudentius [1983]; ders., Der Romanushymnus des Prudentius u. die griech. Prosapassio: JbAC 29 [1986] 59/65; J. Petruccione, Prudentius' portrait of St. Cyprian: RevÉtAug 36 [1990] 225/41). – Einen Beitrag zur Tituli-Dichtung schließlich stellt das Dittochaeum dar, eine Sammlung von 49 hexametrischen Tetrasticha zu Themen des AT u. NT (R. Pillinger, Die Tituli historiarum = AbhWien 142 [1980]; C. Davis-Weyer, Komposition u. Szenenwahl im Dittochaeum des Prudentius: Studien zur spätantiken u. byz. Kunst, Festschr. F. W. Deichmann [1986] 19/29).

γ. Bezüge zu Italia. Im Blick auf I. sind perist. 2. 9. 11. 12. 14 u. c. Symm. einschlägig. Wie aus v. 529/48 hervorgeht, wurde perist. 2, der *Hymnus auf den röm. Märtyrer Laurentius (584 jambische Dimeter), in *Hispania geschrieben. Der Dichter preist die Römer glücklich, weil sie in ihrer Stadt, die voll von Heiligen sei (plena sanctis Roma: v. 542), Laurentius' Grabstätte jederzeit zum Gebet aufsuchen könnten (*Heiligenverehrung I). In der Einleitung des Hymnus wird Roma apostrophiert: Früher Mutter von Tempeln, nunmehr Christus geweiht, triumphiere sie unter der Ägide des Laurentius über den barbarischen heidn. Ritus. Habe sie einst stolze Könige bezwungen, so erlege sie jetzt den Götzenbildern ihre Herrschaft auf, der einzige Siegestitel, der ihr in ihrer erfolgreichen Geschichte noch fehle (perist. 2, 1/20; K. Thraede, Rom u. der Märtyrer in Prudentius, Peristephanon 2, 1-20: Romanitas et Christianitas, Festschr. J. H. Waszink [Amsterdam 1973] 317/27). Vor seinem Martyrium betet Laurentius für die Stadt Rom: Gott habe Roma beauftragt, die durch Brauchtum, Sprache u. Religion getrennten Völker der Ökumene unter ihrer Herrschaft zu einen u. so die Ausbreitung des Christentums zu fördern. Nun möge die Stadt den alten Irrglauben ablegen u. sich Christus zuwenden! Bürgen für die Hoffnung auf den Wandel seien die Apostelfürsten (apostolorum principes) Paulus u. Petrus, alter vocator gentium, | alter cathedram possidens | primam (perist. 2, 413/84; V. Buchheit,

Christl. Romideologie im Laurentius-Hymnus des Prudentius: Polychronion, Festschr. F. Dölger [1966] 135/40). Ähnliche Gedanken werden später in c. Symm. wiederkehren (1, 427/9. 455/60; 2, 578/649). – Perist. 9 (53 Distichen aus daktylischem Hexameter u. jambischem Trimeter) handelt von dem Martyrium, das der Kurzschriftlehrer Cassianus in Forum Cornelii (Imola) erlitt; wie Prudentius schreibt, hat er das Gemälde, auf dem dessen Passion dargestellt ist, selbst gesehen, als er auf dem Wege zur rerum maxima Roma in Imola haltmachte (ebd. 9, 3f. 105; zu dem Gemälde Palmer aO. 243. 273/7). Sein Gebet an der Grabstätte sei erhört worden (perist. 9, 99/106). – An einen Bischof Valerianus gerichtet, widmet sich perist. 11 (123 elegische Distichen) dem Martyrium des *Hippolytos (II). Wie sich aus v. 179f ergibt, ist das Gedicht ‚nach der Rückkehr aus Rom' (reditu) geschaffen worden (in Hispania?). Der Dichter beschreibt die Grabstätte an der Via Tiburtina (Krypta, Altar, Aedicula: ebd. 153/88); in der Krypta habe er des öfteren in eigenen Anliegen gebetet u. sei erhört worden. Aus zahlreichen Gegenden I.s strömten Pilger herbei (189/213; S. Costanza, Il catalogo dei pellegrini: BollStudLat 7 [1977] 316/26). Des weiteren erwähnt Prudentius einen dreischiffigen Kirchenbau (v. 215/26); nach W. N. Schumacher (Prudentius an der Via Tiburtina: SpanForschGörrGesellsch 1, 16 [1960] 1/15) handelt es sich um die Exedrabasilika des hl. Laurentius (zu Prudentius' Darstellung des *Hippolytos C. Scholten: o. Bd. 15, 537f; zum Gedichtganzen Roberts aO. 148/67). – Mit den Aposteln Petrus u. Paulus befaßt sich perist. 12 (33 Distichen aus einem großen Archilochius u. einem katalektischen jambischen Trimeter). Das Gedicht ist als Dialog angelegt, der in Rom stattfindet: Auf die Frage eines Sprechers, warum denn in der Stadt mehr Menschen als üblich in freudiger Stimmung umhereilen (ebd. 1f), antwortet der als amicus Angeredete, indem er das Doppelfest der Apostel Petrus u. Paulus erläutert (3/66). Aus v. 65 ergibt sich, daß der Fragende ein Fremder, der Antwortende ein Römer ist. Die dialogische Anlage hat sicher das Ziel, den Bericht über Petrus u. Paulus als besonders authentisch erscheinen zu lassen (P. Künzle, Bemerkungen zum Lob auf St. Peter u. St. Paul von Prudentius [peristeph. XII]: RivStorChiesItal 11 [1957] 309/70). Ausführlich werden die beiden durch den Tiber getrennten Grabstätten beschrieben: das *Baptisterium für den hl. Petrus (31/44) u. die iJ. 391 geweihte *Basilika San Paolo fuori le mura (45/56; zum Gedichtganzen R. Argenio, Prudenzio a Roma visita le basiliche di s. Pietro e s. Paolo: RivStudClass 15 [1967] 170/5; J. Ruysschaert, Prudence l'espagnol poète des deux basiliques romaines de S. Pierre et de S. Paul: RivAC 42 [1966] 267/86; Palmer aO. 254f; Roberts aO. 167/87). – Perist. 14 (113 alkäische Elfsilbler) ist der hl. *Agnes gewidmet, deren Grab u. Basilika an der Via Nomentana der Dichter wohl besucht hat: Agnes sepulcrum est Romulea in domo, | fortis puellae, martyris inclytae; | conspectu in ipso condita turrium | servat salutem virgo Quiritium (ebd. 1/4; zum Gedichtganzen Palmer aO. 250/4; zur Tradition der Agnes-Legende P. Franchi de' Cavalieri, Scritti agiografici 1 [Città del Vat. 1962] 293/382; zu Prudentius ebd. 312/8). – In Contra Symmachum schließlich wird Roma des öfteren apostrophiert (zB. 1, 164. 265. 355. 526; Anrede an den Romanus: 2, 583). Des weiteren hält Theodosius, als er Rom von den heidn. Irrtümern in tiefe Finsternis gehüllt sieht (1, 408f), eine Mahnrede an die Stadt, um sie zur Annahme des christl. Glaubens zu bewegen (1, 415/505): Nach dem Willen Gottes habe Rom die Ökumene im Frieden geeint u. allen Völkern Recht u. Gesittung gestiftet (K. Thraede, Concordia Romana in der Antwort des Prudentius auf die dritte Relatio des Symmachus: Tesserae, Festschr. J. Engemann = JbAC ErgBd. 18 [1991] 380/93). Dem Wesen einer hochzivilisierten Herrscherin über die Welt sei es nun nicht angemessen, einem Aberglauben anzuhängen, der allenfalls der niedrigen Kulturstufe vernunftloser **Barbaren entspreche. Auf Theodosius' Rede hin, so fährt Prudentius fort, bekehrten sich die Römer mit ganz wenigen Ausnahmen zum Christentum (1, 506/621; A. Baldini, Il Contra Symmachum di Prudenzio e la conversione del senato: RivStoricAnt 17/18 [1987/88] 115/57). Im 2. Buch tritt Roma als Redende auf (ebd. 655/768); auf Symm. rel. 3, 9f antwortend, erklärt sie, durch die Bekehrung zum christl. Glauben habe sie sich verjüngt (J. L. Charlet, Sit devota Deo Roma. Rome dans le Contra Symmachum de Prudence: Validità perenne dell'umanesimo [Firenze 1986] 35/45).

12) Paulinus v. Nola. a. Leben. Kaum minderer Rang als Prudentius kommt unter den

christl. Dichtern des 4. Jh. Meropius Pontius Anicius *Paulinus zu, der, gegen 355 in Burdigala (Bordeaux) geboren, zwischen 362 u. 377 u. a. von *Ausonius ausgebildet wurde. Wohl iJ. 378 verließ er seine Heimat in Richtung Rom, wo er consul suffectus wurde; 380/83 war er Statthalter Campaniens (carm. 21, 374/94). Nach dem Ende dieser Tätigkeit verbrachte er, von einer Reise nach Spanien abgesehen, die Jahre bis Ende 389 gemeinsam mit seiner Frau Therasia in seiner Heimat. Nach Empfang der Taufe verkaufte er zugunsten Bedürftiger einen großen Teil seines Grundbesitzes, begab sich für einige Zeit nach Spanien u. siedelte schließlich, nachdem er am 25. XII. 394 die Priesterweihe erhalten hatte, iJ. 395 nach Nola in Campanien über, wo ihn das Grab des hl. Felix anzog. In Nola gründete er eine mönchische Gemeinschaft; zwischen 404 u. 410 wurde er Bischof dieser Stadt, ein Amt, das er bis zu seinem Tode (22. VI. 431) innehaben sollte (grundlegend zur Chronologie von Leben u. Werk P. Fabre, Essai sur la chronologie de l'œuvre de s. Paulin de Nole [Paris 1948]; wichtig ferner J. T. Lienhard, Paulinus of Nola and early western monasticism = Theophaneia 28 [Köln 1977]; s. auch M. Skeb, Christo vivere [Bonn 1997] 3/20).

β. Gedichte. Von Paulinus' großem literarischen Nachlaß haben sich außer 51 Prosabriefen zahlreiche Gedichte in verschiedenen Formen erhalten (ClavisPL³ 203; die Ausgabe von W. v. Hartel [CSEL 30] ist erneuerungsbedürftig, s. G. Wiman, Till Paulinus Nolanus' carmina: Eranos 32 [1934] 98/130; D. R. Shackleton Bailey, Critical notes on the poems of Paulinus Nolanus: AmJournPhilol 97 [1976] 3/19). In Paulinus' Œuvre werden eine Reihe poetischer Gattungen der Antike nicht einfach klassizistisch erneuert, sondern tiefgreifend ins Christliche transformiert (R. Herzog, Probleme der heidn.-christl. Gattungskontinuität am Beispiel des Paulinus v. Nola: EntrFondHardt 23 [1977] 373/423; A. Ruggiero, Paolino di Nola. I carmi [Roma 1990] 7/37). Bei manchen Gedichten bleibt eine Datierung schwierig. Vor der Übersiedlung nach Nola wurden carm. 10 u. 11, Briefe an Ausonius, verfaßt (u. zwar in Hispania), ferner Laus sancti Iohannis, ein *Enkomion auf *Johannes d. T. (zwischen 384 u. 389?), drei Psalmenparaphrasen (carm. 7/9; zwischen 384 u. 389?) u. carm. 12, mit dem Paulinus sein Eintreffen in Nola ankündigt. Nach G. Guttilla (Una nuova lettura del carme 31 di S. Paolino di Nola: Koinonia 11 [1987] 69/97) ist carm. 31 (316 elegische Distichen) zwischen 393/94 u. 396 geschaffen worden; es handelt sich um eine Consolatio, mit der der Dichter die christl. Eheleute Pneumatius u. Fidelis über den Verlust ihres achtjährigen Sohnes zu trösten versucht, indem er sie u. a. an Christi Sieg über den Tod erinnert (s. auch T. Piscitelli Carpino, Paolino elegiaco: G. Catanzaro / F. Santucci [Hrsg.], La poesia cristiana latina in distici elegiaci [Assisi 1993] 103/18).

aa. Natalicia. Sicher in die Nolaner Zeit (395/431) gehören zunächst einmal die 13 Natalicia in S. Felicem, mit denen Paulinus seinem Schutzpatron jeweils zu dessen Todestag (14. I.), dem Tag der Geburt für das ewige Leben (carm. 14, 1/3; A. Stuiber, Art. Geburtstag: o. Bd. 9, 229f), huldigte (carm. 13/6. 18/21. 23. 26/9; zur paganen Tradition des Geburtstagsgedichts R. P. H. Green, The poetry of Paulinus of Nola [Bruxelles 1971] 29/34; K. Burkhard, Das antike Geburtstagsgedicht, Diss. Zürich [1991]). Die Gedichte wurden (wenigstens zT.) jeweils am 14. I. ‚vor einem gebildeten, ausgewählten Publikum' rezitiert (K. Kohlwes, Christl. Dichtung u. stilistische Form bei Paulinus v. Nola [1979] 212/5; vgl. Ch. Gnilka, Züge der Mündlichkeit in spätlat. Dichtung: G. Vogt-Spira [Hrsg.], Strukturen der Mündlichkeit in der röm. Lit. [1990] 250/5). – Die Natalicia seien in chronologischer Reihenfolge kurz vorgestellt: Carm. 13 (für das J. 396; 36 daktylische Hexameter) dankt für Beistand auf der Reise von Spanien nach Nola. Carm. 14 (für 397; 135 daktylische Hexameter) schildert zunächst das Martyrium des Felix u. erzählt dann, wie zur Feier des 14. I. Pilger aus ganz I., sogar aus Rom, der Stadt der Apostel, nach Nola strömen; es scheine geradezu, als werde Nola ein zweites Rom (ebd. 55/81 hat Paulinus nach der Darstellung des Aufmarsches italischer Stämme bei Verg. Aen. 7, 647/817 gestaltet [Stärk 95/7]). Carm. 15. 16. 18 sind Felix' Biographie gewidmet: carm. 15 (für 398; 361 daktylische Hexameter; Skeb aO. 130/44) erzählt das Leben des Heiligen, dessen Vater aus dem Orient nach I. gekommen sei, bis zur Rettung des Bischofs Maximus v. Nola; vor Beginn der Schilderung erklärt der Dichter, er rufe nicht das Hirngespinst der Dichter, die kastalischen Musen, an, noch wolle er *Apollon vom aonischen

Berg holen - Christus sei es, der ihn zu seinem Gedicht begeistere; für Gott, der einst die Eselin reden ließ, sei es ein Leichtes, ihm Worte über Felix einzugeben (ebd. 30/49); carm. 16 (für 399; 299 daktylische Hexameter) führt die Erzählung von Felix' Biographie bis zu dessen Tode fort; carm. 18 (für 400; 468 daktylische Hexameter) stellt Felix' Begräbnis u. eines der sich anschließenden Wunder dar: ein Bauer erhält, nachdem er zu Felix gebetet hat, zwei gestohlene Pflugochsen zurück. Carm. 23 (für 401; 335 daktylische Hexameter) berichtet von der wunderbaren Heilung des am Auge verletzten Theridius. In carm. 26 (für 402; 429 daktylische Hexameter) spricht Paulinus von der Bedrohung, der I. seit der Invasion von Alarichs Goten 401/2 ausgesetzt sei. Carm. 27 u. 28 sind wiederum miteinander verwandt: in carm. 27 (für 403; 647 daktylische Hexameter) drückt der Dichter seine Freude über die baldige Ankunft des Dacerbischofs (*Dacia) Nicetas aus u. beschreibt die Nolaner Felix-*Basilika; ebd. 405/39 u. 514/41 geht Paulinus auf den Bilderschmuck (*Bild III) ein, der der geistlichen Stärkung des Beschauers dienen solle; carm. 28 (für 404; 325 daktylische Hexameter) enthält neben einer Wundererzählung eine Beschreibung von Bauten, die Paulinus zu Ehren des Heiligen hatte errichten lassen (R. C. Goldschmidt, Paulinus' churches at Nola [Amsterdam 1940]; zum Bilderschmuck D. Korol, Die frühchristl. Wandmalereien aus den Grabbauten in Cimitile / Nola = JbAC ErgBd. 13 [1987]; s. u. Sp. 1317). Carm. 19 (für 405; 730 daktylische Hexameter) geht auf den Heiligen- u. Reliquienkult (*Heiligenverehrung I) ein. Carm. 20 (für 406; 444 daktylische Hexameter) erzählt drei wunderbare Geschehnisse um Tiere (J. Doignon, Un récit de miracle dans les Carmina de Paulin de Nole: RevHistSpirit 48 [1972] 129/44). In carm. 21 (für 407; im Unterschied zu den anderen Natalicia polymetrisch: 104 daktylische Hexameter, 167 jambische Trimeter, 36 elegische Distichen, 515 daktylische Hexameter, insgesamt 858 v.) stellt Paulinus alle die Wohltaten dar, die er von dem Heiligen erfahren hat, u. a. verdanke er ihm die Erneuerung des in Abella beginnenden Aquädukts. Carm. 29 schließlich ist unvollständig überliefert (für 408 oder 409; 35 daktylische Hexameter).

bb. Andere Gedichte. Von den Gedichten, die außer den Natalicia in Nola entstanden, seien noch einige angeführt. Wahrscheinlich aus dem J. 398 stammt carm. 17, ein Propempticon für den Dacerbischof Nicetas (s. oben) in 85 sapphischen Strophen; darin werden bei der Beschreibung der Reiseroute (von Nola bis Remesiana) v. 21/56 die Malariagebiete im Süden u. v. 57/100 Apulien berührt (F. Jäger, Das antike Propemptikon u. das 17. Gedicht des Paulinus v. Nola [1913]; Herzog, Probleme aO. 390/400 [zur Spiritualisierung der antiken Form]; V. Buchheit, Sieg auf dem Meer der Welt: Hermes 109 [1981] 235/47). Wohl iJ. 400 ist carm. 22 (166 daktylische Hexameter) geschrieben worden (zur Datierung Ruggiero aO. 302), eine Epistel über das Walten der Vorsehung; den Adressaten, seinen Freund Iovius, der als Christ Gedichte paganen Inhalts schuf, versucht Paulinus zu einer Änderung seines Vorgehens zu veranlassen (W. Erdt, Christentum u. heidn.-antike Bildung bei Paulin v. Nola. Mit Komm. u. Übers. des 16. Briefes [1976] 267/75; Skeb aO. 162/8). Ebenfalls um 400 mag carm. 24 (471 Distichen aus jambischem Trimeter u. jambischem Dimeter) entstanden sein (Ruggiero aO. 323f); darin wird zunächst ein Schiffsunglück geschildert, bei dem nur christliche Fahrgäste überleben; der zweite Teil handelt von einem der Geretteten, einem Martinianus, der schließlich auf dem Landweg von Centumcellae über Rom u. Capua bis Nola gelangt. Ein christl. Gegenstück zu den lasziven *Epithalamien der paganen Tradition stellt carm. 25 dar, das, aus 119 elegischen Distichen u. 3 Pentametern bestehend, der Hochzeit der Titia u. des nachmaligen Bischofs v. Aeclanum, Iulianus, gewidmet ist (J. A. Bouma, Het epithalamium van Paulinus van Nola [Assen 1968]; Piscitelli Carpino aO. 118/28): Statt Iuno, Cupido u. Venus, so wünscht der Dichter, mögen in das Hochzeitsgemach pax, pudor u. pietas einziehen (v. 9/12); das Gedicht, zwischen 400 u. 404 entstanden (Ruggiero aO. 349), steuert schließlich mit seinem exegetischen Abschnitt v. 153/90 ‚einem Preis der Virginität' zu (Herzog, Probleme aO. 381/9, der das Ergebnis der christl. Transformation der Gattung *Epithalamium als ‚ekklesiologisch-asketische Poesie' beschreibt; ferner A. Sbrancia, L'epitalamio di S. Paolino di Nola: AnnFacLettFilosMacerata 11 [1978] 83/119). In seiner Echtheit umstritten ist carm. 32 (wegen seiner Stellung aE. des Cod. Ambros. C 74 auch poema ultimum genannt),

ein polemisches Gedicht von 255 daktylischen Hexametern, das, aus dem Fundus der apologetischen Tradition (*Apologetik) schöpfend, die heidn. Kulte verspottet; am Schluß erklärt der Dichter, nach langem Umherirren habe die Kirche ihn in ihrem *Hafen aufgenommen u. Felix ihn von allen Irrtümern befreit (für nichtpaulinisch hält das Gedicht zB. Fontaine, Naissance aO. [o. Sp. 1300] 217f). Paulinus' Verfasserschaft wird auch bei dem polymetrischen carm. 33 (Obitus Baebiani) in Zweifel gezogen (Interpretation des Gedichts bei S. Döpp, Baebianus u. Apra: Panchaia, Festschr. K. Thraede = JbAC ErgBd. 22 [1995] 66/74). – Neben den großen Gedichten hat Paulinus noch Epigramme verfaßt: Tituli für die Apsis der Nolaner Felix-Basilika; von ihnen haben sich diejenigen erhalten, die er in seinen Briefen zitiert (J. Engemann, Zu den Apsis-Tituli des Paulinus v. Nola: JbAC 17 [1974] 21/46).

13) Spes. Von Spes, dem Bischof v. Spoletium, hat sich ein gegen Ende des 4. Jh. entstandenes Gedicht zu Ehren des Märtyrers Vitalis erhalten (12 Verse, überliefert im Cod. Vallicellian. H 8, 1 [vgl. CIL 11, 4966 bzw. ILCV 1851]; zu Spes A. P. Frutaz, Spes e Achilleo vescovi di Spoleto: Atti del II° convegno per gli studi umbri [Perugia 1964] 352/77; R. Grégoire, L'agiografia spoletana antica: Il ducato di Spoleto [Spoleto 1983] 335/66; C. D'Angelo, Il vescovo Spes: ebd. 851/8).

14) Endelechius. Schließlich entstand um 400 ein bukolisches Gedicht, dessen Überschrift im Cod. Aurelian. 288 (16. Jh.) lautet: carmen Severi Sancti, id est Endeleichi Rhetoris de mortibus boum. Die Heimat des Dichters scheint *Gallia gewesen zu sein (D. Korzeniewski, Hirtengedichte aus spätröm. u. karoling. Zeit [1976] 5). Vielleicht ist er mit jenem *Endelechius identisch, der iJ. 395 in Rom als orator tätig war (J. Matthews, Western aristocracies and imperial court A. D. 364-425 [Oxford 1975] 250f). Das Gedicht, das aus 33 asklepiadeischen Strophen besteht, gibt einen Dialog wieder, den die Hirten Bucolus u. Aegon halten, nachdem eine Seuche des ersteren Rinderherde binnen kurzer Zeit vernichtet hat. Während des Gesprächs erscheint Tityrus, der sich auf dem Weg zu den summi templa dei in der Stadt befindet; seine Tiere sind durch das signum crucis, das Zeichen Christi, vor Schaden bewahrt worden. Sogleich zeigt sich Bucolus bereit, seinem bisherigen Glauben abzuschwören (W. Schmid: o. Bd. 5, 1/3; ders., Tityrus Christianus: K. Garber [Hrsg.], Europ. Bukolik u. Georgik [1976] 44/121; T. Alimonti, Struttura, ideologia ed imitazione virgiliana nel De mortibus boum di Endelechio [Torino 1976]).

2. Prosa. 1) Epistolae Senecae ad Paulum et Pauli ad Senecam. Unter den Namen Senecas (o. Sp. 1222) u. des Apostels Paulus hat sich eine Korrespondenz von 14 Briefen erhalten, worin sich u.a. die Überlegung findet, wie man Nero das Christentum näher bringen könne (ClavisPL[3] 191; dt. Übers.: C. Römer: Hennecke / Schneem.[5] 2, 44/50). Der Briefwechsel, den Hieronymus vir. ill. 12 (100 C.-G.) als erster bezeugte u. den er für authentisch hielt, wird heute durchweg als Pseudepigraphon betrachtet, das dazu bestimmt war, die Lektüre der Paulusbriefe zu empfehlen; entstanden sein wird das Werk zwischen 324 u. 392 (J. Divjak: Herzog / Schmidt 5, 404/7).

2) Fortunatianus. Aus *Africa gebürtig, verfaßte Fortunatianus, Bischof v. **Aquileia, unter Kaiser **Constantius II (337/61) Evangelienkommentare, nach Hieronymus' Urteil brevi sermone rusticoque (vir. ill. 97, 1 [202 C.-G.]); Hieronymus hat auch Opuscula in Matthaeum von ihm gelesen (in Mt. praef.: CCL 77, 5). Erhalten sind allem Anschein nach nur geringe Reste (ClavisPL[3] 104; zu Werken u. Charakter der Exegese J. Doignon: Herzog / Schmidt 5, 419/21).

3) Vetus Romana. Nach Schwartz 51 bzw. 211 wurde unter dem Episkopat Iulius' I (337/52) in Rom die älteste lat. Sammlung von Synodalakten (Canones) geschaffen, durch Vereinigung der ins Lateinische übersetzten Canones von Nicaea (325) mit den (bereits im Original) lat. von Serdica (Sofia; vJ. 342). Der Sammlung, die als Vetus Romana oder Collectio Romana bezeichnet zu werden pflegt, sind fünf elegische Distichen vorangestellt (Schwartz 54/6 bzw. 214f). Zuweilen wird eine etwas spätere Entstehung der Kollektion angenommen (G. May / A. Egler, Einführung in die kirchenrechtliche Methode [1986] 38). Die lat. Version betont den Vorrang der röm. Kirche, lautet doch der Beginn von cn. 6 in Abweichung vom griech. Original: ecclesia Romana semper habuit primatus, d. h. Vorrechte (Schwartz 52 bzw. 211f).

4) Chronographus anni CCCLIIII. (**Chronograph vJ. 354.) So heißt seit Th.

Mommsen ein stadtröm., aus verschiedenen Elementen zusammengesetztes Nachschlagewerk, als Symptom ‚einer noch paganen u. schon christl. Übergangskultur von kapitaler Aussagekraft' (P. L. Schmidt: Herzog / Schmidt 5, 180). Den Grundstock bildet ein einem hohen Beamten (Valentinus) gewidmeter, illustrierter Kalender, der Furius Dionysius Filocalus verdankt wird; ‚obwohl von einem Christen für einen Christen zusammengestellt, bezeugt der Kalender eine in der Tradition ausklingende pagane Religiosität' (ebd. 179). Weitere Bestandteile sind u. a. verschiedene Amtslisten, die Beisetzungsdaten von *Bischöfen u. Märtyrern (Depositio episcoporum; Feriale ecclesiae Romanae seu depositio martyrum, das älteste erhaltene derartige Verzeichnis), ein Liber generationis mundi u. eine Stadtchronik (Origo gentis Romanorum; zum Ganzen M. R. Salzman, On Roman time. The codex-calendar of 354 and the rhythms of urban life in late antiquity [Berkeley 1990]).

5) PsHegesippus. Unter dem Namen Hegesippus ist eine freie lat. Bearbeitung von *Iosephus' Bellum Iudaicum überliefert (CSEL 66). Der Name stellt die verballhornte Form von Iosephus dar; die Zuschreibung des Werks an *Ambrosius ist unzutreffend (K. Mras, Die Hegesippus-Frage: AnzWien 95 [1958] 143/53). Nach J. P. Callu wurde die Arbeit vor 358 angefertigt (Le De bello Iudaico du Pseudo-Hegesippe: BonnHistAugColloqu 1984/85 = Antiquitas 4, 19 [1987] 117/42), nach Frede 509 allerdings erst ‚gegen Ende des 4. Jh.'. – ‚Le De bello Iudaico … porte des touches indiscutablement romaines' (Callu aO. 136).

6) Marius Victorinus. Der Rhetor u. Philosoph C. Marius Victorinus, dessen grammatisch-rhetorische Werke (seiner heidn. Lebensphase) bereits erwähnt worden sind ebenso wie seine christl. Hymnen (o. Sp. 1285f. 1298f), ist nach der Konversion auch mit theologischen Prosaschriften hervorgetreten. Einmal handelt es sich um Werke, die gegen den Arianismus (*Arianer) gerichtet sind: einen Briefwechsel zwischen Victorinus u. einem Candidus (vielleicht einer fiktiven Gestalt, so zuletzt G. Madec: Herzog / Schmidt 5, 352f) u. fünf Arbeiten über den Begriff *Homousios. Nach P. Hadot besteht die Originalität des Victorinus darin, der christl. Trinität eine Struktur gegeben zu haben, die der Porphyrianischen Triade von absolut einfachem ‚Einen', ‚Kraft' (oder ‚Leben') u. ‚Intelligenz' (oder ‚Denken') analog ist (Christlicher Platonismus. Die theologischen Schriften des Marius Victorinus [Zürich 1967] 15). Nachdem Victorinus iJ. 362 aufgrund von *Julians Edikt sein Lehramt hatte aufgeben müssen, wandte er sich der Kommentierung von Paulusbriefen zu; drei dieser Schriften sind erhalten: zu Eph., Gal. u. Phil. (A. Locher, Formen der Textbehandlung in dem Komm. des Marius Victorinus zum Galaterbrief: Silvae, Festschr. E. Zinn [1970] 137/43; W. Erdt, Marius Victorinus Afer, der erste lat. Pauluskommentator [1980]).

7) Eusebius v. Vercellae. Der Sarde Eusebius wurde in Rom wahrscheinlich unter Papst Iulius I (337/52) Lector u. nach 343 erster Bischof v. Vercellae. Nach der Synode v. Mailand (355) von Kaiser **Constantius II in den Osten des Reichs verbannt, kehrte er erst iJ. 362 nach Vercellae zurück, wo er am 1. VIII. 370 oder 371 starb (J. Doignon: Herzog / Schmidt 5, 483/6). Eusebius übersetzte die Psalmenkommentare des *Eusebius v. Caes. u. des Origenes ins Lateinische (Hieron. vir. ill. 96, 2 [200/2 C.-G.]; ep. 61, 2, 3); beide Übertragungen sind verloren.

8) Vita Antonii. Um 365 erschien wohl in Rom eine lat. Übersetzung von *Athanasius' Vita Antonii, die, im Cod. Basilican. A. 2 (des Kapitelarchivs von St. Peter in Rom) fälschlich unter dem Namen des *Hieronymus überliefert, wohl erst im 20. Jh. bekannt wurde (BHL Suppl. 609e; ed. G. J. M. Bartelink, Vita di Antonio = Vite dei Santi 1 [Milano 1974]; J. Fontaine: Herzog / Schmidt 5, 536f). Die Übersetzung enthält den ersten datierbaren Beleg für das Lehnwort monachus, verwendet jedoch für das griech. Wort μοναστήριον Umschreibungen (Berschin 123).

9) Evagrius v. Ant. Nur wenige Jahre nach dem Erscheinen der anonymen Vita Antonii fertigte der antiochen. Presbyter Evagrius eine weitere Übersetzung von Athanasius' Schrift an (BHL 609); in ihr findet sich das Lehnwort monasterium, das bei dem Anonymus noch gefehlt hatte. Evagrius hatte Eusebius, den Übersetzer des Eusebius u. Origenes (s. oben), begleitet, als dieser iJ. 362 aus der Verbannung nach I. zurückkehrte, u. lebte zunächst bei ihm in Vercellae. Anschließend hielt sich Evagrius in Rom u. in **Aquileia auf; im dortigen Asketenkreis lernte er *Hieronymus u. den Prie-

ster Innocentius kennen. Der letztere war es wohl, dem er um 370 seine Übertragung der Antonius-Vita widmete (J. N. D. Kelly, Jerome [London 1975] 33/40). Wenn er sich im Vorwort gegen diejenigen wendet, die beim Übersetzen ‚Silben u. Buchstaben nachjagen‘ (alii syllabas aucupentur et litteras: PG 26, 833f; zu syllabas aucupari Marti aO. [o. Sp. 1279] 68/70), so hat er gewiß jenen Anonymus im Auge (Berschin 120/8 [mit instruktivem Vergleich beider Übers.]; zum Charakter der Übers. auch G. J. M. Bartelink, Einige Bemerkungen über Evagrius' Übersetzung der Vita Antonii: RevBén 82 [1972] 98/105; ders., Quelques gloses ramontantes à la version évagrienne de la Vita Antonii par Athanase: Mnem Ser. 4, 26 [1973] 265/72). Evagrius' Übertragung, der beträchtlicher literarischer Einfluß beschieden sein sollte, verfolgte das Ziel, ‚in der christl. Oberschicht der westl. Reichshälfte Interesse für das monastische Leben zu wecken‘ (J. Fontaine: Herzog / Schmidt 5, 538).

10) Zeno. Über das Leben u. Wirken des Bischofs Zeno v. Verona herrschte jahrhundertelang Unklarheit, u. auch heute stehen noch nicht alle Daten fest (neuere Lit.: Truzzi 16/20; zum Leben ebd. 47/64; ferner J. Doignon: Herzog / Schmidt 5, 421/5; bes. zu Zenos Sprache u. Stil B. Löfstedt: CCL 22, 1*/123*). In ihrer Ausgabe von 1739 vertraten die Veroneser Brüder P. u. H. Ballerini die Ansicht, Zeno habe von 362 bis 380 als 8. Bischof v. Verona gewirkt u. die unter seinem Namen überlieferten 93 Sermones allesamt selbst verfaßt. Spätere haben die Tätigkeit des Bischofs auf die Jahre 362 bis 371/72 eingeschränkt (A. Bigelmair, Zeno v. Verona [1904]; Altaner / Stuiber, Patrol.[8] 369). – Bei einem großen Teil der Sermones handelt es sich wohl nicht um vollständige Texte, sondern um Ausschnitte oder Entwürfe. Eine Reihe von Predigten ist moralischen Fragen gewidmet; dabei geht es vornehmlich um Empfehlungen der Enthaltsamkeit u. Jungfräulichkeit. Eine weitere Gruppe von Sermones befaßt sich mit dogmatischen Themen u. zeigt den Bischof als entschlossenen Kämpfer gegen den Arianismus (L. Padovese, Eresia e verità nel pensiero di Zeno da Verona: Laurentianum 22 [1981] 477/85). Am häufigsten behandelt Zeno Taufe u. Osterliturgie (C. Truzzi, La liturgia di Verona al tempo di San Zeno [ca. 360-380]: StudPatav 27 [1980] 539/64; Truzzi 200/23).

11) Cena Cypriani. Unter diesem Namen wird ein Prosatext geführt, der ein von einem König Johel (quidam rex nomine Iohel) in Kana veranstaltetes Hochzeitsmahl beschreibt u. aus 472 Anspielungen (Devisen) vornehmlich auf das AT, aber auch auf das NT besteht; in zahlreichen Hss. wird als Autor *Cyprianus (gest. 258) genannt, der es nicht sein kann (Ed., Übers. u. Analyse: Ch. Modesto, Studien zur Cena Cypriani u. zu deren Rezeption [1992]). Eine Abfassung in der nördl. I. ist ‚möglich, aber nicht zwingend‘ (ebd. 79). Was die Datierung betrifft, so schwanken die Ansätze zwischen dem 4. u. 10. Jh. (ebd. 72). Ebd. 77 zufolge ist der Text nach Zeno 2, 38 (geschrieben zwischen 362 u. 371) entstanden, wohl noch im 4. Jh. Für R. F. Glei handelt es sich um ein für das ausgehende 4. Jh. typisches exercitium ingenii, mit dem der Verfasser die Bibel u. deren zeitgenössische *Exegese (III) parodiere (Ridebat de facto Sarra: ders. / W. Ax [Hrsg.], Literaturparodie in Antike u. MA [1993] 153/70). Jeder Versuch, die Autorintention zu bestimmen, bleibt freilich problematisch, solange die Abfassungszeit der Cena nicht feststeht.

12) Hilarius Romanus. Der Diakon zu Rom Hilarius, ein Anhänger des Lucifer v. Calaris, hat nach Hieron. c. Lucif. 27 (PL 23^2, 190AB) libelli de haereticis rebaptizandis veröffentlicht. Vor 382 ist er gestorben; cum homine pariter interiit et secta (ebd. 21 [184B]).

13) Isaac. Eine schwer zu fassende Gestalt bleibt Isaac, der unter Papst Damasus (o. Sp. 1299f) in Rom lebte. Wichtigste Quelle für seine Biographie ist ein Schreiben, das die in einem Konzil dJ. 378 versammelten Bischöfe an *Gratianus u. Valentinianus II richteten (PsAmbr. ep. add. 7 [CSEL 82, 3, 191/7], bes. ebd. 8f [195f]). Demnach hatte sich Isaac von der Synagoge abgewandt u. zum Christentum bekehrt. Als Anhänger des Gegenpapstes Ursinus strengte er iJ. 372 einen Prozeß gegen Damasus an, hatte aber keinen Erfolg u. wurde nach Spanien verbannt; vor 378 kehrte er zum Judentum zurück. Erhalten hat sich von ihm ein Buch, das im Cod. Paris. lat. 1564 den Titel Fides Isatis ex Iudaeo trägt u. jener De sancta trinitate et de incarnatione domini liber sein wird, von dem Gennad. vir. ill. 26 spricht (ClavisPL[3] 189). Einst hat G. Morin die These entwickelt, Isaac sei mit dem sog. **Ambrosiaster identisch (L'Ambrosiaster et le juif converti Isaac, con-

temporain du pape Damase: RevHistLitRel 4 [1899] 97/121); während Morin selbst diese Ansicht bald aufgab u. einen neuen Namen ins Spiel brachte (Hilarius l'Ambrosiaster: RevBén 20 [1903] 113/21), fand sie bei anderen Zustimmung (zB. Schanz, Gesch. 4, 1, 355), scheint aber heute keine Anhänger mehr zu haben (A. Stuiber: RAC Suppl. 1, 302; s. ferner K. Hoheisel, Art. Isaak, Konvertit: LThK[3] 5 [1996] 608f).

14) Ambrosiaster. Unter dem Namen des *Ambrosius wurde in der hsl. Überlieferung seit dem 9. Jh. ein Kommentar zu 13 Paulusbriefen (nicht zu Hebr.) geführt (ClavisPL[3] 184). Nachdem Erasmus erkannt hatte, daß das Werk nicht von Ambrosius stammen kann, nannte er den Verfasser **Ambrosiaster (PsAmbrosius). Wie aus einer Bemerkung des Autors zu 1 Tim. 3, 14 hervorgeht, ist der Kommentar unter Papst Damasus entstanden, sicher in Rom (C. Martini, Ambrosiaster [Roma 1944] 12). – Bemerkenswert sind des Ambrosiasters Kenntnisse des zeitgenössischen Kirchenrechts (O. Heggelbacher, Vom röm. zum christl. Recht. Juristische Elemente in den Schriften des sog. Ambrosiaster [Fribourg 1959]; W. Geerlings, 1 Kor 7 in der Interpretation des Ambrosiaster: Theologia et jus canonicum, Festschr. H. Heinemann [1995] 459/70; ders., Das Verständnis von Gesetz im Galaterbriefkomm. des Ambrosiaster: Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche, Festschr. U. Wikkert [1997] 101/13). Die vom Ambrosiaster gehandhabte *Exegese ist philologisch-kritischer Natur (ders., Zur exegetischen Methode des Ambrosiaster: Stimuli, Festschr. E. Dassmann = JbAC ErgBd. 23 [1996] 444/9); die Kommentierung läßt keinen Einfluß des zu jener Zeit herrschenden Neuplatonismus erkennen (Stuiber aO. 303) u. verzichtet auf *Allegorese, bedient sich jedoch gelegentlich der Typologie (Geerlings, Methode aO. 448f; zur Sprache M. Zelzer: WienStud 83 [1970] 196/213). – Seit den Untersuchungen von A. Souter (A study of Ambrosiaster [Cambridge 1905]; ders., The earliest latin commentaries on the epistles of St Paul [Oxford 1927]; zustimmend zB. Martini aO. 147/60; Stuiber aO. 301f) gilt der Ambrosiaster auch als Verfasser der unter Augustinus' Namen überlieferten Quaestiones Veteris et Novi Testamenti. Zwei quaestiones lassen sich einigermaßen sicher datieren: 114 (adv. paganos) u. 115 (de fato) werden zwischen 374 u. 382 entstanden sein (Martini aO. 15; Stuiber aO. 304); bei diesen beiden steht die Abfassung in Rom fest (hic enim in urbe Roma: quaest. test. 115, 16 [CSEL 50, 323]), bei den übrigen ist sie wahrscheinlich (Martini aO. 15). Beide Texte spiegeln das stadtröm. Heidentum in der Form wider, wie es sich aE. des 4. Jh. darstellte (F. Cumont, La polémique de l'Ambrosiaster contre les païens: RevHistLitRel 8 [1903] 417/40; Stuiber aO. 304; L. Perrone, Echi della polemica pagana sulla Bibbia negli scritti esegetici fra IV° e V° sec.: Consolino 149/72).

15) Passio S. Laurentii u. Passio S. Agnetis. Die beiden anonymen Passiones gehören vielleicht ins 4. Jh. (Berschin 1, 82/7); erstere ist stark dialogisiert u. aufs Dramatische angelegt (BHL Suppl. 4753), letztere unter dem Namen des Ambrosius überliefert (BHL 156; ClavisPL[3] 2159).

16) Auxentius. Aus *Cappadocia stammend, lebte Auxentius spätestens seit 355 in Mailand, wo er als Bischof der prominenteste Förderer des Arianismus wurde (gest. 373 oder 374). Sein Glaubensbekenntnis hat sich in des *Hilarius v. Poitiers Schrift Contra Arianos vel Auxentium episcopum Mediolanensem erhalten (PL 10, 617f; M. Meslin, Les Ariens d'Occident [Paris 1967]).

17) Ambrosius. Der Mailänder Bischof *Ambrosius, der schon als Verfasser von Hymnen zu berühren war (o. Sp. 1300/2), hat zwischen 377 u. 395 ein umfangreiches Prosaschrifttum geschaffen, besonders exegetische u. dogmatische Werke (ClavisPL[3] 123/68). Zwar rezipierte er auch neuplatonische Schriften, blieb aber stets seiner Grundüberzeugung treu, daß alles, was die Philosophie an Wahrem zu sagen habe, in der Bibel besser gesagt werde (grundlegend G. Madec, S. Ambroise et la philosophie [Paris 1974]). In Dogmatik u. Spiritualität verdankt er Wesentliches der östl. Theologie (Origenes, **Didymus u. *Basilius), zu deren Vermittlern im lat. Westen er wie etwa noch *Hieronymus u. Rufinus gehörte (zu Ambrosius' ‚Antiarianismus u. Neunizänismus' Ch. Markschies, Ambrosius v. Mailand u. die Trinitätstheologie [1995]). In Ambrosius' exegetischen Schriften dominiert eine besonders an Philo u. Origenes geschulte allegorische u. typologische Deutung (L. F. Pizzolato, La dottrina esegetica di Sant'Ambrogio [Milano 1978]). – Viele von Ambrosius' Abhandlungen sind aus *Homilien hervorgegangen, so

die im Anschluß an Basilius' gleichnamiges Werk etwa 378/90 entstandene Schrift Examerон (J. C. M. van Winden, Art. Hexaemeron: o. Bd. 14, 1263f), die drei Bücher De spiritu sancto (nach Didymus; iJ. 381) oder die aus Origenes schöpfende Expositio Evangelii secundum Lucam (um 390); bei den sechs Büchern De sacramentis, deren Echtheit heute allgemein anerkannt wird, handelt es sich gar um eine stenographische Aufzeichnung von Katechesen (J. Hammerstaedt, Art. Improvisation: o. Bd. 17, 1269 [Lit.]; Ch. Mohrmann, Le style oral du De sacramentis de s. Ambroise: VigChr 6 [1952] 168/77; dies., Observations sur le De sacramentis et le De mysteriis de s. Ambroise: G. Lazzati [Hrsg.], Ambrosius Episcopus [Milano 1976] 1, 103/23; ClavisPL^3 154). Eine Sonderstellung nehmen die drei nach 386 verfaßten Bücher De officiis ministrorum ein, die, an die Kleriker der Mailänder Kirche gerichtet, in Auseinandersetzung mit Ciceros stoisch geprägter Schrift De officiis eine christl. Ethik entwikkeln (R. Sauer, Studien zur Pflichtenlehre des Ambrosius v. Mailand, Diss. Würzburg [1982]; W. Steidle, Beobachtungen zu des Ambrosius Schrift De officiis: VigChr 38 [1984] 16/88; M. L. Colish, Cicero, Ambrose, and stoic ethics: A. Bernardo / S. Levin [Hrsg.], The classics in the middle ages [Binghamton 1990] 95/112; M. Becker, Die Kardinaltugenden bei Cicero u. Ambrosius, De officiis [Basel 1994]). – Mehrfach hat Ambrosius Trauerreden (laudationes funebres) gehalten: auf seinen Bruder Satyrus zweimal, auf Valentinianus II u. Theodosius d. Gr. (ausführliche Analyse: M. Biermann, Die Leichenreden des Ambrosius v. Mailand [1995]).

18) Hieronymus. Der 347 (?) in Stridon geborene Sophronius Eusebius *Hieronymus erhielt seine Ausbildung in Rom, u. a. bei dem Grammatiker Aelius Donatus (o. Sp. 1286; F. Lammert, De Hieronymo Donati discipulo, Diss. Jena [1912]; L. Holtz, Donat et la tradition de l'enseignement grammatical [Paris 1981] 37/46); mit großer Mühe brachte er damals eine Bibliothek zusammen (ep. 22, 30). Nach einem längeren Aufenthalt in *Gallia lebte er mehrere Jahre in **Aquileia in jener Gruppe von Asketen, der zB. noch Evagrius u. Innocentius angehörten (s. o. Sp. 1320f), begab sich dann nach Syrien u. Kpel; für die J. 382/85 kehrte er nach I. zurück, bevor er endgültig in den Orient übersiedelte (zu diesem Aufenthalt Ch. Krumeich, Hieronymus u. die feminae clarissimae [1993] 16/67). In Rom wurde er geistiger Führer des ‚Aventinkreises', zu dem die Asketinnen Marcella, Paula u. deren Töchter Blaesilla u. Eustochium gehörten (S. Rebenich, Hieronymus u. sein Kreis [1992]; G. Petersen-Szemerédy, Zwischen Weltstadt u. Wüste. Röm. Asketinnen in der Spätantike [1993]; Krumeich aO. 68/107; Feichtinger; Jenal 328/40. 543/52). – Von Damasus (o. Sp. 1299f) beauftragt, begann er, lateinische Bibeltexte nach dem Original zu revidieren, zunächst die Evv.; die Praefatio in Evangelio (1515f Weber) enthält eine Widmung an Damasus (die Revision des AT u. dessen Neuübersetzung erfolgten erst in Palästina). – Dem röm. Aufenthalt lassen sich noch mit Sicherheit zuweisen: die Übersetzung zweier Homilien des Origenes zum *Hohenlied (ClavisPG 1432) u. die Schrift Contra Helvidium de perpetua virginitate Mariae (ClavisPL^3 609; Feichtinger 42/5); von den Briefen, die von vornherein zur Veröffentlichung bestimmt waren, sind ep. 20/45 in Rom geschrieben. Im Blick auf Hieronymus' Verhältnis zur paganen Literatur ist besonders wichtig ep. 22 (an Eustochium; Winter 384); Hieronymus erzählt darin von einem Traum: Vor Gottes Gericht stehend, hörte er das Urteil: Ciceronianus es, non christianus (ebd. 30, 4 [CSEL 54, 190]; H. Hagendahl / J. H. Waszink: o. Bd. 15, 120 [Lit.]; C. Becker, Art. Cicero: o. Bd. 3, 114; B. Feichtinger, Der Traum des Hieronymus - ein Psychogramm: VigChr 45 [1991] 54/77).

19) Augustinus. Wie so viele andere lat. Kirchenväter, die nicht aus I. stammten, hat auch Aurelius *Augustinus einige Jahre dort zugebracht (G. Bonner, Art. Augustinus [uita]: AugLex 1 [1986/94] 526/34). 354 zu Thagaste in Numidien geboren, übersiedelte er iJ. 383 nach Rom. Durch Vermittlung des praefectus urbi Symmachus erhielt er Anfang 384 ein Lehramt in Mailand; dort hörte er *Ambrosius predigen u. wurde durch dessen *Allegorese beeindruckt (zu beider Beziehung E. Dassmann, Art. Ambrosius: AugLex 1 [1986/94] 270/85). Vermutlich war es der christl. Neuplatoniker Flavius Mallius Theodorus (o. Sp. 1292f), der ihm Platonicorum libri, Übersetzungen neuplatonischer Schriften, zu lesen gab (conf. 7, 13 [CCL 27, 101]; beat. vit. 4 [ebd. 29, 67]). Vielleicht auf Veranlassung des ebenfalls neuplatonisch

orientierten Presbyters Simplicianus beschäftigte sich Augustinus intensiv mit den Paulusbriefen (conf. 8, 1. 3 [113f] in Verbindung mit ebd. 7, 27 [110]; zu einem Zusammenhang der beiden Stellen P. Courcelle, Recherches sur les Confessions de s. Augustin[2] [Paris 1968] 169). In seinem Mailänder Garten erlebte er, wie eine Kinderstimme ihn aufforderte: tolle, lege (conf. 8, 29 [131]). Wenige Monate später gab er sein Lehramt auf u. zog sich nach Cassiciacum zurück (wohl das heutige Cassago Brianza; zur Lokalisierung u. zu den Cassiciacum-Schriften insgesamt G. O'Daly, Art. Cassiciacum: AugLex 1 [1986/94] 771/81; zu den Örtlichkeiten, an denen die Gespräche stattfanden, C. M. Rota, La villeggiatura di S. Agostino a Cassiciaco [Varese 1928]). Im ersten Viertel dJ. 387 begab sich Augustinus wieder nach Mailand u. ließ sich am 24./25. IV. von Ambrosius taufen. Während der Jahre in der nördl. I. bildete Augustinus das Zentrum einer Gemeinschaft Gleichgesinnter, des sog. Mailänder Kreises (s. o. Sp. 1277f; zu Augustinus' Wirken in I. insgesamt Sordi; G. Reale u. a., L'opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano [Palermo 1987]). Bald danach plante er die Rückreise nach Africa. Doch als seine Mutter Monnica starb, blieb er noch etwa ein Jahr in Rom u. traf im Herbst 388 wieder in Thagaste ein. – Die Schriften, die sich den Jahren in I. zuweisen lassen, seien wenigstens aufgezählt. Den Anfang bilden, 386/87 in Cassiciacum geschrieben, Contra Academicos, De beata vita (L. F. Pizzolato, Il De beata vita o la possibile felicità nel tempo: Reale aO. 31/112; J. Doignon, Art. Beata vita [De-]: AugLex 1 [1986/94] 618/24) u. De ordine (ders., Le De ordine, son déroulement, ses thèmes: Reale aO. 113/50). Diese drei libri disputati cum praesentibus (Aug. conf. 9, 7 [136, 6f]), deren publizierte Fassung auf stenographischen Aufzeichnungen der Gespräche beruht (O'Daly aO. 777/9; vgl. Hammerstaedt aO. 1273f), sind der antiken Tradition des *Dialogs verpflichtet (B. R. Voss, Der Dialog in der frühchristl. Lit. [1970] 197/303; P. L. Schmidt, Zur Typologie u. Literarisierung des frühchristl. lat. Dialogs: EntrFondHardt 23 [1977] 101/90). Ebenfalls in Cassiciacum entstanden die Soliloquia, libri disputati ... cum ipso me solo coram te (scil. Deum) (conf. 9, 7 [136]); ferner lassen sich ep. 1/4 u. 13 dem Aufenthalt zuordnen (G. Folliet, La correspondance entre Augustin et Nébridius: Sordi 191/215). Kurz vor der Taufe iJ. 387 verfaßte Augustinus in Mailand De immortalitate animae u. De grammatica; schließlich 387/89 in Rom De quantitate animae (zu diesem Werk K.-H. Lütcke, Art. Animae quantitate [De-]: AugLex 1 [1986/94] 350/6). Ferner wurden drei Schriften in I. begonnen, aber erst in Africa vollendet: De musica, 387 in Mailand begonnen; De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum, 387 in Rom begonnen; De libero arbitrio, 388 in Rom begonnen (Frede 213/5).

20) Simplicianus. Nachdem er in den 350er Jahren in Rom die Konversion des Marius Victorinus erlebt hatte (o. Sp. 1298), begab sich Simplicianus iJ. 373 nach Mailand, wo er Mitglied des Neuplatonikerkreises (Courcelle 119/29) wurde. Als Nachfolger des *Ambrosius war Simplicianus 397/400-01 Bischof v. Mailand. Seine Briefe an Ambrosius u. Augustinus sind nicht erhalten.

21) Faustinus. Auf Bitten der Kaiserin Flaccilla verfaßte Faustinus, römischer Presbyter u. Anhänger des Lucifer v. Calaris (Altaner / Stuiber, Patrol.[8] 367), vor 386 De trinitate ad Augustam Flaccillam (De fide contra Arianos; ClavisPL[3] 120); 384 überreichte er den Kaisern zu Kpel eine Bittschrift (De confessione verae fidei et ostentatione sacrae communionis et persecutione adversantium veritati [Libellus precum]; ClavisPL[3] 119), die er im paläst. Exil geschrieben hatte (zu beiden Schriften M. Simonetti, Note su Faustino: SacrErud 14 [1963] 50/98).

22) Filastrius. Die Herkunft des Filastrius (Filaster) ist unbekannt; wie aus Gaudent. serm. 21 (De vita et obitu beati Filastrii episcopi) hervorgeht, zog er nach Paulus' Vorbild ‚fast im gesamten Imperium' (ebd. 6 [CSEL 68, 186]) als Prediger gegen *Heiden, *Juden u. *Arianer umher, lebte unter Bischof Auxentius (o. Sp. 1324) in Mailand u. später in Rom, bevor er spätestens 381 Bischof v. Brixia (Brescia) wurde; einen weiteren Aufenthalt in Mailand zwischen 383 u. 387 bezeugt Aug. ep. 222, 2. Wohl Anfang 397 ist er gestorben (sein Nachfolger, Gaudentius [s. unten], wurde vor dem 4. IV. 397 ordiniert). Zwischen 383 u. 391 hat Filastrius einen Liber de haeresibus geschaffen, der 28 jüd. sowie 128 christl. Häresien aufführt u. von Augustinus in De haeresibus benutzt wurde (ClavisPL[3] 121; zur Datierung des Werks Bardenhewer 3, 483f; zur Rezeption bei Augustinus

G. Bardy, Le De haeresibus et ses sources: MiscellAgost 2 [1931] 397/416).

23) Iovinianus. Der röm. Mönch Iovinianus legte zwischen 386 u. 389 seine Gedanken zu Jungfräulichkeit u. Ehestand (*Ehe I; *Eheleben) in (nicht erhaltenen) Commentarioli nieder, die *Hieronymus, dem von Pammachius ein Exemplar nach Bethlehem gesandt wurde, in seiner Schrift Adv. Iovinianum (vJ. 393) zu widerlegen suchte (W. Haller, Jovinianus [1897]; Feichtinger 45/52; Jenal 451/61).

24) Chromatius. Von 387 bis 407 war Chromatius Bischof v. **Aquileia, bei seinen Zeitgenossen (zB. *Ambrosius, *Hieronymus, Rufin, der ihm einige seiner Übersetzungsarbeiten zueignete, u. *Johannes Chrysostomus; A. Hoste: CCL 9, 373_{4f}) wegen seiner Bildung u. Klugheit hoch angesehen (G. Cuscito, Cromazio di Aquileia [388-408] e l'età sua: AquilNostr 50 [1979] 497/572; Truzzi 75/89; S. Tavano, Art. Aquileia: RAC Suppl. 1, 542/4). Von den unter seinem Namen überlieferten Werken waren bis 1958 nur folgende bekannt: ein Sermo de octo beatitudinibus, eine Praefatio orationis dominicae u. 17 Tractatus in Mattheum. Seither wurden zahlreiche weitere Tractatus zum Mt.-Ev. u. Sermones gefunden (ClavisPL^3 217/9; Frede 364/8; Lit.: Altaner / Stuiber, Patrol.^{8} 458. 648). Die Frage der Authentizität bleibt schwierig. So stammt nach F. Rädle zumindest das erste Frg. von serm. 39 nicht von Chromatius, sondern von dem Iren Frigulus (Studien zu Smaragd v. Saint-Mihiel [1974] 167f). Nach Frede 244 ist die Echtheit von serm. 42 zweifelhaft, nach R. Jakobi die von serm. 34 u. 35 (Weiteres zu Chromatius: Hermes 121 [1993] 128). Da Hieronymus, der im Prolog seiner Commentarii in Matthaeum (vJ. 398) alle Vorgänger nennt, seinen Freund Chromatius mit Schweigen übergeht, liegt es nahe, das J. 398 als terminus post quem für die Tractatus in Mt. anzunehmen (A. Hoste: CCL 9, 374). Die Sicherung des Texts sowie die Erschließung von Chromatius' *Exegese u. Theologie sind seit 1960 beträchtlich vorangekommen (D. Corgnali, Il mistero pasquale in Cromazio [Udine 1979]; G. Trettel, Terminologia esegetica nei sermoni di san Cromazio di Aquileia: RevÉtAug 20 [1974] 55/81; ders., Mysterium e sacramentum in san Cromazio [Trieste 1979]; R. Fabris, Il metodo esegetico di Cromazio di Aquileia nei Tractatus in Matthaeum: Varietas indivisa, Festschr. P. Bertolla / A. Moretti [Brescia 1983] 91/117; R. Jakobi, Chromatiana: Hermes 118 [1990] 471/5; ders., Weiteres aO. 125/8).

25) Vigilius v. Trient. Von 385 bis 405 war Vigilius Bischof v. Trient. Zwei Briefe über das Martyrium des Sisinnius (s. u. Sp. 1333f), der eine (vJ. 397) an Simplicianus (s. oben), der andere (wohl vJ. 398) an *Joh. Chrysostomus gerichtet, sind erhalten (ClavisPL^3 212f).

26) Gaudentius. Aus dem Leben des Bischofs Gaudentius v. Brixia ist nur wenig bekannt (zur Biographie Truzzi 65/73). Als er iJ. 397 zum Nachfolger des Filastrius (s. oben) gewählt wurde, weilte er, wie sich aus serm. 16, 2 ergibt, gerade im Osten. 404 oder 405 nahm er an einer Gesandtschaft zu Kaiser Arcadius in Kpel teil. Erhalten haben sich von Gaudentius eine Reihe von Sermones: für Neophyten bestimmte Predigten aus der Osterzeit u. solche zu biblischen Themen (ClavisPL^3 215). Die stenographischen Aufzeichnungen des Vorgetragenen hat er, wie sich serm. praef. 9/11 entnehmen läßt, teils revidieren können, teils vor der Veröffentlichung nicht zu Gesicht bekommen (Hammerstaedt aO. [o. Sp. 1325] 1275; insgesamt zu den Schriften F. S. Trisoglio, Gaudenzio da Brescia scrittore [Torino 1960]; L. Boehrer, Gaudentius of Brescia. Sermons and letters, Diss. Washington [1965]; G. M. Bruni, Teologia della storia secondo Gaudenzio da Brescia [Vicenza 1967]).

27) Rufinus v. Aquileia. Um 345 in **Concordia bei Aquileia geboren, studierte Tyrannius *Rufinus ca. 359/68 gemeinsam mit *Hieronymus in Rom, verbrachte einige Jahre als Mönch in einem Kloster in Aquileia u. hielt sich anschließend von 373 bis 397 im Osten auf. Nachdem er im Sommer dieses Jahres nach I. zurückgekehrt war, lebte er bis zum Herbst 397 in Rom, dann im Kloster Pinetum (an der Küste südlich von Rom) u. ab Frühjahr 398 wieder in Rom, von Frühjahr 399 an in Aquileia, das er nach C. P. Hammond nicht erst, wie zumeist angenommen, iJ. 407, sondern bereits 403 verließ (The last ten years of Rufinus' life and the date of his move south from Aquileia: JournTheolStud NS 28 [1977] 397). Im Spätsommer 411 starb er in Messina (Daten teils nach F. X. Murphy, Rufinus of Aquileia [345-411], Diss. Washington [1945], teils nach Hammond aO. 372/429; s. ferner Jenal 96/8. 387/417). – Rufi-

nus' gesamte literarische Tätigkeit fällt in die letzten auf dem Boden I.s zugebrachten Jahre (397/411). Eine bedeutsame Rolle spielt dabei die Auseinandersetzung, die er mit *Hieronymus um die angemessene Interpretation des Origenes führte. – Rufinus' Œuvre (ClavisPL³ 195/80) umfaßt neben selbständigen theologischen Schriften (zB. De adulteratione librorum Origenis [vJ. 397]; Apologia ad Anastasium Romanae urbis episcopum [400]; Apologia contra Hieronymum [399/401]; Expositio symboli [404]; De benedictionibus patriarcharum [Buch 1 iJ. 407 in Rom geschrieben, Buch 2 iJ. 408 im Kloster Pinetum; Daten nach Hammond aO. 429f]) vor allem Übersetzungen, u. a. folgender Autoren: Pamphylus, *Basilius, Origenes, *Gregorius v. Naz., Adamantius, *Eusebius u. PsClem. Rom. recogn. (*Clemens Romanus II) (zu den Prinzipien seiner Übersetzungen F. Winkelmann, Einige Bemerkungen zu den Aussagen des Rufinus v. Aquileia u. des Hieronymus über ihre Übersetzungstheorie u. -methode: Kyriakon, Festschr. J. Quasten 2 [1970] 532/47; Marti aO. [o. Sp. 1279] 76/9. 91f). Ferner bearbeitete Rufinus 402/03 die Kirchengeschichte des *Eusebius v. Caesarea u. setzte sie mit seiner Eusebii historia ecclesiastica fort (F. Thelamon, Païens et chrétiens au 4ᵉ s. [Paris 1981]; Ph. R. Amidon, The Church History of Rufinus of Aquileia [New York 1997] XIII/XVII [Lit.]).

28) Paulinus v. Nola. Meropius Pontius Anicius Paulinus (ca. 355/431), dessen Dichtungen bereits o. Sp. 1312/7 erwähnt wurden, ist auch als Verfasser von Prosabriefen hervorgetreten (ClavisPL³ 202; eine Neuausgabe für das CCL hat A. Alvar Ezquerra angekündigt; Text, ital. Übers., Anm.: G. Santaniello, Paolino di Nola. Le lettere [Marigliano 1992]). Die meisten Briefe sind in Nola verfaßt, u. zwar während der J. 395/406 (Übersicht zur Chronologie: M. Skeb, Christo vivere [1997] 12/4). Adressaten sind u. a. Bischof Delphinus v. Bordeaux (4 Briefe), Augustinus (5 Briefe; A. P. Muys, De briefwisseling van Paulinus van Nola en Augustinus [Hilversum 1941]; Text, Übers., Komm.: T. Piscitelli Carpino, Paolino di Nola, Epistole ad Agostino [Marigliano 1989]), der frater dilectissimus Amandus (6 Briefe) u. der Gallier Sulpicius Severus, Verfasser einer Chronik u. einer Biographie des hl. Martinus (13 Briefe). Zwar wird ‚der, welcher das Wehen des Zeitgeistes an der Grenzscheide des 4. u. 5. Jh. fühlen will, … in diesen Briefen die reichste Belehrung finden' (Schanz, Gesch. 4, 1, 271), aber weder Form noch Gehalt sind bislang von der Forschung im erforderlichen Maße erschlossen worden (zu einzelnen Topoi K. Thraede, Grundzüge griechisch-römischer Brieftopik [1970] 148/50; zur Christologie Skeb aO.). – Nur drei Briefe seien herausgehoben: Gegenstand von ep. 16, die gegen 400 an Iovius geschrieben wurde, ist eine weitgespannte Auseinandersetzung mit der paganen Philosophie u. Literatur; gemeinsam mit dem wohl zur selben Zeit entstandenen carm. 22 bildet sie einen Protrepticus an den Empfänger (Erdt aO. [o. Sp. 1316]; Kohlwes aO. [o. Sp. 1314] 54/71; Skeb aO. 149/62). Der 32. Brief, im Sommer 404 an Sulpicius Severus gerichtet, enthält (wie das gleichzeitige carm. 28) wichtige Aussagen zu den Malereien der Nolaner Felix-Basilika (H. Junod-Ammerbauer, Les constructions de Nole et l'esthétique de s. Paulin: RevÉtAug 24 [1978] 36/8; vgl. o. Sp. 1315). – Nach 409 schreibt Paulinus einen Brief an Macarius (ep. 49), worin er auf weite Strecken erzählt, wie ein gewisser Valgius in Seenot gerät, auf wunderbare Weise, durch Eingreifen Christi, gerettet wird u. am Strand Lucanias landet (P. Fabre, S. Paulin de Nole et l'amitié chrétienne [Paris 1949] 187/9; F. Foerster / P. Pascual, El naufragio de Valgius [Barcelona 1985]).

29) Legum collatio. Zwischen 392 u. 410 entstand in Rom eine Sammlung, die neben Rechtssätze des AT in weit größerer Zahl ähnlich lautende römischer Rechtslehrer stellt in der Absicht, das höhere Alter der christl. Wahrheiten zu belegen. Fragmentarisch überliefert unter dem Titel Lex dei quam deus precepit ad Moysen, wird sie in der Moderne als Mosaicarum et Romanarum legum collatio geführt (ClavisPL³ 168; zu Datierung, Lokalisierung u. Interpretation Liebs 162/74; *Jurisprudenz).

30) Eustathius. Wahrscheinlich kurz vor 400 hat Eustathius in I. eine Übersetzung der neun Hexaemeronhomilien des *Basilius gefertigt (J. C. M. van Winden, Art. Hexaemeron: o. Bd. 14, 1261; zur Datierung B. Altaner, Eustathius: ZNW 39 [1940] 161/70 bzw.: ders., Kl. patristische Schriften [1967] 437/47).

31) PsSeneca, De superbia et idolis. Ebenfalls ins Rom des ausgehenden 4. Jh. gehört

vielleicht ein Prosastück, das von B. Bischoff in Köln entdeckt u. 1984 unter dem Titel Epistola Anne ad Senecam de superbia et idolis veröffentlicht worden ist (Anecdota novissima [1984] 1/9). Bischoff aO. nimmt an, daß der fiktive Absender ein jüd. *Hoherpriester mit Namen Annas sei (zustimmend A. Momigliano, The new letter by ‚Anna' to ‚Seneca': Athenaeum 63 [1985] 217/20 bzw.: ders., Ottavo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico [Roma 1987] 329/32; L. Cracco Ruggini, La lettera di Anna a Seneca nella Roma pagana e cristiana del IV° sec.: Augustinianum 28 [1988] 301/25; W. Wischmeyer, Die Epistula Anne ad Senecam: J. van Amersfoort / J. van Oort [Hrsg.], Juden u. Christen in der Antike [Kampen 1990] 72/93 [mit dt. Übers.]). Dagegen hält J. Divjak: Herzog / Schmidt 5, 407 jüdischen Ursprung des Texts keineswegs für sicher; der Name Annas könne sich ‚aus einer falschen Lesung einer Subscriptio 'Epistula Annei Senecae' ergeben haben'; auch handele es sich nicht um einen Brief, sondern um einen ‚Sermo gegen den Polytheismus'. Für A. Hilhorst ist die Epistula ‚a Christian writing' (The Epistola Anne ad Senecam. Jewish or Christian?: Eulogia, Festschr. A. A. R. Bastiaensen [Steenbrugge 1991] 147/61 [mit komm. Ed. des Texts]).

32) Maximus v. Turin. Nach Gennad. vir. ill. 41 starb Maximus, der erste uns bekannte Bischof v. Turin, ‚unter der Regierung von Honorius u. dem jüngeren Theodosius', d. h. zwischen 408 u. 423; er ist also zu unterscheiden von einem späteren Namensträger, der an Synoden der J. 451 u. 465 teilnahm. Erhalten haben sich von Maximus' vielfältigem Œuvre ausschließlich Predigten (homiliae, sermones; ClavisPL[3] 219a); hinsichtlich des Problems der Echtheit sind die Arbeiten A. Mutzenbechers grundlegend (Zur Überlieferung des Maximus Taurinensis: SacrErud 6 [1954] 343/72; dies., Zur Bestimmung der echten Sermones des Maximus Taurinensis: ebd. 12 [1961] 197/293; dies., Maximus u. sein Werk: CCL 23, XV/XXXVI; ferner M. Pellegrino, Sull'autenticità d'un gruppo di omelie e di sermoni attribuiti a s. Massimo di Torino: AttAccTorino 90 [1955/56] 1/113). – Für die Datierung gibt es nur wenige Anhaltspunkte: Bei 49 sermones ist das J. 390 terminus post quem (Mutzenbecher: CCL 23, XXXII). Serm. 105 u. 106 (ebd. 23, 414f. 417f) beziehen sich auf das Martyrium, das Alexander, Martyrius u. Sisinnius im Kampf gegen das Heidentum nahe Trient am 29. V. 397 erlitten haben (E. Pack: o. Sp. 1177); serm. 21 u. 78 (CCL 23, 79/81. 324f) ist von einem Turiner Konzil die Rede, wohl dem vom 22. IX. 398; serm. 107, 2 (ebd. 421) weist auf die Abschaffung der Gladiatorenspiele (*Gladiator) hin, womit Honorius' gesetzgeberische Maßnahmen der J. 403/05 gemeint sein werden. In einer Reihe von Predigten wendet sich Maximus gegen heidnischen Aberglauben u. heidnisches Brauchtum, die in der nördl. I. besonders auf dem Land noch verbreitet gewesen sein müssen. So rügt er die Ausgelassenheit an *Neujahr (serm. 63 [ebd. 266f]), das kindische Verhalten bei Mondfinsternissen (serm. 30. 31 [117/9. 121/3]) u. die Duldung des Götzendiensts auf den Landgütern der Vornehmen (serm. 107. 108 [420f. 423]).

b. In griechischer Sprache (Prosa). Seit 328 Bischof v. Alexandria, mußte der um 295 geborene *Athanasius iJ. 339 im Streit um die Homousie (*Homousios) nach Rom fliehen. Dort führte er die Leitung seiner Kirche fort u. warb bei den Römern für das monastische Leben. Erst 346 kehrte er an seinen Bischofssitz zurück. In Rom verfaßte er iJ. 341 die Epistula ad episcopos encyclica, mit der er gegen seine Absetzung protestierte (ClavisPG 2124). Auch sein orthodoxer Nachfolger, Bischof Petrus II v. Alex., hat einige Jahre in Rom verbracht (374/78; Bardenhewer 3, 103f).

F. Fünftes Jh. nC. I. Allgemeines. Die politische Geschichte des 5. Jh. ist durch die Auswirkungen der Völkerwanderung geprägt, die einige Jahrzehnte zuvor begann: Der Kaiserhof übersiedelt von Mailand nach *Ravenna, das größere militärische Sicherheit verspricht; 410 plündern Alarichs Westgoten Rom; Attilas Hunnen unternehmen 452/53 einen Feldzug gegen I.; nur zwei Jahre später wird Rom durch die Vandalen erobert; schließlich setzt 476 Odoacer, Anführer germanischer Söldner in römischen Diensten, den weström. Kaiser Romulus Augustulus ab u. wird mit Duldung des oström. Kaisers faktisch Herr über I., bis er schließlich durch den Ostgoten Theoderich abgelöst wird. In der Literatur hält der Aufschwung, der sich im 4. Jh. entwickelt hatte, noch etwa drei Jahrzehnte an, doch dann setzt ein Rückgang ein (M. Simonetti, La produzione letteraria latina fra Romani e barbari [sec. V-

VIII] [Roma 1986] 61/102). Die nichtchristl. Literatur tritt nur zu Anfang des Jh. in Erscheinung: mit Poesie in elegischen Distichen (Avians Fabeln) u. mit den Prosawerken des Neuplatonikers Macrobius sowie des Grammatikers Servius. Das Feld wird von der christl. Literatur beherrscht. Dabei überwiegen in der Poesie Epigramm (*Ennodius) u. hexametrischer Panegyricus (Merobaudes; *Apollinaris Sidonius); es finden sich aber auch lyrische Formen (Ennodius). Für die Prosa erweist sich die Auseinandersetzung um Pelagianismus u. Augustinismus als besonders fruchtbar. So entstehen außerordentlich viele Kommentare u. Predigten. Stark repräsentiert ist ferner diejenige literarische Form, die als die bedeutendste Neuschöpfung der Spätantike zu gelten hat, die Hagiographie (Verzeichnisse: ClavisPL[3] 2049/248a; Frede 49/90). Gewicht haben schließlich die päpstlichen Dekretalien (Bardenhewer 4, 613/29).

II. Nichtchristliche Literatur. a. In lateinischer Sprache. 1. Dichtung. 1) Avian. Von einem Avianus sind 42 in elegischen Distichen geschriebene Fabulae überliefert, die in der Prosapraefatio einem Theodosius gewidmet werden (N. Holzberg, Die antike Fabel [1993] 69/79). Für den Fall, daß der Adressat mit dem Schriftsteller Macrobius Ambrosius Theodosius (s. u. Sp. 1339/41) identisch sein sollte, ist Avians Schaffenszeit mit J. Küppers an der Wende vom 4. zum 5. Jh. anzusetzen (Die Fabeln Avians, Diss. Bonn [1977] 9); in diese Phase scheinen manche sprachliche u. metrische Eigentümlichkeiten der Gedichte zu passen. Andere Philologen sehen in dem Empfänger der Sammlung einen der beiden Kaiser des Namens Theodosius, so zB. M. J. Luzzato Theodosius II (408/50) (Note su Aviano e sulle raccolte esopiche greco-latine: Prometheus 10 [1984] 75/94). Als Abfassungsort kommt am ehesten I. in Frage. Die einst von R. Ellis (The fables of Avianus [Oxford 1887]) entwickelte u. von Al. Cameron (Macrobius, Avienus and Avianus: ClassQuart 61 [1967] 385/99) erneuerte Auffassung, der Fabeldichter sei mit dem in Macrobius' Saturnalia erscheinenden Avien gleichzusetzen, wird von Küppers aO. 10/28 nach Prüfung der hsl. Überlieferung abgelehnt. – Als unmittelbare Vorlage benutzte Avian die griech. Prosafabeln des Babrius (ebd. 191; zustimmend Holzberg aO. 72). War schon bei dem Griechen das Sozialkritische, überhaupt das Aggressive zurückgetreten, so verzichtet Avian gänzlich auf polemische Töne, seine Fabeln wollen den Leser durch unterhaltsame Erzählung belehren (Küppers aO. 229).

2) Rutilius Namatianus. Sein elegisches Gedicht schrieb Rutilius Claudius Namatianus (zur Form seines Namens Doblhofer 1, 22f) zwar in *Gallia (W. Speyer: o. Bd. 8, 943f), er sei hier aber erwähnt, weil er eine Reihe von Jahren in Rom verbracht hat u. sein Gedicht viel für I. Einschlägiges enthält. Der Autor kam schon als junger Mann nach Rom u. war dort viele Jahre lang tätig, u. a. iJ. 412 als magister officiorum u. 414 als praefectus urbi. Im Oktober 417 (zur Datierung Doblhofer 1, 35/7) kehrte er in seine Heimat zurück, nach eigener Angabe, um für seine Güter zu sorgen, die von germanischen Scharen heimgesucht worden waren (1, 19/34; manchem modernen Interpreten genügt diese Erklärung nicht, zB. F. Paschoud, Roma aeterna [Rome 1967] 159; Doblhofer 1, 23f). – Bald nach seiner Heimreise verfaßte er sein elegisches *Itinerarium, das unter dem hsl. nicht beglaubigten Titel De reditu suo zitiert zu werden pflegt (zur literarischen Form H. Grupp, Studien zum antiken Reisegedicht, Diss. Tübingen [1953] 102/73; F. Paschoud, Une relecture poétique de Rutilius Namatianus: MusHelv 35 [1978] 319/28; ders., À quel genre littéraire le poème de Rutilius Namatianus appartient-il?: RevÉtLat 57 [1979] 315/22; zur antiken Geschichte des Reisegedichts auch H. Wiegand, Hodoeporica. Studien zur neulat. Reisedichtung [1984] 21/4). Von dem Werk haben sich nur Teile erhalten, u. zwar die Darstellung der Fahrt von Portus Augusti bis vor Luna; iJ. 1973 sind noch neugefundene Bruchstücke veröffentlicht worden, die dem 2. Buch angehören (W. D. Lebek, Neue Texte im Bereich der lat. Lit.: P. Neukam [Hrsg.], Klass. Antike u. Gegenwart [1985] 57/62). – Das Gedicht enthält Polemik gegen Juden (1, 383/98) u. Mönche (auf Capraria: 1, 439/52; auf Gorgon: 1, 511/26). Nicht zuletzt im Blick auf diese Abschnitte galt der Verfasser lange Zeit als ‚païen fervent' (J. Vessereau in seiner Ed. [Paris 1904] 276), bis H. Schenkl darauf hinwies, daß sich vergleichbare Angriffe auch bei christlichen Autoren finden, u. erklärte, es lasse sich nicht beweisen, daß Rutilius Heide gewesen sei (Ein röm. Dichter u. sein Glaubensbekenntnis: RhMus 66 [1911]

393/416). In der durch Schenkl ausgelösten Debatte (dazu Doblhofer 1, 28/33) wurde u. a. daran erinnert, daß in Rutilius' Werk (anders als bei Ausonius oder Claudian) jedwede christl. Äußerung fehlt, daß ein Christ schwerlich von laesi dei reden würde (Rutil. Nam. 1, 524) u. mit der secta, deren Lehre schlimmer als Gift wirke (1, 525), doch wohl die Christen gemeint sein müßten; ferner sieht Doblhofer 1, 31/3 in 1, 452 den alten Vorwurf, die Christen hegten Haß gegen ihre Mitwelt, impliziert. Als Bilanz der bisherigen Diskussion ist festzuhalten, daß für die Behauptung, Rutilius sei Christ gewesen, noch keine schlüssigen Argumente beigebracht worden sind (s. auch F. Corsaro, Studi Rutiliani [Bologna 1981]). – Der erhaltene Text beginnt mit einem Makarismos auf diejenigen, die, in Rom geboren, an der Würde dieser Stadt teilhaben (1, 1/18). Die Entscheidung für die Fahrt zu Schiff erklärt der Dichter sodann mit dem schlechten Zustand des Landwegs: Seit die Goten Etrurien u. die Via Aurelia heimgesucht hätten, sei das Land unpassierbar (1, 37/42). Nur schwer kann sich Rutilius von Rom lösen; seine Bindung an die Stadt ist geradezu erotischer Natur u. wird mit Farben der röm. Liebeselegie dargestellt (Umarmungen: v. 35f; Küsse: 43; Tränen: 45f). Das dann folgende Rom-*Enkomion ist als Gebet an die Dea Roma angelegt (1, 47/164; vgl. noch 45: laude litamus). Dabei hebt Rutilius u. a. als Romas historische Leistung hervor, daß sie die Völker der Ökumene zusammengeführt habe: urbem fecisti, quod prius orbis erat (55/66). Die prächtigen, mit Trophäen dicht besetzten Bauten im einzelnen aufzuführen sei unmöglich; besonderes Lob verdienten die Wasserleitungen (93/114). Nunmehr möge Roma ihr graues Haar in jugendlichem Glanze erstrahlen lassen! Niederlagen hätten die Stadt in ihrer langen Geschichte nicht beugen können: ordo renascendi est crescere posse malis (115/40). So drückt der Dichter, bevor er zum Schluß um gute Fahrt bittet, den Wunsch aus, die Völker ringsum möchten sich friedlich verhalten u. Rom dienen (141/54). – Das von Rutilius entworfene Rombild wird gerne als ,idealisiert' u. ,realitätsfern' gekennzeichnet (M. Fuhrmann, Die Romidee in der Spätantike: HistZs 207 [1968] 560_{79}; ders. 286; E. Doblhofer, Drei spätantike Reiseschilderungen: Festschr. K. Vretska [1970] 14; v. Albrecht 1058), doch ist zu bedenken, daß die v. 115/54 nicht zeitgeschichtliche Verhältnisse beschreiben, sondern Wünsche für die Zukunft formulieren u. daß alle Hoffnung von der unstreitig glanzvollen Vergangenheit her begründet wird, das Ganze also den Charakter der Beschwörung hat. – Auf seinem Weg nach Norden passiert Rutilius eine Reihe von Küstenorten Etruriens: Alsium, Pyrgi, Caere, Castrum Novum, Centumcellae, Graviscae, Cosa, Faleria, Populonia, Vada Volaterrana, Villa Triturrita u. schließlich Pisae; die Hälfte von ihnen sei durch die Zeitläufte arg in Mitleidenschaft gezogen. Von ,Ruinensentimentalität' zu sprechen (Doblhofer 2, 118 u. ö.) ist schwerlich angemessen: Für Rutilius sind die registrierten Verfallserscheinungen Belege dafür, daß ,auch Städte sterben können' (1, 413f). – Im 2. Buch findet sich ein Lob I.s (2, 17/40). Dabei wird die Gestalt des Landes wie schon von Plinius d. Ä. (n. h. 3, 43) mit einem Eichenblatt verglichen. In der Topographie des Apennin gebe sich die göttliche Providenz zu erkennen: Das Gebirge bilde für Latium u. Rom zusätzlich zu den Alpen einen natürlichen Schutzwall gegen die Gefahren aus dem Norden (zu diesem stoischen Gedanken Doblhofer 2, 269f).

3) Sulpicia. Im Cod. Vat. lat. 2836, der auch die sog. Epigrammata Bobiensia (s. o. Sp. 1281) enthält, wird eine 70 daktylische Hexameter umfassende Dichtung überliefert: Sulpiciae conquestio de statu rei publicae et temporibus Domitiani. Das Gedicht gliedert sich in zwei Teile: Der erste besteht aus der Klage, die sich an die v. 1. 12. 58f angeredete Musa richtet (1/63); den Schluß bildet nach einem Überleitungsvers die Antwort der Musa (65/70). Die Klage bezieht sich auf die zweimalige Ausweisung der Philosophen durch Kaiser *Domitian (81/96): Rom habe durch diese Maßnahme viel an geistiger Kraft verloren. Daneben finden sich eine Würdigung der röm. Herrschaft (20/44) u. eine Äußerung über die Gefahren des Friedens (45/57). Zum Schluß fragt die Sprecherin, ob sie aus Rom auswandern solle (58/61a). Nach H. Fuchs stammt das Carmen nicht von der Sulpicia, die o. Sp. 1219 als Verfasserin von Liebesgedichten unter Domitian angeführt worden ist, sondern kann angesichts der vielen Entlehnungen aus späteren Dichtern ,nicht vor dem 5. Jh.' geschrieben sein, u. zwar nach Rutilius Claudius Namatianus (Das Klagelied der Sulpicia über die

Gewaltherrschaft des Kaisers Domitian: Discordia concors, Festschr. E. Bonjour [Basel 1968] 34; ähnlich bereits Schanz, Gesch. 2, 560f). Entstehung in Rom ist in jedem Falle wahrscheinlich.

2. Prosa. 1) Calcidius. An einen Osius, der wohl mit Hosius, einem christl. Hofbeamten in Mailand (CIL 5, 6253), zu identifizieren ist, richtete der Christ **Calcidius seine Arbeit zu Platons Timaeus, die aus einer Übersetzung (zu Tim. 17A/53C) u. einem Kommentar (zu Tim. 31C/53C) besteht (ed. J. H. Waszink[2] [London 1975]; ein Vergleich von Calcidius' Übersetzungen mit derjenigen Ciceros bei A. Seele, Röm. Übersetzer - Nöte, Freiheiten, Absichten [1995] 52/7). Nach Waszink aO. XVf ist das Ganze ,paulo post A. D. 400', ,fortasse in regione Mediolanensi' geschrieben; andere Philologen nehmen ein früheres Datum an (G. Madec: Herzog / Schmidt 5, 356/8). Vielleicht gehörte der Verfasser dem Mailänder Kreis von Neuplatonikern an, dem zB. die Christen Mallius Theodorus u. Simplicianus (o. Sp. 1292f. 1328) zuzurechnen sind (zu diesem Kreis Courcelle 119/29). Der Kommentar enthält einige christl. Elemente (J. H. Waszink, Art. Calcidius: JbAC 15 [1972] 236).

2) Macrobius. Einer der bedeutendsten Repräsentanten der paganen Welt im 5. Jh. war der Neuplatoniker Macrobius Ambrosius Theodosius, in einigen Hss. vir clarissimus et inlustris genannt (zu Macrobius' Stellung im lat. Neuplatonismus J. Flamant, Macrobe et le néo-platonisme latin à la fin du 4[e] s. [Leiden 1977]). Mit welchem Namensträger jener Epoche er zu identifizieren ist, wurde in der Forschung lange kontrovers erörtert. Doch nachdem S. Panciera Fragmente einer Inschrift vorgelegt hatte, die sich auf Macrobius' Sohn Eustathius zu beziehen scheint (Iscrizioni senatorie di Roma e dintorni nr. 38: Epigrafia e ordine senatorio 1 = Tituli 4 [Roma 1982] 658/60; ProsLatRomEmp 2, 435), erklärte P. de Paolis das Problem für erledigt (Macrobio 1934-1984: Lustrum 28/9 [1986/87] 122f; 30 [1988] 7/9): Der Autor sei, wie dies bereits S. Mazzarino (La politica religiosa di Stilicone: RendicIstLomb Ser. 3, 71 [1937/38] 255/8) u. Al. Cameron (The date and identity of Macrobius: JournRomStud 56 [1966] 25/38) verfochten hatten, mit dem praefectus praetorio für I. u. Africa dJ. 430 identisch (ProsLatRomEmp 2, 1102f). Indes besteht in dieser Frage keineswegs Sicherheit. – Unter Macrobius' Namen sind drei Werke überliefert: De verborum Graeci et Latini differentiis vel societatibus, einem Symmachus gewidmet u. nur in Auszügen erhalten (ed. P. de Paolis [Urbino 1990]), Commentum in Somnium Scipionis, eine Darlegung zur Einlage in Cic. rep. 6 (neuere Komm.: L. Scarpa [Padova 1981]; M. Regali 1/2 [Pisa 1983/90]; ferner P. de Paolis, Il Somnium Scipionis nel linguaggio filosofico di Macrobio: La langue latine, langue de la philosophie = Coll. de l'École franç. de Rome 161 [Rome 1992] 233/44; Fuhrmann 143/9), u. Saturnalia, ein zum größten Teil erhaltener Dialog, der in der Tradition der Buntschriftstellerei steht (zu den von Macrobius benutzten Quellen R. Bernabei, The treatment of sources in Macrobius' Saturnalia, and the influence of the Saturnalia during the middle ages [Ann Arbor 1974] 2/119; M. Lausberg, Seneca u. Platon [Calcidius] in der Vorrede zu den Saturnalien des Macrobius: RhMus 134 [1991] 167/91; E. Syska, Studien zur Theologie im ersten Buch der Saturnalien des Ambrosius Theodosius Macrobius [1993]). Am ersten Tag der Saturnalien versammelt man sich im Hause des Vettius Agorius Praetextatus, am zweiten bei Nicomachus Flavianus, am dritten schließlich bei Symmachus (s. o. Sp. 1287/90). Die Unterredungen läßt Macrobius vor Praetextatus' Tod stattfinden, also wohl iJ. 383. Hauptgegenstand ist die Kunst des bewunderten, für unfehlbar gehaltenen Vergil, der als Kenner sämtlicher Disziplinen gilt (Sat. 1, 16, 12; 1, 24, 8. 16; vgl. somn. 1, 6, 44: Vergilius nullius disciplinae expers). Repräsentant eines nicht kämpferischen, sondern eher traditionalistischen Heidentums, ignoriert Macrobius das Christentum, scheint aber christliche Quellen zu kennen, wie die Anspielung auf Herodes' Kindermord in Bethlehem (Sat. 2, 4, 11) nahelegt (Cameron, Date aO. 35; N. Marinone, I Saturnali di Macrobio Teodosio [Torino 1967] 23f). Was die Entstehungszeit der Saturnalia angeht, so darf die von Cameron, Date aO. verfochtene Datierung nach 430 heute als communis opinio gelten (P. de Paolis: Lustrum 28/9 [1986/87] 120; zu älteren Datierungsvorschlägen S. Döpp, Zur Datierung von Macrobius' Saturnalia: Hermes 106 [1978] 621/5; ders. nimmt ebd. 630/2 eine Abfassung zwischen 402 u. 410 an). Eine umfassende Einordnung von Macrobius' Werk in die Geistesgeschichte seiner Zeit steht noch

aus (zur reichen Nachwirkung seiner Philosophie M. Schedler, Die Philosophie des Macrobius u. ihr Einfluß auf die Wissenschaft des christl. MA [1916]; Bernabei aO. 121/200; C. Zintzen, Bemerkungen zur Nachwirkung des Macrobius in MA u. Renaissance: Roma renascens, Festschr. I. Opelt [1988] 415/39).

3) Servius. In seinem Dialog Saturnalia, dessen dramatisches Datum wohl das J. 383 ist (s. oben), führt Macrobius den Grammatiker Servius mit den Worten ein: inter grammaticos doctorem recens professus (Sat. 1, 2, 15; vgl. 1, 24, 8. 20: Servius als Vergilkenner; 2, 2, 12; 6, 6, 1). Da Servius nach H. Georgii einer der beiden Unterredner sein muß, deren Teilnahme an jenem Gespräch Sat. 1, 1, 5 ausdrücklich als Anachronismus gekennzeichnet ist (Zur Bestimmung der Zeit des Servius: Philol 71 [1912] 518/26), mag er um 370 geboren sein (s. auch N. Marinone, Per la cronologia di Servio: AttAccTorino 104 [1970] 181/211); dazu würde passen, daß er von Macrobius im Blick auf das J. 383 als adolescens bezeichnet (Sat. 7, 11, 2), aber mit der Reife u. dem Wissen der matura aetas ausgestattet wird (Ph. Bruggisser, Précaution de Macrobe et datation de Servius: MusHelv 41 [1984] 162/73). Gelehrt hat Servius in Rom: cotidie ... Romanae indoli enarrando eundem vatem (scil. Vergilium) necesse est habeat (scil. Servius) ... scientiam promptiorem (Macrob. Sat. 6, 6, 1), vielleicht von den 390er Jahren an (Kaster 358). – Neben kleineren Schriften (De finalibus [über die Quantität der Endsilben]; De centum metris; De metris Horatii; Kommentar zur Ars des Donatus [o. Sp. 1286]) verfaßte er einen umfänglichen Kommentar zu den Vergilischen Werken, der in einer kürzeren u. in einer erweiterten Form vorliegt; die längere Fassung ist um Zusätze aus Aelius Donatus' (verlorenem) Vergilkommentar erweitert (Servius auctus oder Scholia Danielis [benannt nach dem Entdecker P. Daniel, der diese Version 1600 veröffentlichte]; zu Servius' Exegese aus neuerer Zeit G. P. Goold, Servius and the Helen episode: HarvStudClassPhilol 74 [1970] 101/68; R. Kaster, Macrobius and Servius. Verecundia and the grammarian's function: ebd. 84 [1980] 219/62). – In seinen Saturnalia zeigt Macrobius keine Kenntnis von Servius' schriftlichem Vergilkommentar (P. K. Marshall: Reynolds 385/8; Kaster). Daraus folgt zwar nicht ohne weiteres, daß dieser Kommentar zZt. der Abfassung der Saturnalia noch nicht vorlag, ‚aber das Wahrscheinlichste bleibt dies darum doch' (Georgii aO. 524).

4) Liber legum novellarum. Die erste lat. Sammlung nachtheodosianischer Gesetzesnovellen entstand 460 oder 461 in Ravenna; sie erfaßte Gesetze von Theodosius II (408/50), Valentinianus III (425/55) u. Maiorianus (457/61). Der Titel des Werks, das sich in einer Hs. des 10. Jh. aus *Gallia erhalten hat, ist nicht überliefert (Liebs 188/90).

5) Edictum Theoderici. Um 500 wurde wohl in der Ravennater Kanzlei des Ostgotenkönigs Theoderich das aus 154 Vorschriften (capita) bestehende Edictum Theoderici geschaffen (ed. Riccobono, Fontes[2] 2, 684/710; zur Datierung u. Lokalisierung Liebs 191/4). Dazu bestimmt, die öffentliche Ordnung zu sichern, stellt das Edictum ‚das von Theoderich seinen Goten verordnete Minimum römischer Rechtskultur' dar (ebd. 194).

b. In griechischer Sprache (Prosa [Olympiodorus]). Nennenswerte Literatur in griechischer Sprache scheint auf dem Boden I.s nicht mehr entstanden zu sein. Lediglich ein Autor hatte wohl engere Beziehung zu I.: der im ägypt. Theben geborene Historiker Olympiodorus (Krause aO. [o. Sp. 1230] 46f). Sein Geschichtswerk ist nur noch aus Fragmenten u. aus der Benutzung durch Spätere kenntlich (Ed., engl. Übers., Komm.: R. C. Blockley, The fragmentary classicising historians of the later Roman empire [Liverpool 1981/83] 2, 152/220). In Fortsetzung des *Eunapius behandelte Olympiodor die J. 407/25 in 22 Büchern; die Darstellung, die für ein Publikum im Osten bestimmt war, scheint sich auf Ereignisse im Westen beschränkt zu haben. Der Autor hatte vermutlich längere Zeit in Rom gelebt; darauf deutet jedenfalls frg. 41 Blockley, in dem von der Blüte u. dem Reichtum der Stadt die Rede ist. Auch ein Aufenthalt am Kaiserhof von Ravenna ist wahrscheinlich (zu Person u. Werk J. F. Matthews, Olympiodorus of Thebes and the history of the west [A. D. 407-425]: JournRomStud 60 [1970] 70/97; ders. aO. [o. Sp. 1317] 377/88; Blockley aO. 1, 27/47; A. Gillett, The date and circumstances of Olympiodorus of Thebes: Traditio 48 [1993] 1/29).

III. Christliche Literatur in lateinischer Sprache. a. Dichtung. 1) Achilleus. Um 415 war Achilleus Bischof v. Spoleto. Außerhalb der Stadt ließ er an der Via Flaminia eine Kirche errichten, die Petrus geweiht war u.

Reliquien des Heiligen (ein Stück der zu Rom aufbewahrten Kette) barg. In dieser Kirche wurden Epigramme angebracht, welche der Bischof vielleicht selbst verfaßt hat; vier haben sich erhalten (IUR 2, 1, 113f nr. 79/82). Der Verfasser betont entschieden die Bedeutung des Petrus: arbiter in terris, ianitor in superis, sei er der Fels, auf den Gott seine Kirche gegründet habe (ebd. 114 nr. 80, 17f).

2) Sedulius. Der Schöpfer des Bibelepos Paschale carmen, *Sedulius, hat nach Auskunft der subscriptio einiger Codd. (u. a. des Cod. Paris. lat. 14143) in I. Philosophie studiert u. anschließend (wohl in Rom) Metrik gelehrt. Später zog er sich nach Achaea (Griechenland) zurück, wo sein Epos zwischen 425 u. 450 entstand (C. P. E. Springer, The gospel as epic in late antiquity [Leiden 1988] 28).

3) Carmen ad Deum. Im Cod. Urbinas 533 ist ein Gedicht aus 120 elegischen Distichen überliefert, das 1827 von Angelo Mai unter dem Titel Carmen ad Deum post conversionem et baptismum suum ediert u. Paulinus v. Nola (o. Sp. 1312/7) zugesprochen wurde (carm. app. 3 [CSEL 30, 350/6]); die communis opinio lehnt diese Zuweisung jedoch ab. V. 37 (qua Romanus agit, saevit qua barbarus orbis) scheint auf das Eindringen germanischer Stämme zu Beginn des 5. Jh. anzuspielen. Der Abfassungsort des Gedichts, für das von Schanz, Gesch. 4, 1, 269 das J. 430 als terminus post quem angenommen wird, steht nicht fest.

4) Merobaudes. Nachdem der Spanier Flavius Merobaudes ein (verlorenes) Gedicht auf einen Triumph des Kaisers Aetius verfaßt hatte, erhielt er iJ. 435 (wie sein literarisches Vorbild Claudian) auf dem Forum Traianum eine Statue (Sidon. Apoll. carm. 9, 296/301; vgl. Merob. pros. frg. II A [9 Vollmer]). Zunächst in der Funktion eines comes sacri consistorii (CIL 6, 1724, 1), später eines magister militiae (Hyd. chron. 128 [SC 218, 138]) wirkte er am Hofe in Ravenna; er spielte also eine ähnliche Rolle wie einige Jahrzehnte zuvor Claudian in Mailand. – Merobaudes' Werke, in der Neuzeit erst 1823 von B. G. Niebuhr aufgespürt, sind im Cod. Sangall. 908, einem Palimpsest, nur fragmentarisch überliefert. Zum poetischen Opus gehören u. a. kleinere Carmina: zwei Gedichte (in elegischen Distichen) auf die Taufe einer Prinzessin (carm. 1. 2; ebd. 2, 6f spielt der Dichter darauf an, daß das *Baptisterium des Ravennater Kaiserpalasts früher ein Nymphaeum war; S. Monti, Per l'esegesi dei carmi 1 e 2 di Merobaude: RendicAccNapoli Ser. 2, 41 [1966] 3/21), die *Ekphrasis eines Parks (carm. 3), ein phalaeceisches Genethliacon (carm. 4, für Aetius' jüngeren Sohn Gaudentius; Vorbild: Stat. silv. 2, 7). Daneben ist noch ein größeres Werk kenntlich, ein mit einer Prosapraefatio eingeleiteter hexametrischer Panegyricus auf das dritte Consulat des Aetius (446); nach R. Herzog war dies Gedicht ähnlich angelegt wie Claudians Invective gegen Rufinus (Art. Merobaudes: KlPauly 3 [1969] 1232). Umstritten ist, ob Merobaudes ein Carmen De Christo (= Claud. carm. app. 20 Hall [Laus Christi]) gehört. Hatte J. Camers in seiner Claudian-Ed. (Wien 1510) die Verse diesem Dichter zugewiesen, so erschienen sie bei G. Fabricius (Poetarum veterum ecclesiasticorum opera christiana [Basel 1564] 763/6) als Eigentum des Merobaudes, wozu der Hrsg. in seinem beigebundenen Commentarius anmerkte: ‚Merobaudis Hispani Scholastici carmen de Christo transscripsimus è libro antiquo, quem ad nos Oporinus [d. i. der Verleger] misit' (ebd. 87). Fabricius' Angabe schenken zB. Vollmer (in seiner Merobaudes-Ausgabe [19f]) u. Schanz, Gesch. 4, 2, 42f Vertrauen; für Claudians Autorschaft plädieren dagegen N. Martinelli (Saggio sui carmi greci di Claudiano: Miscellanea G. Galbiati 2 [Milano 1951] 71f) u. Lo Cicero aO. (o. Sp. 1305) 20/9. Doch gleichgültig, wie es sich mit der Frage der Echtheit verhält, daß Merobaudes' Dichtungen der christl. Literatur zuzurechnen sind, steht außer Frage, da er in ihnen auf Christliches Bezug nimmt; zB. heißt es in carm. 4: Die kaiserliche Mutter werde die Unsterblichkeit des Prinzen nicht wie Thetis die des Achilles durch Eintauchen in die Styx (quae non ut Thetis anxium pavorem | secretis Stygos abluit sub undis: ebd. 19f), sondern durch das Taufwasser zu erreichen suchen. So vertritt Merobaudes eine christl. Kultur, die Paganes präsent sein läßt, indem sie es zitiert (zu seinem Werk insgesamt S. Gennaro, Da Claudiano a Merobaude. Aspetti della poesia cristiana di Merobaude [Catania 1958]; F. M. Clover, Flavius Merobaudes [Philadelphia 1971]; A. Loyen, L'œuvre de Fl. Merobaudes et l'histoire de l'occident de 430 à 450: RevÉtAnc 74 [1972] 153/74; T. D. Barnes, Merobaudes on the imperial family: Phoenix 28

[1974] 314/9; ders., Patricii under Valentinian III: ebd. 29 [1975] 155/70; M. Mazza, Merobaude, poesia e politica nella tarda antichità: La poesia tardoantica aO. [o. Sp. 1306] 379/430).

5) Prosper Tiro. Zu den Repräsentanten des Augustinismus gehörte Prosper Tiro, homo Aquitanicae regionis (Gennad. vir. ill. 85), der neben zahlreichen Prosaschriften auch Gedichte geschaffen hat. Als Mönch lebte er spätestens seit 428/29 in Massilia (Marseille), wahrscheinlich bis 440. Nach dem Tode des *Augustinus (28. VIII. 430) begab er sich zusammen mit seinem Freunde *Hilarius für einige Zeit nach Rom, um von Papst Caelestinus I (422/32) eine Verurteilung des Semipelagianismus zu erwirken. Gegen 440 scheint er nach Rom übersiedelt zu sein; ob er dort, wie Gennad. aO. meint, in der päpstlichen Kanzlei tätig war, ist nicht sicher (St. Muhlberger, The fifth-cent. chroniclers [Leeds 1990] 52). – Das unter Prospers Namen überlieferte, in seiner Echtheit freilich umstrittene Poema coniugis ad uxorem (16 Anakreonteen, 53 elegische Distichen), das die Gattin mahnt, ihr irdisches Leben ganz Gott zu weihen, ist vielleicht noch vor Prospers Eintritt ins Kloster geschrieben. Ebenfalls in die vorröm. Zeit gehören: das Gedicht De providentia Dei (ClavisPL^3 532; Prologus aus 48 elegischen Distichen; 876 daktylische Hexameter), das einige Philologen Prosper absprechen (für seine Verfasserschaft plädiert zB. M. Marcovich, Prosper of Aquitaine. De providentia Dei [Leiden 1989] IX/XII, der das Gedicht auf 416 datiert); das 1002 daktylische Hexameter umfassende Gedicht Περὶ ἀχαρίστων, hoc est de ingratis, das sich gegen die Verächter der göttlichen Gnade, also die Pelagianer, richtet (ClavisPL^3 517), u. das Epitaphium Nestorianae et Pelagianae haereseon (ebd. 519). Erst in Rom entstanden die Epigrammata ex sententiis Augustini (ebd. 526). Prosper hat diese 106 Gedichte in elegischen Distichen auf der Grundlage des Liber sententiarum geschaffen, einer um 450 veröffentlichten Sammlung von Sententiae, die er aus verschiedenen Schriften des Augustinus ausgehoben hatte (ebd. 525; s. u. Sp. 1355); der Umfang der Epigramme schwankt zwischen 2 u. 24 Versen (Lausberg 431f. 473).

6) Apollinaris Sidonius. Um 432 wurde C. Sollius *Apollinaris Sidonius in Lugdunum (Lyon) geboren; schon der Großvater war Christ. Die meiste Zeit seines Lebens verbrachte er in *Gallia, doch hielt er sich auch mehrere Male für längere Zeit in I. auf. Seinen zum Kaiser gewählten Schwiegervater Avitus begleitete er iJ. 455 nach Rom, wo er einen poetischen Panegyricus auf ihn schrieb u. am 1. I. 456 im Senat rezitierte (carm. 6 [praef. zu carm. 7; 18 elegische Distichen] u. 7 [602 daktylische Hexameter]); auf die 14tägige Plünderung einzugehen, welche die Stadt kurz zuvor durch Geiserichs Vandalen erlitten hatte, schien ihm dem literarischen Genre nicht angemessen. Für seine rednerische Leistung erhielt Sidonius (wie zuvor schon Claudian u. Merobaudes) eine Statue auf dem Trajansforum (carm. 8, 8f; ep. 9, 16, 3). Nachdem Avitus gestürzt worden war, huldigte Sidonius dem neuen Kaiser, Maiorianus, im Dezember 458 in Lugdunum mit einem Panegyricus (carm. 4f). Ein drittes Mal wurde er für Kaiser Anthemius tätig, der ihn nach Rom berufen hatte (ep. 1, 5): Auf dessen Consulat trug er am 1. I. 468 einen Panegyricus vor, wieder in Rom (carm. 1 [praef. zu carm. 2; 15 elegische Distichen] u. 2 [548 daktylische Hexameter]). Zum Dank wurde er vom Kaiser zum praefectus urbi ernannt. Aus dieser Zeit stammt ep. 1, 10, worin er schreibt, er befürchte Unruhen, weil das röm. Volk Hunger habe (H. P. Kohns, Art. Hungersnot: o. Bd. 16, 874; zu Sidonius' Praefectur J. Harries, Sidonius Apollinaris and the fall of Rome AD 407-485 [Oxford 1994] 141/66). Bald nach Ablauf der Stadtpraefectur (um 469/70; F.-M. Kaufmann, Studien zu Sidonius Apollinaris [1995] 55) wurde Sidonius, wohl ohne zuvor ein kirchliches Amt bekleidet zu haben, zum Bischof der Civitas Arvernorum (Clermont-Ferrand) gewählt. Offenbar erwartete die Bevölkerung, die sich von der röm. Zentralregierung weitgehend alleingelassen fühlte (in dieser Hinsicht ist carm. 5, 356b/7 aufschlußreich), von dem Politikerfahrenen Hilfe bei der Abwehr der Westgoten. Während seines Episkopats hat Sidonius nur noch wenige Gedichte verfaßt (vgl. ep. 9, 12, 2; Kaufmann aO. 69f), u. a. einen kurzen Panegyricus auf den Westgoten Euricius iJ. 476 (ep. 8, 9, 5). – Von den 24 Carmina haben die Panegyricen für Avitus u. Anthemius (carm. 6f. 1f) mit I. zu tun. Zu Beginn des Avitus-Panegyricus (carm. 7) wird der auch andernorts (zB. Rutil. Nam. 1, 140) begegnende Gedanke formuliert, daß es Roms Wesen sei, im

Unglück zu wachsen (v. 6f; vgl. 5, 61/6). Der Panegyricus selbst ist in Anlehnung an Claud. b. Gild. 17/203 u. rapt. Pros. 3, 1/66 als Schilderung einer Götterversammlung gestaltet (v. 17/602): Schleppenden Schritts u. mit gebeugtem Nacken tritt Roma auf, gibt eine Skizze der Geschichte des Imperiums u. fleht Jupiter an, ihr doch endlich den Kaiser zu senden, der ihre Leiden lindere. Als Roma unter Tränen geendet hat, erheben sich Mars, Venus, Romulus u. die anderen Götter, die auctores der Stadt sind (119b/22). Es folgt eine außergewöhnlich lange Entgegnung Jupiters, der Roma den neuen Kaiser verheißt. Ziel des Carmen ist es, bei der röm. Senatsaristokratie um Verständnis dafür zu werben, daß die gallo-röm. Adligen mit Avitus einen der Ihren auf den Thron gesetzt haben (zum politischen Hintergrund R. W. Mathisen, Sidonius on the reign of Avitus: TransProcAmPhilolAss 109 [1979] 165/71; ders., Avitus, Italy and the east in A. D. 455-56: Byzant 51 [1981] 232/47; H. S. Sivan, Sidonius Apollinaris, Theoderic II, and Gothic Roman politics from Avitus to Anthemius: Hermes 117 [1989] 85/94). Der Panegyricus für Anthemius (carm. 2) schildert in allegorischer Stilisierung eine Bittgesandtschaft zu dem in Kpel residierenden Kaiser Leo I (U. Eigler, Horaz u. Sidonius Apollinaris: JbAC 40 [1997] 168/77): Nach einem Lob auf Anthemius, seine Vaterstadt Kpel u. seine Taten tritt, I. repräsentierend, Oenotria auf. Vom Apennin aus wird sie Zeuge von Kaiser Libius Severus' Tod. Daraufhin begibt sie sich zum gläsernen Palast des Tiberis: Der Flußgott möge Roma bitten, aus dem Ostreich Anthemius als Kaiser zu holen. Das Anliegen wird erfüllt: Roma sucht den Palast der Aurora auf. In diesem Gedicht ist Sidonius bestrebt, die Einsetzung des Anthemius durch den oström. Kaiser als einen Akt erscheinen zu lassen, der der Würde des Westreichs keinerlei Eintrag tut. – Sidonius' Stil ist durch Synonymenhäufung, Reihungen u. Antithesen geprägt. Viele Jhh. lang bewundert, geriet der Dichter in der Neuzeit in den Strudel der Abwertung des ‚Rhetorischen' (zu Sidonius' Stil F. E. Consolino, Codice retorico e manierismo stilistico nella poesia di Sidonio Apollinare: AnnScNormPisa 4 [1974] 423/60). In der Darstellung ist, wie etwa carm. 2, 317/523 zeigen kann, das narrative Element noch stärker als bei Claudian reduziert (zur Darstellungstechnik M. Bonjour, Personnification, allégorie et prosopopée dans les panégyriques de Sidoine Apollinaire: Vichiana 11 [1982] 5/17; G. T. Harrison, The verse panegyrics of Sidonius Apollinaris [Stanford 1983]; J. Veremans, La présence de Virgile dans l'œuvre de Sidoine Apollinaire: Aevum inter utrumque, Festschr. G. Sanders [Den Haag 1991] 491/502).

7) Ennodius. Hochschätzung für Literatur u. Redekunst der Antike zeichnet Magnus Felix *Ennodius aus: Der personifizierten Rhetorica legt er einmal den Vers in den Mund: qui nostris servit studiis, mox imperat orbi (opusc. 6, 17). 473 oder 474 in Arelate (Arles) geboren, wurde Ennodius in Pavia erzogen u. trat 493/94 in den Dienst des dortigen Bischofs Epiphanius; nach dessen Tod (zwischen 496 u. 499) wirkte er bis 512 als Diakon des Bischofs Laurentius v. Mailand. 513 wurde er zum Bischof v. Pavia geweiht; er starb am 17. VII. 521. – Neben zahlreichen Prosaschriften sind von ihm auch Carmina erhalten, allesamt vor seinem Bischofsamt verfaßt; die Aufteilung auf zwei Bücher wurde erst von J. Sirmond in seiner Ennodius-Ed. (Paris 1611) vorgenommen. Nachdem Ennodius Geistlicher geworden war, schien es ihm geboten, das poetische Schaffen einzuschränken oder gar zu beenden (carm. 1, 6 praef.; carm. 1, 9 praef.). Tatsächlich hat er nach dem iJ. 512 geschriebenen Eucharisticum de vita sua (Confessio) nur noch sechs kurze Gedichte verfaßt (J. Fontaine: o. Bd. 5, 411). – Das 1. Buch enthält die größeren Carmina; von ihnen seien einige angeführt. In carm. 1, 8 (Prosapraef., 28 elegische Distichen) preist er die Beredsamkeit eines Olybrius. Dem Dichter Faustus widmet er zu seinem Consulat iJ. 490 ein polymetrisches Lobgedicht (carm. 1, 7: Prosapraef., elegische Distichen [zwei Reihen], daktylische Hexameter, sapphische Strophen u. Adoneen; insgesamt 80 Verse). Aus einer Prosapraefatio u. 170 daktylischen Hexametern besteht carm. 1, 9, ein *Enkomion auf den Bischof Epiphanius vJ. 496; in der Praefatio ruft Ennodius statt der Musen den hl. Geist an. In carm. 1, 4, einem iJ. 510 verfaßten polymetrischen *Epithalamium für Maximus (elegische Distichen, katalektische trochäische Tetrameter, sapphische Strophen, daktylische Hexameter, Hendecasyllabi; insgesamt 128 Verse), wird das Geschehen wie bei Claudian durch Venus u. Amor bestimmt; dabei ist dargestellt, wie Venus zunächst

nackt auftritt (zu diesem Gedicht Z. Pavlovskis, Statius and the late Latin epithalamia: ClassPhilol 60 [1965] 276f). In 26 elegischen Distichen schildert carm. 1, 1 die Reise nach Castellum Brigantionis (Briançon) (M. Carini, L'itinerarium Brigantionis Castelli di Ennodio: Atene e Roma NS 33 [1988] 158/65). Carm. 1, 5 erzählt von einer Fahrt über den Hochwasser führenden Po. Die Hymnen (carm. 1, 10/21; elf im jambischen Dimeter, einer in alkäischen Elfsilblern geschrieben) sind vor allem in der Mailänder Kirche besonders verehrten Heiligen gewidmet. Das 2. Buch umfaßt 151 *Epigramme in elegischen Distichen, daktylischen Hexametern u. anderen Metren (einzelnes bei Schanz, Gesch. 4, 2, 146f; zur Charakteristik der Epigramme Lausberg 473f u. ö.; zu carm. 2, 1 W. Schetter: Hermes 114 [1986] 500/2 bzw.: ders. 425/7); davon sind einige dem Mythos der Pasiphae gewidmet (carm. 2, 2. 25. 29/31. 103). – Bei den meisten Gedichten würde man ‚nicht vermuten, daß ein Christ, ja ein Mann der Kirche sie geschrieben hat' (Fontaine aO. 404; vgl. D. Shanzer, Ennodius, Boethius, and the date and interpretation of Maximianus's Elegia III: RivFilolIstrClass 111 [1983] 183/95). – Hinzu kommt noch ein Prosimetrum vJ. 512 (opusc. 6), dem Sirmond den Titel Paraenesis didascalica gab; es handelt sich um eine an die jugendlichen Schützlinge Ambrosius u. Beatus gerichtete Ermahnung zur pudicitia (R. A. Rallo Freni, La Paraenesis didascalica di Magno Felice Ennodio[2] [Messina 1981]; dies., Le concezioni pedagogiche nella Paraenesis didascalica di Magno Felice Ennodio: Umanità e Storia, Festschr. A. Attisani 2 [Napoli 1971] 109/26; zur Einordnung in die Tradition des Prosimetrums Relihan 164/75. 211/19 [Übers.]. 268/70. 281/4).

b. Prosa. 1) Secundinus. Daß der Manichäer Secundinus aus Rom stammt (so zB. F. Decret, L'Afrique Manichéenne 1 [Paris 1978] 141/56), ist möglich, läßt sich aber nicht beweisen. Jedenfalls lebte er, wie sich aus Aug. c. Secundin. 11 (CSEL 25, 923) ergibt, in I. Wohl iJ. 405 verfaßte Secundinus einen Brief an Augustinus, in dem er dessen Angriffen auf die Manichäer (bes. in De mor. Manich.) entgegentrat (ClavisPL[3] 324); Augustinus würdigte das Schreiben einer ausführlichen Erwiderung (ebd. 325).

2) Bachiarius. Wegen des Verdachts, mit dem Priszillianismus zu sympathisieren, mußte der span. Mönch Bachiarius sein Heimatland verlassen. Zu seiner Rechtfertigung verfaßte er, vielleicht in Rom, die Epistula ad Ianuarium, eine Abhandlung, die auch als De reparatione lapsi oder De lapso zitiert wird (ClavisPL[3] 569), u. einen Libellus de fide (ebd. 568). Die Entstehungszeit ist umstritten: Während zB. Altaner / Stuiber, Patrol.[8] 371 De reparatione lapsi in der Zeit zwischen 394 u. 400 u. den Libellus iJ. 383/84 ansetzen, erwägt Frede 311 für die erstgenannte Schrift ein Datum ‚um 410?', für die zweite ein Datum ‚um 415?' (zur Interpretation A. M. Mundó, Estudis sobre el De fide Baquiari: StudMonast 7 [1965] 247/303; ferner s. J. Fontaine, Art. Hispania II: o. Bd. 15, 668).

3) Pelagius. Zwischen 350 u. 354 in *Britannia geboren, tauchte Pelagius um 384 in Rom auf u. lebte dort bis gegen 410 als Laienasket (*Askese II). Wohl iJ. 410 floh er vor den Westgoten nach *Africa; hier geriet er hinsichtlich seiner Gnadenlehre (*Gnade) in Konflikt mit *Augustinus. Die zahlreichen Schriften des Pelagius sind zumeist unter anderen Namen oder anonym überliefert (ClavisPL[3] 728/59; Frede 670/3). Während des Romaufenthalts, zwischen 406 u. 410, entstanden die nach G. de Plinval sicher echten Expositiones XIII epistularum S. Pauli (ohne Hebr.) (Pélage [Lausanne 1943] 44; ClavisPL[3] 728).

4) De induratione cordis Pharaonis. Eher von einem röm. Pelagianer als von Pelagius selbst stammt wohl die unter dem Namen des *Hieronymus tradierte Schrift De induratione cordis Pharaonis, die auf Ex. 9, 35 Bezug nimmt (G. de Plinval, Essai sur le style et la langue de Pélage suivi du traité inédit De induratione cordis Pharaonis [Fribourg 1947]). Frede 675 zufolge ist der Traktat ‚nach 404/5 oder eher um 430?' entstanden.

5) Rufinus der Syrer. Zu denen, die Pelagius während seines Romaufenthalts theologisch beeinflußten, gehört der Syrer Rufinus, der 399 von einem der *Hieronymus-Klöster in Bethlehem nach Rom übersiedelt war. Vor 411 (zur Datierung Frede 741) verfaßte er in Rom einen Liber de fide (ClavisPL[3] 200).

6) Indiculus de haeresibus. Ebenfalls noch zu Anfang des 5. Jh. wurde in Rom PsHieron. Indiculus de haeresibus geschrieben (ClavisPL[3] 636); *Augustinus hat die Schrift für De haeresibus (vJ. 428/29) herangezogen (Frede 537).

7) Aponius. Höchst umstritten ist die Datierung von **Ap(p)onius' allegorisierender Auslegung des *Hohenlieds In Canticum canticorum expositio (ClavisPL³ 194): Während J. Witte die Niederschrift zwischen 405 u. 415 ansetzte (Der Komm. des Aponius zum Hohenliede, Diss. Erlangen [1903]; zustimmend u. a. B. de Vregille / L. Neyrand: CCL 19, CX; F. Witek: RAC Suppl. 1, 506), wiesen J. H. Baxter u. P. Grosjean: ClavisPL² S. 43 den Autor dem 7. Jh. zu; P. Hamblenne hegt ebenfalls Zweifel, ob die Schrift in den Anfang des 5. Jh. gehört, u. plädiert dafür, die Entscheidung offenzulassen, bis eingehendere Untersuchungen zum Sprachgebrauch des Autors vorliegen (Peut-on dater Apponius?: RechThéolAM 57 [1990] 5/33).

8) Iulianus v. Aeclanum. Als bedeutendster Vertreter des Pelagianismus gilt allgemein Iulianus v. Aeclanum (bei Beneventum). Zwischen 380 u. 385 geboren, erwarb er sich beim Studium in Rom eine umfassende Bildung. Auf seine Hochzeit mit Titia, der Tochter des Bischofs Aemilius v. Beneventum, dichtete Paulinus v. Nola ein *Epithalamium (carm. 25; s. o. Sp. 1316). Von Papst Innocentius I wurde Iulianus ca. 416 zum Bischof v. Aeclanum erhoben. Als Papst Zosimus (417/18) die Verurteilung des Pelagianismus bestätigte, verweigerte der Bischof zusammen mit vielen anderen Amtskollegen die Unterschrift unter die (nur in Bruchstücken erhaltene) Epistula tractoria. Daraufhin erklärte Zosimus ihn für abgesetzt u. erwirkte von Kaiser Honorius ein Edikt, das Iulianus aus I. verbannte. Nach langem Wanderleben versuchte er um 439, sein Bistum wiederzuerlangen. Zwar hatte er damit keinen Erfolg, blieb aber bis zu seinem Tode (um 454) in I. – Seine großen, gegen Augustinus gerichteten Schriften, Libri quattuor ad Turbantium (ClavisPL³ 774) u. Libri octo ad Florum (ebd. 773), sind außerhalb I.s entstanden; das gilt auch für seine exegetischen Werke. Aus der Zeit vor der Verbannung (418) stammen als seine ersten öffentlichen Äußerungen zwei Briefe: Epistulae ad Zosimum (Iulian. Aecl.: Aug. c. Iul. op. imperf. 1, 18 [CSEL 85, 1, 15]; vgl. CCL 88A, 335f).

9) Mercator. In der Umgebung des Papstes Zosimus (417/18) befand sich, wie es scheint, der wohl in *Africa geborene Marius Mercator, ein Laie. Im J. 418 verfaßte er in Rom zwei (verlorene) antipelagianische Schriften (litterae), die er Augustinus übersandte; kenntlich ist dieser Vorgang nur noch aus Augustinus' Antwortbrief an Mercator (ep. 193). Später lebte Mercator im Osten des Reichs (Thracia) u. schrieb dort neben anderem ein Commonitorium super nomine Gelasii, zunächst in Griechisch (verloren), dann in Latein (ClavisPL³ 781); auch trat er als Übersetzer antipelagianischer Schriften des Nestorius hervor.

10) Opus imperfectum in Matthaeum. Umstritten bleiben Datierung u. Lokalisierung des in nahezu allen mittelalterl. Hss. unter dem Namen des *Joh. Chrysostomus überlieferten, von ihm aber sicher nicht stammenden sog. Opus imperfectum in Matthaeum (S. J. Voicu: o. Sp. 507 [Lit. (statt PG 56, 6111 lies PG 56, 611)]. 509f). Während Altaner / Stuiber, Patrol.⁸ 373 im Anschluß an G. Morin: RevBén 37 (1925) 239/62 das Opus um 550 in der nördl. I. ansetzen, schreibt J. van Banning: CCL 87B, V: ‚written by an Arian bishop or priest who lived in the second or third quarter of the fifth century … somewhere south of the Danube, in a province of the Roman empire like Illyricum or Dacia or Moesia' (vgl. Frede 151). Op. imperf. in Mt. 5 (PG 56, 667) wird Rom als weit entfernt liegende Stadt charakterisiert.

11) Petrus Chrysologus. Wohl um 380 in Forum Cornelii (Imola) geboren, wurde Petrus (Chrysologus) im Juli 432 Bischof v. Ravenna; am 3. XII. 450 ist er dort gestorben (zu den Daten E. Stein, Beiträge zur Gesch. von Ravenna in spätröm. u. byz. Zeit I: Klio 16 [1920] 40/59; s. auch W. Deichmann, Ravenna. Hauptstadt des spätantiken Abendlandes 2, 3 [1989] 173f). Ruhm u. Beinamen verdankt er seiner Predigtkunst: pro suis eum eloquiis Chrisologum ecclesia vocavit, id est aureus sermocinator, schreibt im 9. Jh. (mit irrtümlichem Bezug auf einen anderen Namensträger) Agnell. lib. pontif. eccl. Rav. 47 (MG Scr. rer. Lang. 310). Unter Petrus' Namen werden 194 Predigten (176 in der Collectio Feliciana [ClavisPL³ 227], weitere 18 im Cod. Vat. lat. 5758 [ebd. 228]) überliefert, die aber nicht alle authentisch sind (zum Problem der Echtheit A. Olivar, Clavis S. Petri Chrysologi: SacrErud 6 [1954] 327/42; ders., Los sermones de San Pedro Crisólogo [Montserrat 1962]). Neben bibelexegetischen Predigten, die den größten Anteil haben, finden sich solche zu Festen u. anderen Gelegenheiten, wie die über die heidn. Feiern an

den Kalenden des Januar (serm. 155). Struktur u. Stil der Predigten sind durch eine Vorliebe für die Antithese geprägt (E. Paganotto, L'apporto dei sermoni di S. Pier Crisologo alla storia della cura pastorale a Ravenna nel sec. V [Rome 1969]; F. Sottocornola, L'anno liturgico nei sermoni di Pietro Crisologo [Cesena 1973]).

12) Petronius. Als Autor eines kurzen Sermo in natale S. Zenonis (ClavisPL[3] 210) wird in den Hss. ein (ins 5. Jh. zu datierender) Petronius Veronensis angegeben, was nach F. Dolbeau zutreffend ist (Une ancienne édition et un manuscrit oubliés des sermons de l'évêque Petronius: RevBén 96 [1986] 2/9); für einen Bischof v. Bononia (Bologna) hält den Verfasser hingegen Gennad. vir. ill. 42. Außerdem stammt von Petronius ein ebenfalls kurzer Sermo in die ordinationis vel natale episcopi (ClavisPL[3] 211).

13) Uranius. Der Presbyter Uranius, ein Schüler des Nolaner Bischofs Paulinus, schrieb nach dessen Tode iJ. 431 von Nola aus an einen Pacatus eine Epistula de obitu Paulini (ClavisPL[3] 207); der Adressat hat Uranius zufolge geplant, vitam eius versibus illustrare (Uran. ep. 1 [PL 53, 860A]).

14) Praedestinatus. Das anonym überlieferte Werk (Liber) Praedestinatus (ClavisPL[3] 243) ist nach Frede 691 zwischen 432 u. 435 in Rom entstanden, nach H. H. Eßer zwischen 432 u. 440 (Art. Praedestinatus: RGG[3] 5 [1961] 489; zu Verbindungen mit I. H. v. Schubert, Der sogenannte Praedestinatus [1903] 98). Die Schrift bekämpft die Augustinische Gnadenlehre (*Gnade), die sie als förmliche *Häresie erscheinen läßt, u. ‚dokumentiert Weiterleben u. Verbreitungsmethode des Pelagianismus auch nach dessen Verurteilungen 418 u. 431' (Eßer aO.). Als Verfasser hat man Arnobius d. J. (s. unten) oder Iulianus v. Aeclanum (s. oben) vermutet (zum Werk M. Abel, Le ‚Praedestinatus' et le pélagianisme: RechThéolAM 35 [1968] 5/25).

15) Arnobius d. J. Ein Arnobius, der vermutlich vor den Vandalen aus *Africa geflüchtet war, lebte seit etwa 432 in Rom. Da er sich selbst als servus Christi bezeichnet, wird er Mönch gewesen sein (confl. 1, 2 [CCL 25A, 44, 20]; vgl. in Ps. 140 [ebd. 25, 238, 18f]). – Die Commentarii in psalmos verfaßte er ‚vielleicht vor 428 in Afrika' (Frede 194). Den Expositiunculae in evangelium Iohannis evangelistae, Matthaei et Lucae (ClavisPL[3] 240), einer Sammlung von Scholien, liegt die Auffassung zugrunde, daß die Berichte der Evangelien zwar geschichtliche Tatsachen wiedergeben, aber auch spirituell zu verstehen sind: facta sunt ista omnia, sed habent spiritalem intellectum (in Joh. 2 [CCL 25A, 272]). Eine weitere, wohl kurz vor dem Konzil v. Chalcedon vJ. 451 entstandene Schrift, Conflictus Arnobii et Serapionis, gibt vor, ein zweitägiges Streitgespräch zu referieren, das zwischen dem Ägypter Serapion, als einem Verfechter des Monophysitismus, u. dem Verfasser, als einem Anwalt der Orthodoxie, stattgefunden habe, u. zwar in Rom (ClavisPL[3] 239; H. Diepen, La pensée christologique d'Arnobe le Jeune: RevThom 59 [1959] 535/64). Arnobius' Schriften zeigen ‚große Hochschätzung des apostolischen Stuhles Petri, die Vertrautheit mit römischen Vorkommnissen u. Überlieferungen, die Bezugnahme auf die röm. Liturgie u. den röm. Heiligenkalender' (Bardenhewer 4, 603 im Anschluß an G. Morin, Études, textes, découvertes [Maredsous 1913] 1, 344f).

16) Quodvultdeus. Von *Augustinus sehr geschätzt wurde der carthagische Diakon Quodvultdeus; auf seine Anregung hin verfaßte Augustinus De haeresibus. Zwischen 431 u. 439 zum Erzbischof v. Carthago gewählt, sah sich Quodvultdeus wahrscheinlich 439 gezwungen, vor den Vandalen, die unter Geiserichs Führung *Africa heimsuchten, aus der Stadt zu fliehen. Er ließ sich in Campanien nieder (Vict. Vit. 1, 15) u. blieb dort bis zu seinem Tode (um 453). Als Schriftsteller ist er durch die Ungunst der Überlieferung schwer zu fassen (ClavisPL[3] 401/17b; Frede 725/8). Wahrscheinlich kann ihm eine Reihe ps-augustinischer Predigten zugewiesen werden. Ebenso darf wohl der Liber promissionum et praedictorum Dei, den Cassiod. inst. div. 1, 1 dem Prosper v. Aquitanien zugesprochen hat, für Quodvultdeus beansprucht werden; er wird das Werk zwischen 445 u. 451 in Campanien geschrieben haben (ClavisPL[3] 413; das Datum nach Frede 727). Ziel der Schrift ist der Nachweis, daß die biblischen Weissagungen Glauben verdienen, seien sie doch zu einem großen Teil bereits eingetroffen (insgesamt P. Langlois, Art. Africa II: RAC Suppl. 1, 202f; M. Pellegrino, Intorno a Quodvultdeus, De promissionibus ac praedictionibus Dei: RivStorLettRel 2 [1966] 240/5; Y.-M. Duval, Un nouveau lecteur probable de l'Histoire ecclésiastique de Rufin d'Aquilée. L'auteur du Liber promis-

sionum et praedictorum Dei: Latom 26 [1967] 762/77).

17) Prosper Tiro. Ein weiterer Repräsentant des Augustinismus war der o. Sp. 1345 als Dichter erwähnte Prosper Tiro v. Aquitanien, der etwa ab 440 in Rom wirkte. Welche von seinen zahlreichen Prosaschriften in die röm. Zeit fallen, läßt sich einigermaßen sicher bestimmen. Seine schon vor 440 in Marseille begonnene Epitoma Chronicorum, in der er für die Zeit bis zum J. 379 *Hieronymus' Chronik benutzte u. für die folgenden Jahre selbständig arbeitete, hat er in Rom mehrfach redigiert u. ergänzt (ClavisPL[3] 2257; Muhlberger aO. [o. Sp. 1345] 48/135). Von der Expositio psalmorum hat sich nur das letzte Drittel (zu Ps. 100/50) erhalten (ClavisPL[3] 524). 392 Zitate aus Augustinischen Schriften vereinigte Prosper im Liber sententiarum, der um 450 veröffentlicht wurde (s. o. Sp. 1345). – Vielleicht stammt von Prosper auch die in derselben Zeit erschienene, anonym überlieferte Schrift De vocatione omnium gentium (so Frede 722; anders ClavisPL[3] 528; P. de Letter, Gratia generalis in the De vocatione omnium gentium and in St. Augustine: StudPatr 14 = TU 117 [1976] 393/401).

18) Ioannes Neapolitanus. In alten Ausgaben des Joh. Chrysostomus finden sich 31 lat. *Homilien antiken Ursprungs (ClavisPL[3] 915). Morin aO. (o. Sp. 1354) 37f schrieb diese Predigten zunächst dem Bischof Ioannes Mediocris v. Neapel (ca. 533/53) zu, erkannte jedoch später als ihren Verfasser einen Augustinus-Schüler, der wie Quodvultdeus (s. oben) aus Africa geflohen sein u. um 450 in Neapel gewirkt haben müsse (s. auch Frede 570f).

19) Martyrologium Hieronymianum. Das sog. Martyrologium Hieronymianum, eine Vereinigung von Märtyrerverzeichnissen der Städte Rom, Carthago u. Nicomedia, ist um die Mitte des 5. Jh. in der nördl. I. entstanden; erhalten hat sich nur eine Fassung vom Ende des 6. Jh. (ClavisPL[3] 2031; A. Stuiber, Heidnische u. christliche Gedächtniskalender: JbAC 3 [1960] 24/33).

20) Apollinaris Sidonius. Der o. Sp. 1345/8 bereits als Dichter erwähnte C. Sollius *Apollinaris Sidonius ist auch mit einem Prosawerk hervorgetreten, einer Sammlung von insgesamt 147 Epistulae, die in der durch Plinius u. Symmachus (o. Sp. 1244/6. 1289f) repräsentierten Tradition des literarischen Briefs stehen. Der Autor faßte die Briefe in neun Büchern zusammen. Wie sich aus ep. 7, 18 ergibt, hatte er ursprünglich nur sieben Bücher geplant; Buch 8 u. 9 sind dementsprechend jeweils mit einer eigenen Widmung versehen (zu Komposition u. Edition H. Köhler, C. Sollius Apollinaris Sidonius, Briefe Buch I [1995] 6/18). – Während sich keine Briefe finden, in denen Sidonius seine erste Romreise (455/56) erwähnt (wahrscheinlich, weil Kaiser Avitus, den er damals begleitete, später gestürzt wurde: R. W. Mathisen, Sidonius on the reign of Avitus: TransProcAmPhilolAss 109 [1979] 165/71), sind die zweite Reise in die Metropole u. der Aufenthalt dort (467/69) gut dokumentiert (ep. 1, 5/10; zu dieser Phase Harries aO. [o. Sp. 1346]). Mit ep. 1, 5 möchte Sidonius den Wunsch des Adressaten Heronius erfüllen, einen auf Autopsie beruhenden Bericht über all die Stätten zu erhalten, die er selbst nur aus Büchern kenne (ebd. 1). Seine Reiseroute führt Sidonius zu mythischen u. historischen Stätten: Am Po erinnert er sich an den Mythos der Heliaden (ebd. 3), in Ariminium (Rimini) gedenkt er der Iuliana rebellio u. in Fanum (Fano) der Niederlage Hasdrubals (ebd. 7). Vor den Mauern Roms besucht er die Basilika St. Peter u. Paul, wo er von der Fieberkrankheit, die er sich in Umbria zugezogen hatte, gesundet. In ep. 1, 6 fordert er seinen Freund Eutropius auf, ebenfalls nach Rom zu kommen u. dort ein staatliches Amt zu übernehmen; die Reise in die Metropole sei für einen Mann senatorischer Abstammung keine peregrinatio. Rom wird bei dieser Gelegenheit gepriesen als domicilium legum, gymnasium litterarum, curia dignitatum, vertex mundi, patria libertatis, qua unica totius orbis civitate soli barbari et servi peregrinantur (ebd. 2). Mit ep. 1, 9 (wie ep. 1, 5 an Heronius gerichtet) setzt Sidonius die Schilderung des Romaufenthalts fort. Ep. 1, 10 bezieht sich auf Amtsgeschäfte des praefectus urbi.

21) Leo d. Gr. Papst Leo (440/61), natione Tuscus (Lib. pontif. 47, 1 [MG Gest. Pontif. 1, 101 bzw. 1, 238 Duchesne]), war nicht nur als Kirchenpolitiker, sondern auch als Schriftsteller hochbedeutend. Neben amtlichen Schreiben (darunter die Verwerfung von Eutyches' Monophysitismus: ep. 28 [vJ. 449], der sog. Tomus ad Flavianum; Grillmeier 734/50) haben sich von ihm 97 Predigten erhalten, die zumeist dem ersten Jahrzehnt sei-

nes Pontifikats angehören (ClavisPL[3] 1657). Eine größere Zahl ist jeweils der 40tägigen Fastenzeit (12), der Passion (19) u. dem Quatemberfasten (9) gewidmet; serm. 84 beklagt er sich über die schwache Beteiligung an dem alljährlich wiederkehrenden Fest, das zum Dank für die Befreiung Roms von den Vandalen ausgerichtet worden war. Theologisch ist die Lehre von der hypostatischen Union (*Hypostasis) in Christus dominierend. ‚Fuit (scil. Leo) ecclesiasticae dictionis Tullius, sacrae theologiae Homerus, rationum fidei Aristoteles, auctoritatis apostolicae Petrus et in Christiano pulpito Paulus' (J. Trithemius, De scriptoribus ecclesiasticis [Coloniae 1546] 74). Mit seiner Bevorzugung wohlklingender Satzklauseln (cursus Leoninus) wurde der Papst Vorbild für das MA (neuere Arbeiten: W. J. Halliwell, The style of Pope St. Leo the Great [Washington 1939]; F. Di Capua, De clausulis a S. Leone Magno adhibitis: ders., Scritti minori 1 [Roma 1959] 431/40; B. Studer, Die Einflüsse der Exegese Augustins auf die Predigten Leos: Forma Futuri, Festschr. M. Pellegrino [Torino 1975] 915/30; ders., Léon le Grand: Di Berardino 750/77; W. Blümer, Rerum eloquentia. Christl. Nutzung antiker Stilkunst bei St. Leo M. [1991]). – Im Blick auf Rom ist serm. 82 (CCL 138A, 508/18) besonders wichtig. Leo legt darin seiner röm. Zuhörerschaft dar, daß nunmehr Petrus u. Paulus die Wächter ihrer Stadt sind; Romulus u. Remus seien durch die beiden Apostel abgelöst (vgl. 3, 4; 36, 3 [CCL 138, 13/5. 197f]; ein ähnlicher Gedanke bereits Aug. en. in Ps. 44, 23 [CCL 38, 511]). Dank Petri Stuhl sei Rom caput mundi geworden; es herrsche mit Hilfe der christl. Religion über ein größeres Reich als aufgrund politischer Suprematie; denn was die Römer durch Kriege gewonnen hätten, sei weniger, als was die pax Christiana ihrem Einfluß unterworfen habe. Des weiteren ist in Leos Augen die christl. Kirche Roms unter den christl. Gemeinschaften privilegiert, sei sie doch durch Petrus u. Paulus unterwiesen u. auf dem Felsen gebaut, von Gott für die führende Rolle bestimmt, gegen den *Irrtum der *Häresie geschützt u. berühmt für ihre Orthodoxie. Folglich komme ihrem Erzbischof die Jurisdiktion (plenitudo potestatis) über alle Kirchen zu, nicht nur über die eigene (P. A. McShane, La Romanitas et le pape Léon le Grand [Montreal 1979]; zum juristischen Aspekt J. Fellermayr, Tradition u. Sukzession im Lichte des röm.-antiken Erbdenkens [1979]; ders., Art. Hereditas: o. Bd. 14, 646; ferner C. Lepelley, S. Léon le Grand et la cité romaine: RevScRel 35 [1961] 130/50).

22) Epiphanius Latinus. Ob Epiphanius, Verfasser einer Interpretatio Evangeliorum (ClavisPL[3] 914), 411/61 Bischof v. Sevilla oder aE. des Jh. Bischof v. Beneventum war, ist ungeklärt (Frede 444).

23) Actus Silvestri. In der 2. H. des 5. Jh. entstanden in Rom die anonymen Actus Silvestri (ClavisPL[3] 2235), die dem Leben des Papstes Silvester I (314/35) gewidmet sind. Nach dem Vorbild von PsClem. Rom. recogn. geben sie sich als Übersetzung aus dem Griechischen, das Original ist aber nach W. Levinson in Latein abgefaßt (Aus rheinischer u. fränkischer Frühzeit [1948] 390/465; vgl. Berschin 225).

24) Gelasius I. Als der röm. Senat unter Führung des Christen Andromachus die Beibehaltung des alten Festes der *Lupercalia beschloß, legte Papst Gelasius I (492/96) in einem Schreiben entschieden Protest ein (ClavisPL[3] 1671; A. W. J. Holleman, Pope Gelasius I and the Lupercalia [Amsterdam 1974]). Hatte Andromachus behauptet, die Lupercalia seien zwar kein christl. Fest, sie hätten aber auch nichts spezifisch Paganes, da sie kein Opfer für eine heidn. Gottheit einschlössen, so konterte Gelasius ironisch, Andromachus u. seine Senatorenfreunde seien weder Christen noch Heiden (adv. Androm. 19 [SC 65, 176]; W. Ullmann, Gelasius I. [492-496]. Das Papsttum an der Wende von der Spätantike zum MA [1981]; Chadwick 12/4; A. Cottrell, Auctoritas and Potestas. A reevaluation of the correspondence of Gelasius I on papal-imperial relations: MediaevStud 55 [1993] 95/109). – Das sog. Decretum Gelasianum stammt nicht von Gelasius (s. u. Sp. 1371f).

25) Prisca. Unter Papst Gelasius I entstand in Rom als Privatarbeit die seit dem 17. Jh. sogenannte Prisca canonum editio Latina (ClavisPG 8520; Frede 354 s. v. CAN Nic [P]; Schwartz 96/108 bzw. 257/68).

26) Symmachus. Ein Urenkel des berühmten Redners aus dem 4. Jh. (o. Sp. 1289f), war Q. Aurelius Memmius Symmachus iJ. 485 consul; 525 wurde er hingerichtet. Für ihn ist (u. a. durch Cassiod. anecd. Hold.: CCL 96, V 12) eine Historia Romana in 7 Büchern bezeugt. Aus dieser Schrift hat sich bei Iordan.

Get. 83/8 (MG AA 5, 1, 78/80) eine längere Passage erhalten, zu deren Quellen Oros. hist. 17, 19, 1f gehört u. worin Kaiser Maximinus Thrax (235/38) als imperator bezeichnet wird, qui cuncta bona sua in persecutione Christianorum malo voto foedavit (Iordan. Get. 88 [80]). Ob das Werk noch im 5. oder bereits im 6. Jh. verfaßt wurde, läßt sich nicht beurteilen (im übrigen s. G. Luiselli, Note sulla perduta Historia Romana di Q. Aurelio Memmio Simmaco: Studi Urbinati 49 [1975] 529/35).

27) Passiones. Aus den zahlreichen anonymen Passiones, die im 5. Jh. entstanden (ClavisPL^3 2049/248a; Frede 49/90), sei die Passio S. Sebastiani martyris herausgehoben (ClavisPL^3 2229); die Schrift repristiniert die christl. Kritik an der Grausamkeit der Gladiatorenspiele (ebd. 22 [2, 154f Fábrega Grau]; *Gladiator) u. nimmt die alte heidn. Polemik auf, die Preisgabe der alten Götter durch die Christen sei für die Niederlagen der Römer verantwortlich (Berschin 74/82).

28) Martyrium Petri. Vermutlich im 5. Jh. entstand das dem Bischof Linus (1. Jh.) untergeschobene Martyrium beati Petri apostoli (ClavisApocrNT 191). In der Schilderung der Flucht des Apostels aus Rom findet sich die Partie, in der Petrus den entgegenkommenden Christus fragt: Domine, quo vadis? u. die Antwort erhält: Romam venio iterum crucifigi (Pass. Petr. 6 [29 Salonius bzw. AAA 1, 7]).

29) Historia Apollonii. Ins 5., vielleicht auch erst ins 6. Jh. gehört die Historia Apollonii regis Tyri, eine in zwei lat. Versionen erhaltene Bearbeitung eines (verlorenen) griech. Originals aus dem 2. oder 3. Jh. (G. A. A. Kortekaas, Historia Apollonii regis Tyri [Groningen 1984] 125/31; weitere Ed.: G. Schmeling [1988]; E. Archibald [Cambridge, Mass. 1991]). Der Roman, der auch ein paar Verspartien enthält, handelt von den Abenteuern u. Leiden des Königs Apollonius, seiner (nicht namentlich genannten) Gemahlin u. ihrer beider Tochter Tharsia. Die Eheleute, einander in unverbrüchlicher Treue verbunden, werden getrennt, am Ende aber wieder vereint: Apollonius findet seine Frau, die er für tot gehalten hatte, als Priesterin im *Diana-Tempel in Ephesus; ein Engel hatte dem König in einem nächtlichen Traum den Weg dorthin gewiesen. Der Roman, in dem das Wort deus häufig im Singular vorkommt, wird gelegentlich als kryptochristlich bezeichnet (R. Hexter: Speculum 63 [1988] 188); dagegen kann G. Schmeling in dem Werk nichts spezifisch Christliches entdecken (Historia Apollonii Regis Tyri: ders. [Hrsg.], The novel in the ancient world [Leiden 1996] 533; zur Interpretation ferner M. Mazza, Le avventure del romanzo nell'occidente latino. La Historia Apollonii regis Tyri: Le trasformazioni della cultura nella tarda antichità. Atti del convegno tenuto a Catania 1982 2 [Roma 1985] 597/645; zu den Verspartien Pabst 92/5).

G. Sechstes Jh. nC. I. Allgemeines. Im 6. Jh. bricht das marode Westreich als Res publica vollends zusammen, während das ,imperium als mit dem Kaisertum verbundene umfassende Ordnungsvorstellung' erhalten bleibt (J. Martin, Spätantike u. Völkerwanderung [1987] 59). Bereits bei der ersten Belagerung, die Rom durch die Ostgoten erlebt (Febr. 537 / März 538), wird durch Kappen der Aquädukte die Wasserversorgung lahmgelegt; im März 539 zerstören die Ostgoten Mailand, die nach Rom bevölkerungsreichste Stadt I.s. In den folgenden Kämpfen, die erst 552 zum Abschluß kommen, wird I. gänzlich verwüstet. Eine Folge ist, daß sich die überkommenen politischen Ordnungen auflösen: Um 550 endet die Reihe der Consuln, u. für 580 wird der röm. Senat zum letzten Mal erwähnt. Schwärme von Franken (seit 539) u. Langobarden (iJ. 568) ergießen sich über das Land, das ausgelaugt u. verarmt ist. – Daß die Literatur in diesem Jh. einen starken Rückgang erfährt, kann kaum befremden. Immerhin ist die nichtchristl. Dichtung durch den Elegiker Maximianus repräsentiert, die entsprechende Prosa durch eine Reihe von philosophischen Werken des Christen Boethius. Auf christlicher Seite findet sich Dichtung nur noch in geringem Umfang (**Arators Bibelepos). Die christl. Prosa hat zwar bloß wenige Namen aufzuweisen, aber besonders glanzvolle: *Ennodius, *Boethius als Autor theologischer Traktate, *Cassiodor u. *Gregor d. Gr. Ferner entstehen anonyme Heiligenviten in noch größerer Zahl als im 5. Jh. (Übersicht: ClavisPL^3 2049/248a; Frede 49/90). Wie schon im 5. Jh. kommt päpstlichen Dekretalien (Bardenhewer 5, 278/84) u. Canonessammlungen besonderes Gewicht zu (Übersicht: ClavisPL^3 1764/94; Frede 385/402).

II. Nichtchristliche Literatur. a. In lateinischer Sprache. 1. Dichtung. 1) Boethius. Als

‚der letzte Repräsentant des philosophischen Bildungsideals der Antike' darf Anicius Manlius Severinus *Boethius gelten (F. Wotke: o. Bd. 2, 482); neben zahlreichen Prosaschriften hat er auch Gedichte verfaßt. Als Angehöriger der gens Anicia, einer der vornehmsten christl. Familien Roms, wurde er in den 80er Jahren des 5. Jh. geboren, war iJ. 510 consul ordinarius sine collega u. iJ. 523 magister officiorum. In einen Hochverratsprozeß verwickelt, wurde er seines Amtes enthoben u., während das Gericht in Rom tagte, in Pavia gefangengehalten (nicht, wie Anon. Vales. 87 angibt, in Ager Calventianus nahe Pavia; H. Tränkle, Philologische Bemerkungen zum Boethiusprozeß: Romanitas et christianitas aO. [o. Sp. 1310] 329/39). Ohne Gelegenheit zur Verteidigung erhalten zu haben, wurde Boethius hingerichtet, wahrscheinlich iJ. 525 (zum Datum Chadwick 54/6). – Auf seine (verlorene) frühe Poesie weist Boethius cons. 1 carm. 1, 1 hin: carmina qui quondam studio florente peregi; daneben tritt als Zeugnis Cassiod. anecd. Hold.: CCL 96, V 17f: condidit et carmen bucolicum. Diese Dichtungen werden eine Frucht der intensiven Beschäftigung des Studierenden mit Vergils Eclogen gewesen sein (Gruber 20). – Zur Poesie kehrte Boethius in seinem letzten Werk zurück: In die fünf Prosabücher De consolatione philosophiae, die er während der Haft in Pavia schrieb, fügte er 39 Gedichte in verschiedenen Metren ein (zur Einordnung der Consolatio in die Geschichte des Prosimetrums D. Bartonková, Prosimetrum. The combined style in Boethius's work De consolatione philosophiae: GraecolatOrient 5 [1973] 61/9; Relihan; Dronke; Pabst 158/95; inhaltliche Einzelkommentierung: H. Scheible, Die Gedichte in der Consolatio philosophiae des Boethius [1972]; ferner Gruber zSt.). Die Consolatio beginnt mit einer Elegie, in der der Autor unter Tränen den Glanz seines früheren Lebens beschwört. Während er solchermaßen klagt, ist eine Frau von ehrwürdigem Aussehen u. mit Augen von übermenschlicher Kraft an sein Lager getreten: Philosophia (J. Gruber, Die Erscheinung der Philosophie in der Consolatio Philosophiae des Boethius: RhMus 112 [1969] 166/86); sie verjagt die Musen der elegischen Trauerdichtung, weil sie den seelisch Erkrankten nicht heilten, sondern dessen Affekte, die die Vernunft beeinträchtigten, nur noch stärkten (Ch. Wolf, Untersuchungen zum Krankheitsbild in dem ersten Buch der Consolatio philosophiae des Boethius: RivCultClassMedioev 6 [1964] 213/23). Wenn in dem sich nun entwickelnden Dialog (zum Inhalt Wotke aO. 485/7) teils von Philosophia, teils von Boethius immer wieder Gedichte vorgetragen werden, so haben sie zunächst einmal eine therapeutische Funktion: Sie sollen dem Kranken helfen, seine Erschöpfung zu überwinden (cons. 4, 6). Wichtiger ist freilich die Aufgabe, die philosophische Argumentation zu unterstützen: Die Dichtung erscheint somit als vernacula philosophiae (ebd. 2, 1, 8; Scheible aO. 8/11; R. Glei, Dichtung u. Philosophie in der Consolatio Philosophiae des Boethius: WürzbJbb NF 11 [1985] 225/38). – Seit langem wird in der Forschung die Frage erörtert, wieweit die Consolatio christliche Elemente enthält (zur älteren Geschichte der Diskussion Courcelle 300/4; ferner Gruber 13/6). Von den Gedichten spielt dabei cons. 3 carm. 9 eine besondere Rolle; nach der Ansicht Scheibles aO. 101/12 setzt Boethius hier den christl. Schöpfergott mit dem summum bonum der platonischen Tradition ineins.

2) Maximianus. Über das Leben des Maximianus, dessen *Elegien ‚zu den originellsten Werken der lat. Literatur des 6. Jh.' gehören (W. Schetter, Studien zur Überlieferung u. Kritik des Elegikers Maximian [1970] VII), ist nur sehr wenig bekannt. Der communis opinio gilt er unter Berufung auf eleg. 3, 48 als jüngerer Freund des Boethius u. damit als Autor des 6. Jh.; dagegen verficht Ch. Ratkowitsch eine Datierung ins 9. Jh. (Maximianus amat. Zu Datierung u. Interpretation des Elegikers Maximian = AbhWien 463 [1986]; zustimmend J. Fontaine: RevÉtLat 64 [1986] 384/7; J. Meyers: Latom 48 [1989] 888/90; A. Gallico: Orpheus 10 [1989] 233f; ablehnend C. Salemme: BollStudLat 16 [1986] 139/41; H. E. Stiene: MittellatJb 22 [1987] 297/304; D. Shanzer: Gnomon 60 [1988] 259/61; P. Pinotti: AnzAltWiss 43 [1990] 27/9; zu den Rezensionen Ch. Ratkowitsch, Weitere Argumente zur Datierung u. Interpretation Maximians: WienStud 103 [1990] 207/39). Nach eigener Auskunft wurde der Dichter in I. geboren (eleg. 5, 5: Etruscae gentis alumnum; ebd 40: Tusca simplicitate senex; vielleicht ist Etruscus/Tuscus hier im Sinne von Italus zu verstehen; P. Pinotti, Massimiano elegiaco: G. Catanzaro / F. Santucci [Hrsg.], Tredici secoli di elegia latina [Assissi 1989] 183), verbrachte seine Jugend in Rom (eleg.

1, 37. 63) u. durchlief mit Erfolg die Laufbahn auf dem Forum (ebd. 9f. 13f). Das Werk besteht aus sechs Elegien (ClavisPL[3] 1519; F. Spaltenstein, Commentaire des élégies de Maximien [Rome 1983]; neuere Lit.: A. Fo, Una lettura del corpus di Massimiano: AttMemArcad Ser. 3, 8 [1986/87] 91/128; ders., Significato, tecniche e valore della raccolta elegiaca di Massimiano: Hermes 115 [1987] 348/71). Die erste Elegie (146 elegische Distichen) beklagt das Leid des Alters in allen Lebensbereichen; in eleg. 2 (37 Dist.) verschmäht die schon ergrauende Lycoris den physisch versagenden Greis; eleg. 3 (47 Dist.) handelt von der Schwärmerei des Jugendlichen zu Aquilina, eleg. 4 (30 Dist.) von der Liebe zur Tänzerin Candida. Im Zentrum des fünften Gedichts (77 Dist.) steht die erotische Beziehung des Impotenten zu einer Griechin, die Worte an seine mentula richtet; das sechste (6 Dist.) wird vom Todesgedanken beherrscht. – Nach der Auffassung von M. Manitius (Zu späten lateinischen Dichtern I: RhMus 44 [1889] 540/3) ist angesichts eines Verses wie eleg. 1, 86 (carnis ad officium carnea membra placent) kein Zweifel erlaubt, daß der Autor Christ war (vgl. Spaltenstein aO. 21); Manitius' Argumentation beurteilt J. Szövérffy, der in den Elegien viele satirische Elemente enthalten sieht (Maximianus a satirist?: HarvStudClassPhilol 72 [1967] 351/67), als ‚not conclusive', höchstens lasse sich sagen, daß Maximianus ‚a nominal Christian' war (ebd. 367). – Zwei Hss. überliefern eine Appendix von sechs weiteren Gedichten (darunter vier *Ekphraseis), die nicht von Maximianus zu stammen scheinen (A. Fo, L'Appendix Maximiani [= Carmina Garrod-Schetter]. Edizione critica, problemi, osservazioni: Romanobarbarica 8 [1984] 1/86).

2. Prosa. 1) Boethius. Der o. Sp. 1360/2 bereits mit seinen Dichtungen erwähnte Christ Boethius verdankt seinen Ruhm vor allem einem weitgespannten Œuvre in Prosa. Er verfaßte Lehrbücher zu allen vier Fächern des Quadriviums (der Terminus wurde von ihm arithm. 1, 1 [7, 25 Friedlein] geprägt); davon sind De institutione arithmetica u. De institutione musica erhalten. Als seine Lebensaufgabe betrachtete es Boethius, der lat. Welt die zentralen Erkenntnisse der griech. Philosophie zu vermitteln. Geschehen sollte dies durch Übersetzung u. Erläuterung wichtiger Schriften des Aristoteles u. Platon (in herm. comm. sec. 2 praef. [2, 79f Meiser]); Boethius war von der Überzeugung durchdrungen, daß die Lehren dieser beiden Philosophen nicht in Widerspruch zueinander stehen. Doch war es ihm nicht vergönnt, den ganzen Plan zu verwirklichen; die von ihm vollendeten Übersetzungen u. Kommentare sind nicht alle erhalten (Verzeichnis: J. Gruber, Art. Boethius: LexMA 2 [1983] 309f; zur Chronologie L. M. de Rijk, On the chronology of Boethius' works on logic I/II: Vivarium 2 [1964] 1/49. 125/62). Auch ein Werk der röm. Klassik wurde von Boethius kommentiert: Ciceros Topica (engl. Übers., wichtige Einl. zu Boethius' Komm.: E. Stump, Boethius's In Ciceronis Topica [Ithaca 1988]). Ferner widmete er den Beweisformen, wie sie von Cicero u. dem Sophisten Themistius (o. Sp. 1296) dargelegt worden waren, eine Abhandlung (E. Stump, Boethius's De topicis differentiis [Ithaca 1978]). – In der Haft schrieb Boethius die fünf Bücher De consolatione philosophiae, ein Prosimetrum, von dessen zahlreichen Gedichten bereits o. Sp. 1361f die Rede war (Komm.: Gruber). Bei der Erörterung der Frage, wieweit die Consolatio christliche Elemente enthält (s. o. Sp. 1362), gelten (neben cons. 3 carm. 9) zwei Prosapassagen als besonders wichtig: ebd. 3, 12, 22 u. 5, 3, 34f. Die Aussage 3, 12, 22 (est ... summum ... bonum, quod regit cuncta fortiter suaviterque disponit) ist allem Anschein nach im Anschluß an Sap. 8, 1 (adtingit ... a fine usque ad finem fortiter et disponit suaviter) formuliert; bei 5, 3, 34f klingt offensichtlich 1 Tim. 6, 16 an (C. J. de Vogel, Boethiana II: Vivarium 10 [1972] 1/40).

2) Anthimus. Der Arzt Anthimus hatte wegen verräterischer Beziehungen zum Ostgotenkönig Theodericus Strabo (gest. 481) vom oström. Hof des Kaisers Zeno fliehen müssen u. sich an den Hof Theoderichs d. Gr. in Ravenna begeben; als dessen Gesandter verhandelte er, vir illustris, mit dem Frankenkönig Theoderich I (511/33). Für letzteren verfaßte er ein diätetisches Werk: De observatione ciborum ad Theodericum regem Francorum epistula (ed. E. Lichtenhan: CML 8, 1 [1963]; Komm.: Ch. Herbst, Anthimus. Eine Diätetik aus dem 6. Jh., Diss. Salzburg [1994]; C. Deroux, Tradition et innovation dans la Diététique d'Anthime: M. E. Vázquez Buján [Hrsg.], Tradición y innovación de la medicina latina de la antigüedad y de la alta edad media [Santiago de Compo-

stela 1994] 171/82); das Werk ist eines der Dokumente für den Übergang des Lateinischen zum Romanischen (K. Mras, Anthimus u. andere lat. Ärzte im Lichte der Sprachforschung: WienStud 61/2 [1943/47] 98/117; Herbst aO.).

3) Turiner Institutionenglosse. Die sog. Turiner Institutionenglosse entstand wahrscheinlich zwischen 543 u. 546 in Rom (ed. A. Alberti, La Glossa Torinese e le altre glosse del ms. D III. 13 della Biblioteca Nazionale di Torino [Torino 1933]; zu Datierung, Lokalisierung u. Inhalt Liebs 195/220).

b. In griechischer Sprache (Prosa [Alexander v. Tralles]). Der aus Tralles stammende Arzt Alexander (ca. 525/605) wirkte längere Zeit in Rom u. verfaßte dort u. a. Therapeutica, ein medizinisches Handbuch (ed. Th. Puschmann [Wien 1878/79]).

III. Christliche Literatur in lateinischer Sprache. a. Dichtung. 1) Arator. Aus Ligurien stammte der Dichter **Arator, der etwa zwischen 490 u. 550 lebte. Nach einem Aufenthalt in Mailand war er zunächst in Ravenna als Rechtsanwalt u. im Dienste des Königs Athalarich zuletzt als comes domesticorum tätig, bevor er subdiaconus der röm. Kirche unter Papst Vigilius (537/55) wurde. Sein poetisches Werk, die hexametrische Dichtung De actibus apostolorum (ClavisPL^3 1504), überreichte Arator am 6. IV. 544 dem Papst; Teile des Gedichts wurden vor der versammelten Geistlichkeit rezitiert. Später las der Autor das Ganze an insgesamt vier Tagen im April u. Mai in der Kirche St. Petri ad vincula einem Publikum aus Klerikern u. Laien vor; verdankt wird die Nachricht davon einer Notiz, die in mehreren Hss. als Praefatio oder Subscriptio überliefert ist (zur Bezeugung J. Schwind, Arator-Studien [1990] 10_{10}). Diese Dichterlesung war ‚für Jahrhunderte die letzte öffentliche …, von der wir Kunde haben‘ (Brunhölzl 46). Das 1. Buch (1076 daktylische Hexameter) handelt im wesentlichen von Petrus, das 2. (1250 daktylische Hexameter) von Paulus. Hauptziel ist nicht, die biblische Erzählung ins Poetische umzusetzen, sondern deren theologische Bedeutung zu erschließen. So zeigt sich das Werk ‚mehr von der exegetisch-theologischen Absicht als von der epischen Tradition bestimmt‘ (K. Thraede: RAC Suppl. 1, 556; zur Einordnung des Bibelepos in die Form- u. Motivgeschichte der christl. Dichtung ebd. 553/73; zur Struktur des Werks sowie zur narrativen u. exegetischen Behandlung des Stoffs Schwind aO.; zur Sprache ders., Sprachliche u. exegetische Beobachtungen zu Arator = AbhMainz 1995 nr. 5; zur Rolle des Petrus P.-A. Deproost, L'apôtre Pierre dans une épopée du 6e s. L'Historia Apostolica d'Arator [Paris 1990]).

2) Venantius Fortunatus. Der Dichter Venantius Honorius Clementianus Fortunatus wurde in einer Ortschaft nahe Tarvisium (Treviso) geboren; seine Bildung erhielt er in Ravenna. Um 565 verließ er seine Heimat, um nach Tours zu pilgern, u. blieb dann bis zu seinem Lebensende in *Gallia. Fast sämtliche seiner zahlreichen Dichtungen (meist in elegischen Distichen) entstanden dort (W. Speyer: o. Bd. 8, 958). Aus der Zeit in Ravenna haben sich noch zwei Elegien erhalten: ein Lobgedicht auf den Ravennater Bischof Vitalis (carm. 1; 14 elegische Distichen) u. eine Beschreibung der von Vitalis erbauten Andreaskirche zu Ravenna (carm. 2; 14 elegische Distichen; ClavisPL^3 1033; zum Gesamtwerk Brunhölzl 118/28).

b. Prosa. 1) Boethius. Unter dem Namen Opuscula sacra wird eine Reihe theologischer Schriften des o. Sp. 1360/4 erwähnten *Boethius geführt (ClavisPL^3 890/4; lat.-dt. Ed.: M. Elsässer, A. M. S. Boethius, Die Theolog. Traktate [1988]): Quomodo trinitas unus deus ac non tres dii; Utrum pater et filius et spiritus sanctus de divinitate substantialiter praedicentur; Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona (auch Liber de hebdomadibus genannt); De fide catholica; Contra Eutychen et Nestorium (hierin wird persona bestimmt als naturae rationabilis individua substantia; S. Otto, Person u. Subsistenz [1968] 171/80). Zum ersten Mal hatte der Theologe G. Arnold (1666/1714) in seiner ‚Unpartheiischen Kirchen- u. Ketzerhistorie‘ (1 [1700] 260) die Opuscula Boethius abgesprochen; gesichert wird ihre Echtheit indes durch Cassiod. anecd. Hold.: CCL 96, V 15/7: scripsit (scil. Boethius) librum de sancta trinitate et capita quaedam dogmatica et librum contra Nestorium. Als authentisch hat nach Chadwick 175/80 auch De fide catholica zu gelten, bei dem Boethius' Verfasserschaft gelegentlich selbst heute noch angezweifelt oder gar bestritten wird (zB. von F. Wotke: o. Bd. 2, 484); der Unterschied zum Stil der übrigen Tractate erklärt sich aus dem literarischen Charakter des Kompendiums.

2) Ennodius. Der bereits o. Sp. 1348f als Dichter angeführte Magnus Felix *Ennodius ist auch mit zahlreichen Prosaschriften hervorgetreten, die im Unterschied zu seinen Carmina größtenteils ins 6. Jh. fallen; sie seien wenigstens angeführt, alles Weitere bei J. Fontaine: o. Bd. 5, 398/421 (von seither erschienenen Monographien sind zu nennen: F. Gastadelli, Ennodio di Pavia [Roma 1973]; L. Navarra, Ennodio e la ,facies' storico-culturale del suo tempo [Cassino 1974]; E. Galbiati / A. Poma / L. Alfonsi, Magno Felice Ennodio [474-521] [Pavia 1975]). – Die Vita beatissimi viri Epifani episcopi Ticinensis ecclesiae (opusc. 3) entstand zwischen 501 u. 504 (zur Datierung Schanz, Gesch. 4, 2, 135f; E. Pietrella, La figura del santo-vescovo nella Vita Epifani di Ennodio di Pavia: Augustinianum 24 [1984] 213/26; M. Cesa, Ennodio. Vita del beatissimo Epifanio vescovo della chiesa pavese [Como 1988]). – Als ein Anhänger des Gegenpapstes Laurentius nach der Synode vJ. 501, auf der Papst Symmachus freigesprochen worden war, mit einem Pamphlet Adv. synodum absolutionis incongruae auftrat, erwiderte ihm Ennodius, auf der Seite des Symmachus stehend, im Sommer 503 mit dem Libellus adv. eos, qui contra synodum scribere praesumpserunt (Libellus [apologeticus] pro synodo [opusc. 2]); die Schrift endet mit einer längeren Rede der personifizierten Roma, die die Teilnehmer der Synode ermahnt, Symmachus treu zu bleiben, damit die Verjüngung der Mutter Roma nicht gefährdet werde (ebd. 129/39; B. Näf, Das Zeitbewußtsein des Ennodius u. der Untergang Roms: Historia 39 [1990] 114/6; zum ganzen Gedicht E. Wirbelauer, Zwei Päpste in Rom [1993] 148/54). – Der aus Pannonia stammende Mönch Antonius hatte in I. am Comersee gelebt, bevor er sich nach Lerinum (F. Prontera, Art. Insel: o. Bd. 18, 326f) begab, wo er zwei Jahre später starb. Auf Wunsch des Abtes v. Lerinum schrieb Ennodius die Biographie De vita beati Antoni (opusc. 4), wohl im Herbst 506 (zur Datierung F. Lotter, Antonius v. Lérins u. der Untergang Ufernorikums: HistZs 212 [1971] 292f; zum Ganzen B. Marotta Mannino, La Vita Antoni di Ennodio fra traduzione classica e cristiana: Orpheus 10 [1989] 335/57). – Im Frühjahr 507 verfaßte Ennodius den Panegyricus dictus clementissimo regi Theoderico (opusc. 1; ClavisPL^3 1492; Ed., Komm., Übers.: Ch. Rohr, Der Theoderich-Panegyricus des Ennodius [1995] 194/263). Welches der unmittelbare Anlaß war, scheint noch nicht geklärt; auch bestehen Zweifel, ob der Panegyricus öffentlich vorgetragen wurde (L. Navarra, Contributo storico di Ennodio: Augustinianum 14 [1974] 316/26; R. Ficarra, Fonti letterarie e motivi topici nel panegirico a Teodorico di Magno Felice Ennodio: Scritti in on. di S. Pugliatti 5 [Milano 1978] 234/54; Näf aO. 108/14; B. S. Haase, Ennodius' panegyric to Theoderic the Great, Mag.-Arb. Ottawa [1991]; Ch. Rohr, Überlegungen zu Datierung u. Anlaß des Theoderich-Panegyricus: K. Brunner / B. Merta [Hrsg.], Ethnogenese u. Überlieferung [Wien 1994] 95/106; ders., Theoderich-Panegyricus aO. 16/26; Textkritisches: ders., Zum Theoderich-Panegyricus des Ennodius: Hermes 125 [1997] 100/17). In dem Panegyricus spielt die aus Claudian vertraute Vorstellung der sich verjüngenden Roma eine Rolle (s. o. Sp. 1283). Zu den Verdiensten Theoderichs gehöre der Wiederaufbau der Städte. In diesem Kontext heißt es opusc. 1, 56 (236 Rohr): illa ipsa mater civitatum Roma iuvenescit marcida senectutis membra resecando; nach Näf aO. 111 ist ,aus dem Textzusammenhang ... auf verfallene Gebäude zu schließen' u. hat Ennodius ,das Bauprogramm Theoderichs gemeint' (anders Fontaine aO. 405). – Ein Prosimetrum stellt opusc. 6 dar, die an Ambrosius u. Beatus gerichtete sog. Paraenesis didascalica, in der besonders die Macht der Beredsamkeit gefeiert wird (zu diesem Werk s. o. Sp. 1349). – Nach der Genesung von schwerer Krankheit (die ins J. 511 fiel) verfaßte Ennodius wohl iJ. 512 opusc. 5, das von J. Sirmond (1559/1651) Eucharisticum de vita sua genannt wurde u. auch als Confessio geführt wird (M. R. Pizzino, L'Eucharisticum di Ennodio di Pavia e le Confessioni di S. Agostino: Scritti in on. di S. Pugliatti aO. 801/10). – Von Sirmond iJ. 1611 zu einer Sammlung vereinigt, liegen ferner 28 Dictiones vor, darunter zahlreiche controversiae u. suasoriae. Sechs dictiones sind geistlichen Inhalts; eine davon, dict. 4, ist für den Bischof Honoratus v. Novara bestimmt, der sie zur Einweihung der Apostelkirche vortragen sollte. In dict. 2 imaginiert Thetis den zukünftigen Tod Achills (so zu Recht W. Schetter, Die Thetisdeklamation des Ennodius: Bonner Festgabe J. Straub [1977] 395/412 bzw.: ders. 406/24 gegen Fontaine aO. 413; zu den dictiones ins-

gesamt L. Navarra, Le componenti letterarie e concettuali delle Dictiones di Ennodio: ActAntAcadHung 30 [1983/84] 387/93). – Schließlich sind 297 nach Symmachus' Vorbild gestaltete Briefe überliefert (von Sirmond in 9 Bücher eingeteilt); die meisten stammen aus den Mailänder Jahren. Das Corpus ist von der Forschung wenig beachtet worden (A. Engelbrecht, Das Titelwesen bei den spätlat. Epistolographen [Wien 1893]; H. Peter, Der Brief in der röm. Lit. [1901] 162/8). – Über Rom äußert sich Ennodius oftmals enkomiastisch; er nennt die Stadt orbis parens (opusc. 2, 128 [MG AA 7, 66]), domina orbis (ebd. 1, 30 [220 Rohr]), mundi caput et nutrix pontificii cathedra (ebd. 2, 120 [aO. 65]) u. (wie später auch Cassiodor [s. u. Sp. 1376]) sacratissima urbs (ep. 6, 16, 3 [ebd. 223]; opusc. 6, 19 [314]); sie sei natalis scientiae sedes (ep. 6, 15, 2 [222]) u. amica liberalibus studiis (ep. 6, 23, 1 [225]; Fuhrmann 261/71).

3) Dionysius Exiguus. Der Skythe Dionysius, der sich selbst den Beinamen Exiguus gab, lebte seit etwa 500 in Rom; um 550 ist er gestorben. In dem Nachruf, den ihm *Cassiodor widmete, heißt es: fuit ... Dionysius monachus, Scytha natione, sed moribus omnibus Romanus, in utraque lingua valde doctissimus (inst. div. 1, 23). Die souveräne Beherrschung des Griechischen u. des Lateinischen, die ihm von Cassiodor bescheinigt wird, war in jener Zeit wohl nicht mehr häufig anzutreffen. Seine Sprachkenntnisse prädestinierten Dionysius zu Übersetzungen; u. a. übertrug er hagiographische Texte (zB. die Vita Pachomii [BHL Suppl. 6410]) u. die exegetische Abhandlung des *Gregor v. Nyssa De imagine, id est de opificio hominis (H. Dörrie: o. Bd. 12, 871). Für Rom u. I. erstellte er eine Sammlung von Canones, in die er auch eine Übersetzung der ersten 50 (von insgesamt 85) Apostolischen Canones aufnahm; dies Werk hat mindestens zwei Redaktionen erfahren (ClavisPG 1740). Ferner sammelte Dionysius Papstbriefe (Decretalia) der Zeit von 384 bis 498 (H. Wurm, Studien u. Texte zur Dekretalensammlung des Dionysius Exiguus [1939]); beide Kollektionen wurden schließlich zu einem Corpus vereinigt, das als Collectio Dionysiana den Grundstock der Dionysiana-Hadriana (8. Jh.) bilden sollte (Schwartz 108/14 bzw. 269/75). Schließlich arbeitete Dionysius noch auf dem Gebiet der Chronologie; u. a. übersetzte er den Brief des Posterius v. Alex. an Papst Leo d. Gr. u. empfahl im Liber de paschate die Einführung des alex. Osterzyklus. Indem er für die Jahreszählung nicht wie üblich vom Principat *Diocletians, sondern von der Geburt Christi ausging, wurde er zum Begründer der geläufigsten christl. Zeitrechnung (Brunhölzl 44/7. 512f).

4) Eugippius. Vielleicht aus Noricum stammt Eugippius; jedenfalls lebte er dort lange Zeit u. geriet in den Bannkreis des Wanderpredigers u. Missionars Severinus, der aus dem östl. Reichsteil nach Asturis (Klosterneuburg) gekommen war (gest. 482; zu Severinus F. Lotter, Severinus v. Noricum - Legende u. historische Wirklichkeit [1976]; D. Straub [Hrsg.], Severin zwischen Römerzeit u. Völkerwanderung. Ausst.-Kat. Enns [Linz 1982]; H. Wolff, Ein Konsular u. hoher Reichsbeamter im Mönchsgewand?: Ostbairische Grenzmarken 25 [1983] 298/318). Als iJ. 488 Ufernoricum von der einheimischen Bevölkerung geräumt werden mußte, gehörte Eugippius zu denen, die Severinus' Gebeine nach I. überführten u. schließlich in Castellum Lucullanum bei Neapel beisetzten. In dem Severinuskloster, das auf Eugippius' Initiative hin nahe bei der Grabstätte entstand, wurde er später Abt, zu einem nicht zu bestimmenden Zeitpunkt vor 511. Die letzte Nachricht über Eugippius betrifft das J. 533. – Wann er die Excerpta ex operibus S. Augustini erscheinen ließ ($ClavisPL^3$ 676), steht nicht fest. Es handelt sich um 348 Textauszüge aus Augustinus, die auch heute noch ‚für die Augustinus-Editoren ... eine wichtige Instanz der Textkritik' darstellen (Berschin 183). Cassiodor empfahl die Excerpta zum Studium, weil hier in einem einzigen Werk vereinigt werde, was man kaum in einer großen Bibliothek zu finden vermöge (inst. div. 1, 23). Eine der Hss., in denen das Werk überliefert ist, ein Halbunzialkodex, stammt noch aus dem 6. Jh., wahrscheinlich aus dem Schreibzentrum des Severinusklosters (Berschin 183_{168}). Gegen Ende seines Lebens schuf Eugippius als Vermächtnis für die Mönche dieses Klosters eine Regula ($ClavisPL^3$ 1858a; Text, Übers., Komm.: M. Krausgruber, Die Regel des Eugippius [Thaur 1996]). Besonders berühmt ist Eugippius' iJ. 511 verfaßte Lebensbeschreibung des Heiligen, das Commemoratorium vitae S. Severini, d. h. ein Verzeichnis der verborgenen, wertvollen Tatsachen sei-

ner Vita (ClavisPL[3] 678; zur Bedeutung von commemoratorium W. Bulst, Eugippius u. die Legende des hl. Severin: Welt als Geschichte 10 [1950] 19). Die Aufgabe des Biographen hatte Eugippius nach eigenem Bekunden übernommen, weil er die Darstellung der res mirabiles, quae diu quadam silentii nocte latuerant, nicht einem nur in weltlichen Dingen erfahrenen Laien überlassen wollte (ep. ad Pasch. 2; literarhistorische Würdigung des Commemoratorium bei Berschin 174/85).

5) Paschasius. Von dem röm. *Diakon Paschasius hat sich eine Epistula ad Eugippium (vJ. 513) erhalten (ClavisPL[3] 678).

6) Collectio Vaticana. Die Collectio Vaticana, eine Sammlung von Konzilsakten (ClavisPG 8944), erhielt nach Altaner / Stuiber, Patrol.[8] 249 ihre endgültige Form in Rom unter Papst Hormisdas (514/23).

7) Benedikt v. Nursia. Für das Leben des *Benedikt v. Nursia stellt *Gregors d. Gr. enkomiastische Biographie im 2. Buch der Dialogi die Hauptquelle dar (R. Manselli: o. Bd. 12, 947). Zwischen 480 u. 490 in Nursia (Norcia) geboren, ließ sich Benedictus in Rom ausbilden, brach das Jurastudium aber vorzeitig ab, um seiner geistlichen Berufung zu folgen, u. lebte dann drei Jahre als Eremit im Anio-Tal bei Subiaco. Die Schüler, die sich um ihn sammelten, verteilte er auf zwölf Häuser; iJ. 529 oder 530 gründete er auf dem Mons Casinus das erste selbständige Monasterium, ein weiteres später in Terracina. Im Kloster auf dem Mons Casinus verfaßte er die Regula (dies der ursprüngliche Titel, ohne den Zusatz monachorum oder monasteriorum), ,die für das gesamte abendländische Mönchtum Norm u. Lehrmeisterin werden sollte' (H. Emonds: o. Bd. 2, 130; ClavisPL[3] 1852; neuere Behandlungen: A. Angenendt, Das Früh-MA [1990] 104/11; Jenal 233/65). ,Die Pflege ... der literarischen Studien, die nachmals zu einer wesentlichen Aufgabe des Benediktinerordens geworden ist, wird ... nicht gefordert, ja kaum ins Auge gefaßt' (Brunhölzl 49).

8) Decretum Gelasianum. Das sog. Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis (ClavisPL[3] 1676), das nicht von Papst Gelasius I (o. Sp. 1358) stammt, erhielt seine endgültige Form wohl im 6. Jh. Kap. 1/3 sind wahrscheinlich Ende des 4. Jh. entstanden, im Zusammenhang mit dem Konzil v. Rom iJ. 382 (G. Bardy, Art. Gélase [Décret de]: DictB Suppl. 3 [1938] 588)); Kap. 4f wurden wohl Ende des 5. Jh. oder Anfang des 6. Jh. von einem Privatmann verfaßt, u. zwar in Südgallien (ebd.). Die Zusammenfügung erfolgte der communis opinio entsprechend Anfang des 6. Jh. (Altaner / Stuiber, Patrol.[8] 463; Frede 493).

9) Verba seniorum. Der röm. *Diakon Pelagius, der möglicherweise mit dem späteren Papst Pelagius I (556/61) identisch ist, übersetzte wohl um die Mitte des Jh. griechische *Apophthegmata; seine Arbeit wurde fortgesetzt durch Ioannes, der ebenfalls römischer Diakon u. vielleicht der spätere Papst Ioannes III (561/74) war. Die Übersetzung trägt den Titel Adhortationes sanctorum patrum oder Verba seniorum (ClavisPG 5570).

10) Cassiodor. Ein überaus bedeutender Vermittler antiken Literaturerbes war Flavius Magnus Aurelius *Cassiodorus Senator. Zwischen 484 u. 490 in Scyllaceum (Squillace) geboren, wurde er wenigstens zT. in Rom ausgebildet; 514 war er consul ordinarius, 523/27 als Nachfolger des *Boethius magister officiorum u. 533/38 praefectus praetorio. Der inst. div. 1 praef. 1 bezeugte Plan, in Verbindung mit Papst Agapetus I (535/36) in Rom eine theologische Hochschule einzurichten, zerschlug sich (S. Grebe, Die Bibliothek Agapets im Vergleich mit ausgewählten Bibliotheken der Zeit der alten Kirche u. des Früh-MA: BibliothWiss 25 [1991] 28f). Nach der Praefectur verließ Cassiodor den Staatsdienst, lebte zurückgezogen in Ravenna u. vollzog eine conversio, die Hinwendung zu einem religiös geprägten Leben. Nach einem Aufenthalt in Kpel gründete er auf dem Familienbesitz in Scyllaceum das monasterium Vivariense sive Castellense (,Vivarium'); wohl ohne selbst Mönch zu sein, lebte er fortan in der klösterlichen Gemeinschaft dieser Institution, die Züge einer Hochschule aufwies (Th. Klauser, Vivarium: Festschr. R. Boehringer [1957] 337/44 bzw.: ders., Ges. Arbeiten aO. [o. Sp. 1278] 212/7; ders., War Cassiodors Vivarium ein Kloster oder eine Hochschule?: Bonner Festgabe J. Straub [1977] 413/20; Jenal 644/61; zur Bibliothek im Vivarium Grebe aO. 36/52). – Dem Lebensgang entsprechend gliedert sich das Œuvre in zwei Phasen: die Zeit im Staatsdienst u. die Jahre nach der conversio. Die einzelnen Werke seien wenigstens aufgeführt (zur keineswegs gesicherten Chronologie bes. J. J.

O'Donnell, Cassiodorus [Berkeley 1979]). Von den Panegyricen, die Cassiodor gehalten hat (zB. iJ. 506 auf Theoderich), sind nur geringe Reste überliefert. Eine mit Adam beginnende u. mit dem Jahr der Abfassung endende Schrift Chronica gab Cassiodor 519 heraus. Wohl anschließend entstand im Auftrag Theoderichs das Werk De origine actibusque Getarum, das nur in einem Auszug des Zeitgenossen Iordanes erhalten ist; zur Unterstützung von Theoderichs Politik stellte Cassiodor die Goten als Volk mit langer, ruhmreicher Geschichte dar. Eine Sammlung offizieller Schriftstücke, die er im Dienst mehrerer Kaiser formuliert hatte, ließ er iJ. 538 erscheinen; der Titel Variae (scil. epistulae) zielt auf die Mannigfaltigkeit des Stils, nicht des Inhalts; das Werk sollte als Stilmuster für Staatsbeamte dienen (A. Th. Heerklotz, Die Variae des Cassiodorus Senator als kulturgeschichtliche Quelle, Diss. Heidelberg [1926]; A. J. Fridh, Études critiques et syntaxiques sur les Variae de Cassiodore [Göteborg 1950]; ders., Terminologie et formules dans les Variae de Cassiodore [ebd. 1956]; ders., Contributions à la critique et à l'interprétation des Variae de Cassiodore [ebd. 1968]; G. Vidén, The Roman chancery tradition. Studies in the language of Codex Theodosianus and Cassiodorus' Variae [ebd. 1986]; R. Macpherson, Rome in involution. Cassiodorus' Variae in their literary and historical setting [Posen 1989]). – Nach der conversio entstand De anima (zum Werk A. Crocco, Il liber de anima di Cassiodoro: Sapienza 25 [1972] 133/68); die Schrift steht am Ende einer Reihe thematisch verwandter Abhandlungen christlicher Denker (Tertullian, *Augustinus, *Claudianus Mamertus, Iulius Pomerius; M. Hofinger, Cassiodors u. Tertullians De Anima, Diss. Wien [1970]). Bereits iJ. 540 begonnen, wurde die Expositio psalmorum erst 548 abgeschlossen; sie ist neben Augustinus' Enarrationes in psalmos der einzige vollständig erhaltene Kommentar zu sämtlichen Psalmen. Die Anlage folgt einem Schema (Brunhölzl 35f): Nach Bemerkungen zur Überschrift wird der Aufbau des Psalms analysiert; den Hauptteil bildet eine von Vers zu Vers fortschreitende Auslegung; in der conclusio wird möglichst ein Bezug des Psalms zur christl. Lebensführung hergestellt. Die Exegese ist typologisch orientiert u. geht auch auf stilistische u. philologische Probleme ein (A. Ceresa-Gastaldo, Contenuto e metodo dell'Expositio psalmorum di Cassiodoro: VetChr 5 [1968] 61/71; U. Hahner, Cassiodors Psalmenkommentar. Sprachliche Untersuchungen [1973]; R. Schlieben, Christl. Theologie u. Philologie in der Spätantike. Die schulwissenschaftlichen Methoden der Psalmenexegese Cassiodors [1974]; ders., Cassiodors Psalmenexegese [1979]). Die erste Ausgabe der Institutiones divinarum et humanarum lectionum erfolgte iJ. 562. Buch 1 empfiehlt das Studium von Bibel u. Väterschriften, das Kopieren, Emendieren, Übersetzen wichtiger Texte u. den Ausbau der Klosterbibliothek. Das 2. Buch stellt einen Lehrgang der artes liberales dar; es ist Werken des Martianus Capella u. des *Isidor v. Sevilla verwandt (J. Fontaine: o. Sp. 1017). Dank den Institutiones wird zum ersten Mal im Westen ‚das Kloster Heimstätte für planmässige Studien christlicher u. profaner Art' (H. Hagendahl, Von Tertullian zu Cassiodor [Göteborg 1983] 111). Es folgten die Expositio epistolae ad Romanos, die Complexiones (in epistolas apostolorum, in actus apostolorum, in apocalypsin Iohannis) u. der Liber memorialis, der einen schnellen Überblick über den Inhalt der Bibel ermöglichen will. Noch im Alter von mehr als 90 Jahren schrieb Cassiodor De orthographia. Zur Historia ecclesiastica tripartita, einer Kompilation von Übersetzungen, die auf seinen Wunsch Epiphanius Scholasticus (s. unten) von Kirchengeschichten des Socrates, Sozomenus u. Theodoret gefertigt hatte, steuerte er eine Vorrede bei. – Im Hinblick auf I. sind besonders die Variae ergiebig: Seinem Auftrag entsprechend fügte Cassiodor den Kanzleibriefen eine Reihe von Digressionen naturkundlichen u. kulturgeschichtlichen Inhalts bei (H. F. A. Nickstadt, De digressionibus quibus in Variis usus est Cassiodorus, Diss. Marburg [1921]; G. Aricò, Cassiodoro e la cultura latina: S. Leanza [Hrsg.], Atti della settimana di studi su Flavio Magno Aurelio Cassiodoro [Messina 1986] 154/78; Material zu I.: G. A. Punzi, L'Italia nel VI° sec. nelle Variae di Cassiodoro [Aquila 1927]; V. A. Sirago, Puglia e Sud Italia nelle Variae di Cassiodoro [Bari 1987]; ders., Italia e Italianità nelle Variae di Cassiodoro: Hestíasis, Festschr. S. Calderone [Messina 1987] 129/62; B. Meyer-Flügel, Das Bild der ostgot.-röm. Gesellschaft bei Cassiodor [1992] 510/26; Stärk

170/9). Freilich muß man generell bedenken, daß es in den Variae nicht um Wiedergabe persönlicher Eindrücke geht (wie zB. in Briefen des Plinius oder des Symmachus), sondern um Äußerungen, die ganz im Dienst des jeweiligen politischen Anliegens stehen. In var. 2, 39, einem Schreiben Theoderichs an den Architekten Aloiosus (507/11), der die Thermen von Aponus (Abano) instandsetzen soll, gibt Cassiodor wie schon Claudian carm. min. 26 u. Ennodius ep. 5, 8 ein Enkomion des Orts: Der Name, der aus dem Griechischen stamme, verweise auf die Befreiung von Sorgen. Mit der Junktur Antenorea terra (var. 2, 39, 11) evoziert Cassiodor die frühe Geschichte. Ausführlich geht er auf das Mirakulöse der heißen Quellen ein; besonders staunenswert sei die Mischung der gegensätzlichen Elemente Feuer u. Wasser, die eine heilsame Wirkung entfalte (Sirago, Italia aO. 138; Stärk 173; zum Motiv der friedlichen Verbindung der Elemente Speyer aO. [o. Sp. 1284]). Var. 11, 14 beschreibt er die Gegend um Como u. hebt besonders die Anmut des fischreichen Sees hervor (Meyer-Flügel aO. 513f). Mit var. 9, 6 erteilt Athalarich iJ. 527 dem Hofbeamten Primiscrinius die Erlaubnis, sich in Baiae zu erholen; ebd. 3/6 gibt Cassiodor eine Ekphrasis des Orts u. des Golfs v. Neapel, wobei er u. a. die Meeresfauna, die Naturhäfen u. die Bäder rühmt; in Baiae halte der menschliche Geist Zwiesprache mit den arcana mundi (Sirago, Puglia aO. 95/8. 205; Stärk 170/4). Von einem nur kurze Zeit zurückliegenden Vesuvausbruch berichtet var. 4, 50; ohne die Sorge vor einer Wiederholung dieses Geschehens wäre das Glück der Leute dort vollkommen (laborat ... hoc uno malo terris deflorata provincia, quae, ne perfecta beatitudine frueretur, huius timoris frequenter acerbitate concutitur: ebd. 3). Neapel wird gepriesen als urbs ornata multitudine civium, abundans marinis terrenisque deliciis, ut dulcissimam vitam te ibidem invenisse diiudices, si nullis amaritudinibus miscearis (var. 6, 23, 3). Den Provinzialen der Histria muß Cassiodor iJ. 537/38 als praefectus praetorio angesichts der Versorgungskrise, die Belisarius' Eroberungen in I. ausgelöst haben, zusätzliche Belastungen ankündigen; in diesem Zusammenhang äußert er sich über Histria so: quae non immerito dicitur Ravennae Campania, urbis regiae cella penaria, voluptuosa nimis et deliciosa digressio; habet et quasdam ... Baias suas (var. 12, 22, 3f). Damit werden die bekannten Vorzüge Campaniens auf Histria übertragen (Sirago, Italia aO. 138f; Stärk 174/81). Seinen Heimatort rühmt der Autor var. 12, 15 als ‚Wohnsitz der Seligen'; besonders hebt er das Licht hervor; das milde Klima mäßige die Affekte der Menschen (Meyer-Flügel aO. 514/7). Auch für Rom hält Cassiodor Elogien bereit: So heißt es in der Formula ad praefectum urbis de architecto faciendo in urbe Roma (var. 7, 15, 4f), in früheren Zeiten habe man von sieben Weltwundern erzählt; sed quis illa ulterius praecipua putabit, cum in una urbe tot stupenda conspexerit? Des weiteren wird Rom (wie schon von Ennodius [s. o. Sp. 1369]) als sacratissima urbs bezeichnet (var. 3, 45; 6, 15, 2 u. ö.). Die Restauration der Stadt sehe er als seine vornehmste Aufgabe an, erklärt Theoderich var. 3, 30, 1: quid est enim dignius, quod tractare debeamus, quam eius reparationem erigere, quae ornatum constat nostrae rei publicae continere? Was Rom vor anderen Städten auszeichne, seien die Pflege u. die Vermittlung der Redekunst: aliae regiones viva balsama et olentia tura transmittant, Roma tradit eloquium, quo suavius nil sit auditum (var. 10, 7, 2; Sirago, Italia aO. 161). – Inst. div. 1, 29 handelt de positione monasterii Vivariensis sive Castellensis; dabei geht Cassiodor auf die bewässerten Gärten, die Fischteiche u. Bäder ein (P. Courcelle, Le site du monastère de Cassiodore: MélArchHist 55 [1938] 259/307; ders., Nouvelles recherches sur le monastère de Cassiodore: Actes du 5e congrès intern. d'arch. chrét. [Roma 1957] 511/28; G. Ludwig, Cassiodor [1967] 29/60).

11) Epiphanius Scholasticus. Der schon als Freund Cassiodors erwähnte Epiphanius Scholasticus war nicht nur an der Historia ecclesiastica tripartita beteiligt (s. o. Sp. 1374), sondern übersetzte auch andere griech. Schriften (zur Historia F. Weißengruber, Epiphanius Scholasticus als Übersetzer = SbWien 283 [1972]).

12) Mutianus. Ein weiterer Freund Cassiodors, Mutianus, übertrug die 34 Homilien des *Joh. Chrysostomus über den Hebr.-Brief ins Lateinische (ClavisPG 4440).

13) Florianus. Von Florianus, einem Abt des Monasterium Romenum seu Reomaense (ob es in der Diözese Mailand lag, bleibt unsicher; Jenal 146), haben sich zwei zwischen

550 u. 552 geschriebene Briefe an den Trierer Bischof Nicetius (gest. um 566) erhalten (ClavisPL[3] 1059).

14) Victor v. Capua. Der Bischof v. **Capua, Victor (541/54; G. Bardy: DThC 15, 1 [1950] 2874/6), verfaßte zu der lat. Evangelienharmonie des Codex Fuldensis eine Praefatio, die erhalten ist (ClavisPL[3] 953a). Von seinen übrigen Werken, die vornehmlich der Bibelexegese gewidmet waren, gibt es nur noch geringe Reste (ebd. 954/6).

15) Collectio Avellana. Zwischen 556 u. 561 wurde in Rom die Collectio Avellana zusammengestellt, eine Sammlung von 243 Papst- u. Kaiserbriefen der J. 367/553; der Name rührt von einer früher dem Kloster S. Croce di Fonte Avellana gehörenden Hs. her (jetzt Vat. lat. 4616). Eingeleitet wird die Collectio durch eine Darstellung der Auseinandersetzungen zwischen Damasus u. Ursinus (Liste der einzelnen Stücke: ClavisPL[3] 1570/622).

16) Agnellus. Der Ravennater Bischof Agnellus (wohl 556/69) ist Verfasser einer antiarianischen Epistula de ratione fidei ad Arminium (ClavisPL[3] 949; A. Torre [Hrsg.], Agnello, arcivescovo di Ravenna. Studi per il XIV centenario della morte [570-1970] [Faenza 1971]).

17) Itinerarium Antonini Placentini. Der 2. H. des 6. Jh. gehört dieses *Itinerarium an (ClavisPL[3] 2330), dessen Verfasser offenbar aus Piacenza stammte (vgl. Anton. Plac. itin. 1, 1; 7, 8 [88. 110 Milani]; Weiteres J. Fugmann, Art. Itinerarium: u. Bd. 19, 19/21).

18) Gregor d. Gr. Als letzter ist *Gregor d. Gr. zu erwähnen, der sich ,am weitesten von der Antike entfernt' zeigt (R. Manselli: o. Bd. 12, 950). Um 540 in Rom aus alter, reicher Familie geboren, war er 572/73 praefectus urbi. Doch dann vollzog er eine Lebenswende: Er wandelte den elterlichen Besitz am Clivus Scauri (Monte Celio) in ein Kloster um u. lebte dort als Mönch. Nachdem er mehrere Jahre als *Apocrisiarius des Papstes in Kpel gewirkt hatte, kehrte er 585 in sein Kloster zurück u. wurde 590 zum Papst gewählt, als sich Rom in einer prekären Lage befand (Überschwemmung, Pest, Bedrohung durch die Langobarden unter Agilulf). Er starb iJ. 604. Literarisch tätig zu sein war ihm nur bis in die Anfangsjahre seines Pontifikats möglich. Noch während des Aufenthalts in Kpel begann er auf der Grundlage seiner *Homilien das große exegetische Werk: Moralia in Iob; erst 595 konnte er es in Rom abschließen u. edieren (ClavisPL[3] 1708). Die erste Schrift, die er veröffentlichte, war die Regula pastoralis (vJ. 590/91), ein Lehrbuch der Seelsorge (ebd. 1712). Es folgten die 40 Homiliae in evangelia (ebd. 1711), gewidmet den Evangelienperikopen der Sonntage eines Kirchenjahres (hrsg. iJ. 592/93). Anschließend entstanden die Homiliae in Hiezechielem (ebd. 1710). Angesichts des Ansturms der **,Barbaren' äußert Gregor hier mehrfach die Erwartung des baldigen Weltendes, am stärksten in der 6. Homilie, die die Verwüstung I.s u. die desolaten Verhältnisse in Rom schildert. Als die Langobarden iJ. 593 vor den Toren der Stadt stehen, bricht Gregor die Arbeit an dem Werk ab. Die Dialogi de miraculis patrum Italicorum enthalten erbauliche Geschichten von Heiligen (ebd. 1713). Neuerdings wird von F. Clark die Echtheit dieses Werks bestritten (The psgregorian dialogues [Leiden 1987]); skeptisch dazu: R. Godding, Les Dialogues de Grégoire le Grand: AnalBoll 106 (1988) 201/29 u. P. Verbraken, Les Dialogues de s. Grégoire le Grand sont-ils apocryphes?: RevBén 98 (1988) 272/7. Die Darstellung wird eröffnet mit einem Gespräch zwischen Gregor u. seinem Freund, dem Diakon Petrus. Gregor fühlt sich angesichts der vielen, die die Welt nach heiligmäßigem Leben verlassen haben, ganz niedergedrückt. Petrus entgegnet ihm, er glaube, daß es auch in I. gute Menschen gebe, von Heiligen aber wisse er nichts. Daraufhin erzählt Gregor vom Wirken wundertätiger Männer u. Frauen in I. Am Ende des 1. Buchs fragt Petrus, warum es denn gegenwärtig keine solchen Gestalten wie die zuvor von Gregor beschriebenen mehr gebe. Darauf antwortet der Papst, es gebe sie durchaus noch: Wenn sie auch keine Wunder vollbrächten, seien sie doch den Wundertätigen ähnlich. Dies führt zu einem Vergleich der Apostel Petrus u. Paulus: Petrus habe auf dem Wasser wandeln können, Paulus im Meer Schiffbruch erlitten; doch beider Verdienst im Himmel sei gleich: ,An keiner anderen Stelle des gregorianischen Werks wird die Gleichrangigkeit von Petrus u. Paulus so eindeutig ausgesprochen wie hier' (J. Modesto, Gregor d. Gr., Nachfolger Petri u. Universalprimat [1989] 263).

Der Verfasser dankt Herausgebern u. Redaktion für hilfreiche Kritik.

M. v. ALBRECHT, Geschichte der röm. Lit.[2] 1/2 (1994). – S. BAUCK, De laudibus Italiae, Diss. Königsberg (1919). – G. BERNT, Das lat. Epigramm im Übergang von der Spätantike zum frühen MA = MünchBeitrMediävRenaissForsch 2 (1968). – W. BERSCHIN, Biographie u. Epochenstil im lat. MA 1 = QuellUntersLatPhilolMA 8 (1986). – H. BOTERMANN, Das Judenedikt des Kaisers Claudius = Hermes Einzelschr. 71 (1996). – G. W. BOWERSOCK, Greek sophists in the Roman empire (Oxford 1969). – F. BRUNHÖLZL, Geschichte der lat. Lit. des MA 1 (1975). – AL. CAMERON, The Greek Anthology, from Meleager to Planudes (Oxford 1993); Claudian. Poetry and propaganda at the court of Honorius (ebd. 1970). – H. CHADWICK, Boethius. The consolations of music, logic, theology, and philosophy (ebd. 1981). – C. J. CLASSEN, Die Stadt im Spiegel der Descriptiones u. Laudes urbium in der antiken u. mittelalterl. Lit. bis zum Ende des 12. Jh. = BeitrAltWiss 2 (1980). – F. E. CONSOLINO (Hrsg.), Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma = Studi di filologia antica e moderna 1 (Messina 1995). – G. B. CONTE, Latin literature (Baltimore 1994). – P. COURCELLE, Les lettres grecques en occident. De Macrobe à Cassiodore (Paris 1948) (danach zitiert) bzw. Late Latin writers and their Greek sources (Cambridge, Mass. 1969). – E. COURTNEY, The fragmentary Latin poets (Oxford 1993). – A. DEMANDT, Die Spätantike = HdbAltWiss 3, 6 (1989). – A. DI BERARDINO u. a. (Hrsg.), Initiation aux pères de l'église 4. Du concile de Nicée (325) au concile de Chalcédoine (451). Les pères latins (Paris 1986). – A. DIHLE, Die griech. u. lat. Lit. der Kaiserzeit (1989). – E. DOBLHOFER (Hrsg.), Rutilius Claudius Namatianus. De reditu suo sive Iter Gallicum 1/2 (1972/77). – S. DÖPP, Zeitgeschichte in Dichtungen Claudians = Hermes-Einzelschr. 43 (1980). – T. A. DOREY (Hrsg.), Empire and aftermath. Silver Latin 2 (London 1975). – P. DRONKE, Verse with prose. From Petronius to Dante (Cambridge, Mass. 1994). – L. DURET, Dans l'ombre des plus grands 2. Poètes et prosateurs mal connus de la latinité d'argent: ANRW 2, 32, 5 (1986) 3152/346. – B. EFFE, Dichtung u. Lehre. Untersuchungen zur Typologie des antiken Lehrgedichts = Zetemata 69 (1977). – B. FEICHTINGER, Apostolae apostolorum. Frauenaskese als Befreiung u. Zwang bei Hieronymus = StudKlassPhilol 94 (1995). – H. J. FREDE, Kirchenschriftsteller. Verzeichnis u. Sigel[4] = Vetus Latina 1, 1 (1995). – M. FUHRMANN, Rom in der Spätantike (1994). – W. GERNENTZ, Laudes Romae, Diss. Rostock (1918). – A. S. F. GOW / D. L. PAGE (Hrsg.), The Greek Anthology. The Garland of Philip and some contemporary epigrams 1/2 (Cambridge 1968). – A. GRILLMEIER, Jesus der Christus im Glauben der Kirche 1 (1979). – J. GRUBER, Komm. zu Boethius De consolatione philosophiae = TextKomm 9 (1978). – R. HERZOG, Die Bibelepik der lat. Spätantike. Formgeschichte einer erbaulichen Gattung 1 = Theorie u. Geschichte der Lit. u. der Schönen Künste 37 (1975). – R. HERZOG / P. L. SCHMIDT (Hrsg.), Hdb. der lat. Lit. der Antike 4/5 = HdbAltWiss 8, 4/5 (1997. 1989). – N. HORSFALL, Doctus sermones utriusque linguae?: Échos du Monde Classique 23 (1979) 79/95. – M. HOSE, Erneuerung der Vergangenheit. Die Historiker im Imperium Romanum von Florus bis Cassius Dio = BeitrAltK 45 (1994). – G. JENAL, Italia ascetica atque monastica = MonogrGeschMA 39 (1995). – R. A. KASTER, Guardians of language. The grammarian and society in late antiquity (Berkeley 1988). – F. KLINGNER, Röm. Geisteswelt[5] (1965). – H. KRAFT, Die Kirchenväter bis zum Konzil v. Nicäa = Sammlung Dieterich 312 (1966). – B. KYTZLER (Hrsg.), Roma aeterna. Lateinische u. griechische Romdichtung aus Antike, MA, Renaissance u. Gegenwart (Zürich 1972). – S. LANCEL, Art. Africa II: RAC Suppl. 1, 137/52. – M. LAUSBERG, Das Einzeldistichon = StudTestimAnt 19 (1982). – O. LENEL, Palingenesia iuris civilis 1/2 (Leipzig 1889). – J. H. W. G. LIEBESCHUETZ, Continuity and change in Roman religion (Oxford 1979). – D. LIEBS, Die Jurisprudenz im spätantiken Italien (260/640 nC.) = Freib. Rechtsgeschichtl. Abh. NF 8 (1987). – U. NEYMEYR, Die christl. Lehrer im 2. Jh. = VigChr Suppl. 4 (Leiden 1989). – C. E. V. NIXON / B. SAYLOR RODGERS, In praise of later Roman emperors. The panegyrici Latini (Berkeley 1994). – B. PABST, Prosimetrum 1/2 = Ordo 4, 1/2 (1994). – J. C. RELIHAN, Ancient Menippean satire (Baltimore 1993). – L. D. REYNOLDS (Hrsg.), Texts and transmission (Oxford 1983). – W. SCHETTER, Kaiserzeit u. Spätantike = Hermes-Einzelschr. Sonderbd. (1994). – E. SCHWARTZ, Die Kanonessammlungen der alten Reichskirche: SavZsKan 25 (1936) 1/114 bzw.: ders., Ges. Schriften 4 (1960) 159/275. – M. SORDI u. a., Agostino a Milano. Il battesimo (Palermo 1987). – W. SPEYER, Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld = WissUntersNT 50 (1989). – E. STÄRK, Kampanien als geistige Landschaft = Zetemata 93 (1995). – P. STEINMETZ, Untersuchungen zur röm. Lit. des 2. Jh. nC. = Palingenesia 16 (1982). – V. M. STROCKA (Hrsg.), Die Regierungszeit des Kaisers Claudius (41-54 n. Chr.) - Umbruch oder Episode? (1994). – S. SWAIN, Hellenism and empire (Oxford 1996). – C. TRUZZI, Zeno, Gaudenzio e Cromazio = Testi e ric. di Sc. relig. di Bologna 22 (Brescia 1985). – PH. VIELHAUER, Geschichte der urchristl. Lit. (1975; durchges. Nachdr. 1978). – A. WLOSOK, Rom u. die Christen = AltsprUnterr Beih. 13, 1 (1970).

Siegmar Döpp.

REGISTER

ZU

BAND XVIII

ERSCHEINUNGSDATEN

Lieferung 137	Bogen 1–5	(Indien – Inkrustation)	November 1996
Lieferung 138	Bogen 6–10	(Inkrustation – Insel)	März 1997
Lieferung 139/140	Bogen 11–20	(Insel – Johannes-Apokalypse)	Juli 1997
Lieferung 141	Bogen 21–25	(Johannes-Apokalypse – Josephus)	März 1998
Lieferung 142	Bogen 26–30	(Josephus – Isangelie)	Juni 1998
Lieferung 143	Bogen 31–35	(Isangelie – Italia I)	September 1998
Lieferung 144/145	Bogen 36–44	(Italia I – Italia II)	Oktober 1998

STICHWÖRTER

MITARBEITER

Asamer, Beatrix (Wien):
Josua
Bauer, Johannes B. (Graz):
Jordan
Betz, Otto (Tübingen):
Isangelie
Beutler, Johannes (Frankfurt a. M.):
Johannes-Evangelium (u. -Briefe)
Böcher, Otto (Mainz):
Johannes-Apokalypse
Brändle, Rudolf (Basel):
Johannes Chrysostomus I
Brakmann, Heinzgerd (Bonn):
Johannes von Ephesus
Brox, Norbert (Regensburg):
Irenaeus von Lyon
Bruns, Peter (Bochum):
Isaak III (von Antiochien)
Clauss, Manfred (Frankfurt a. M.):
Iovianus
Dassmann, Ernst (Bonn):
Jonas
Dihle, Albrecht (Heidelberg):
Indien
Döpp, Siegmar (Göttingen):
Italia II (literaturgeschichtlich)
Engemann, Josef (Bonn/Salzburg):
Jonas
Ernst, Josef (Paderborn):
Johannes der Täufer
Fontaine, Jacques (Paris):
Isidor IV (von Sevilla)
Frank, Karl Suso (Freiburg):
Johannes Cassianus
Fürst, Alfons (Regensburg):
Irrtum
Harvey, Susan A. (Providence):
Johannes von Ephesus
Hoheisel, Karl (Bonn):
Jonas
Jacob, Christoph † (Münster):
Isaak I (Patriarch)
Jegher-Bucher, Verena (Basel):
Johannes Chrysostomus I
Koenen, Ulrike (Düsseldorf):
Joseph I (Patriarch)
Löhr, Winrich A. (Cambridge):
Isidor I (Gnostiker)
Markschies, Christoph (Jena):
Innerer Mensch
Meredith, Anthony (London):
Johannes-Evangelium (u. -Briefe)
Munier, Charles (Strasbourg):
Indulgentia
Nagel, Peter (Bonn):
Joseph II (Zimmermann)
Osborne, Catherine (Swansea):
Irrtum
Pack, Edgar (Köln/Erfurt):
Italia I (landesgeschichtlich)
Pilhofer, Peter (Greifswald):
Joseph I (Patriarch)
Prontera, Francesco (Perugia):
Insel
Rickert, Franz (Bonn):
Inkrustation
Schäferdiek, Knut (Bonn):
Johannes-Akten
Schreckenberg, Heinz (Münster)
Josephus (Flavius Josephus)
Schrenk, Sabine (Bonn):
Jordan; Isaak I (Patriarch)
Staats, Reinhardt (Kiel):
Joch
Stark, Marcus (Bonn):
Joel
Thraede, Klaus (Regensburg):
Inspiration; Irrtum; Isokrates
Treu, Ursula (Berlin):
Isidor II (von Pelusion)
Turcan, Robert (Paris):
Initiation
Verrycken, Koenraad (Antwerpen):
Johannes Philoponos
Voicu, Sever J. (Rom):
Johannes Chrysostomus II (Pseudo-Chrysostomica)
Wacht, Manfred (Regensburg):
Inkubation

NACHTRAGSARTIKEL IN DEN SUPPLEMENTLIEFERUNGEN

NACHTRAGSARTIKEL IM JAHRBUCH FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

Baruch	JbAC 17	(1974)	S. 177/90	Herbert Schmidt, Wolfgang Speyer
Büchervernichtung	JbAC 13	(1970)	S. 123/52	Wolfgang Speyer
Calcidius	JbAC 15	(1972)	S. 236/44	Jan Hendrik Waszink
Consilium, Consistorium	JbAC 11/12	(1968/69)	S. 230/48	Wolfgang Krunkel
Constans	JbAC 2	(1959)	S. 179/84	Jacques Moreau
Constantinus II	JbAC 2	(1959)	S. 160/1	Jacques Moreau
Constantius I	JbAC 2	(1959)	S. 158/60	Jacques Moreau
Constantius II	JbAC 2	(1959)	S. 162/79	Jacques Moreau
Erbrecht	JbAC 14	(1971)	S. 170/84	Walter Selb
Euripides	JbAC 8/9	(1965/66)	S. 233/79	Hermann Funke
Fuchs	JbAC 16	(1973)	S. 168/78	Erna Diez, Johannes B. Bauer
Gans	JbAC 16	(1973)	S. 178/89	Wolfgang Speyer

Die im ‚Jahrbuch‘ erschienenen Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Bände des RAC aufgenommen.

INHALTSVERZEICHNIS

Die Supplement-Lieferungen 1–6 des RAC enthalten folgende Artikel:

Aaron
Abecedarius
Aegypten II (literaturgeschichtlich)
Aeneas
Aethiopia
Africa II (literaturgeschichtlich)
Afrika
Agathangelos
Aischylos
Albanien (in Kaukasien)
Altersversorgung
Amazonen
Ambrosiaster
Amen
Ammonios Sakkas
Amos
Amt
Anfang
Ankyra
Anredeformen
Aphrahat
Aponius
Apophoreton
Aquileia
Arator
Aristeasbrief
Aristophanes
Arles
Ascia
Asterios v. Amaseia
Athen I (Sinnbild)
Athen II (stadtgeschichtlich)
Augsburg
Axomis (Aksum)
Barbar I
Barbar II (ikonographisch)

In dem bei der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung in Münster erscheinenden „Jahrbuch für Antike und Christentum“ sind weitere Nachträge zum RAC enthalten:

Baruch	17 (1974) 177/90
Büchervernichtung	13 (1970) 123/52
Calcidius	15 (1972) 236/44
Consilium, Consistorium	11/12 (1968/69) 230/48
Constans	2 (1959) 179/84
Constantinus II	2 (1959) 160f
Constantius I	2 (1959) 158/60
Constantius II	2 (1959) 162/79
Erbrecht	14 (1971) 170/84
Euripides	8/9 (1965/66) 233/79
Fuchs	16 (1973) 168/78
Gans	16 (1973) 178/89

Die im „Jahrbuch“ erschienenen Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Lieferungen des RAC aufgenommen.

ISBN 3-7772-9829-8 (RAC Lieferung 146)

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

ERNST DASSMANN

HEINZGERD BRAKMANN, CARSTEN COLPE, ALBRECHT DIHLE
JOSEF ENGEMANN, KARL HOHEISEL, WOLFGANG SPEYER
KLAUS THRAEDE

Lieferung 146

Itinerarium – Juden



1998

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

BEGRÜNDET VON

FRANZ JOSEPH DÖLGER, THEODOR KLAUSER, HELMUT KRUSE,

HANS LIETZMANN, JAN HENDRIK WASZINK

FORTGEFÜHRT VON DER

NORDRHEIN-WESTFÄLISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

BEARBEITET IM

FRANZ JOSEPH DÖLGER-INSTITUT DER UNIVERSITÄT BONN

Das RAC dient als Hilfsmittel zur Erforschung der Spätantike, also der Epoche, die etwa die ersten fünf christlichen Jahrhunderte umfaßt. In dieser Zeit nahm das Christentum Gestalt an, und zwar im Rahmen der antiken Kultur mit ihren mannigfachen heidnischen und jüdischen Traditionen. Daraus ergibt sich die Fragestellung der Artikel des RAC: Wie hat die christliche Botschaft, einer nichtchristlichen Umwelt gepredigt und von ihr angenommen oder abgelehnt, das Empfinden, Denken und Verhalten dieser Menschen beeinflußt? Und in welcher Weise haben sich die Christen bei der Herausbildung ihrer eigenen Lehre, ihrer sozialen Organisation, ihrer Gebräuche und Verhaltensnormen von den bestehenden Traditionen ihrer nichtchristlichen Umwelt bestimmen lassen?
Die allmähliche Einordnung der christlichen Kirche in Staat und Gesellschaft der griechisch-römischen Welt und ihrer Nachbargebiete war der bedeutsamste Vorgang in der Spätantike und legte das Fundament der mittelalterlichen und neuzeitlichen Kultur. Für das RAC bildet deshalb im allgemeinen das Ende des 6. Jahrhunderts die zeitliche Grenze, bis zu der die Einzelphänomene in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt werden. Dabei kommen nicht nur bestimmte Erscheinungen des religiösen Lebens, theologisch bedeutsame Begriffe und Vorstellungen und dgl. zur Sprache. Vielmehr sollen Staat und Gesellschaft, Recht und Wirtschaft, Literatur, Kunst und Wissenschaften, Alltagsleben und materielle Kultur unter dem Gesichtspunkt der Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt Berücksichtigung finden.
Die betreffenden Sachverhalte, nichtchristliche wie christliche, werden in den Artikeln unabhängig vom konfessionellen oder weltanschaulichen Standpunkt des Verfassers dargestellt. Darum dienen unentbehrliche Ausdrücke wie „Heidentum", „heidnisch" nur der wertneutralen Kennzeichnung des Nichtchristlichen und Nichtjüdischen.
Für den Inhalt der Artikel sind die Bearbeiter verantwortlich. Es wird daher gebeten, Artikel stets mit dem Verfassernamen und nicht nur unter „RAC" zu zitieren.

Redaktion: F. J. Dölger-Institut, Lennéstraße 41, D-53113 Bonn

ERSCHEINUNGSWEISE

Die Ausgabe erfolgt in Lieferungen von je 5 Bogen = 80 Seiten (160 Spalten). Es erscheinen jährlich 3 bis 4 Lieferungen. 8 Lieferungen bilden einen Band. Mit der Schlußlieferung jedes Bandes wird dessen Halbleder-Einbanddecke geliefert.

Das Inhaltsverzeichnis der Lieferung steht auf Seite 4 des Umschlags.

Satz, Druck u. Broschur: AZ Druck und Datentechnik GmbH, Kempten (Allgäu)

ISBN 3-7772-5006-6 (Werk), ISBN 3-7772-9829-8 (Lieferung 146)

Itinerarium.

A. Allgemein. Von lateinisch iter (Weg; Reise; Fahrt) abgeleitet, bezeichnet das Adjektiv itinerarius zunächst alles, was zu einem Weg, einer Reise gehörig ist (so auch das Marschsignal für den Soldaten, vgl. Amm. Marc. 24, 1, 1). Als Substantiv (mit Ellipse von breviarium, summarium o. ä.; R. Teßmer, Art. itinerarium: ThesLL 7, 2 [1967] 567) ist itinerarium bzw. itinerare (vgl. griechisch ὁδοιπορία: CorpGlossLat 3, 501, 15; Hieron. ep. 108, 8, 1 [CSEL 55, 313]: odoeporicum) erstmals inschriftlich durch das I. Gaditanum auf den Bechern v. Vicarello (1. H. 1. Jh. nC.; s. u. Sp. 6), als Werktitel durch das I. provinciarum Antonini Augusti (3. Jh.; s. u. Sp. 9/11) belegt. Unter einem I. ist primär zu verstehen: jede Art schriftlicher (auf Stein, Papyrus, Pergament u. ä.) Fixierung einer oder mehrerer (Verkehrs-) Wege über Land unter Angabe von Etappen u. Distanzen (vgl. auch Strab. 2, 1, 23). So sind im sog. I. provinciarum Antonini Augusti jeweils zu Beginn einer Route deren Anfangs- u. Endpunkt genannt. Der Name des Zieles ist entweder im Akkusativ oder im Ablativ gegeben (zur Verwendung der einzelnen Kasus, bes. der Bevorzugung des Nominativs, in den I. J. Heurgon, La fixation des noms de lieux en latin d'après les itinéraires routiers: RevPhilol 3. Ser. 26 [1952] 169/78). Es folgen die Länge der gesamten Strecke, zumeist in römischen Meilen bzw. für den gall. Raum auch in Leugen (s. u. Sp. 3f), dann die Entfernungen zwischen den einzelnen Stationen. Im Einzelfall konnte dieses Grundgerüst, wie das sog. I. Burdigalense (s. u. Sp. 14f) zeigt, durch weitere Informationen ergänzt werden: über Unterbringungsmöglichkeiten (mansiones), Stationen für den Pferdewechsel (mutationes) u. Details zur Beschaffenheit des Weges. Der Militärschriftsteller Vegetius (S. Döpp, Art. Italia II: o. Bd. 18, 1296) schließlich bezeugt für die Armee die Verwendung von itineraria adnotata (d. h. kommentierten I.) u. picta (wohl in Karten eingetragene bzw. umgesetzte oder zumindest mit graphischen Zeichen versehene I., wie sie noch in der Tabula Peutingeriana [s.

u. Sp. 25/8] faßbar sind); diese gaben nicht nur Auskunft über die Entfernung zwischen den einzelnen Etappen, sondern auch über Abkürzungen (compendia), Neben- bzw. Seitenwege (deverticula), Berge (montes) sowie Flüsse (flumina) (Veg. mil. 3, 6, 4). Der Typ des I. entspricht damit der Gattung des Fahrtenberichtes bzw. der Reisebeschreibung entlang der Küste (*Periplus) im griechischsprachigen Raum. Zwar sind auch hier Routenbeschreibungen (bereits Herodt. 5, 52/4 gibt eine knapp informierende Beschreibung der sog. ‚pers. Königsstraße‘ von Sardeis bis Susa unter Angabe der königlichen Stationen [σταθμοί] u. Herbergen sowie der Entfernungen in persischen Parasangen, d. h. in Marschstrecken von ca. 1 Wegstunde; O. Lendle, Herodot 5, 52/53 über die ‚pers. Königsstraße‘: WürzbJbb 13 [1987] 25/36) u. Straßenkarten (zu Straßenbau u. -vermessung anhand indischer Meilensteine der Maurya-Zeit sowie zu den Aufgaben der Bematisten [‚Wegmesser‘; FGrHist 119/23] Alexanders d. Gr. u. seiner Nachfolger P. Callieri / P. Bernard, Une borne routière grecque de la région de Persépolis: CRAcInscr 1995, 65/95; knapp Olshausen 84) nachweis- bzw. erschließbar, doch handelt es sich bei den erhaltenen I. weitgehend um lateinische Texte aus Kaiserzeit u. Spätantike, die die Verhältnisse im *Imperium Romanum zur Voraussetzung haben (zu Isidor v. Charax u. den Ὁδοιπορίαι ἀπὸ Ἐδέμ s. u. Sp. 5f. 24). – Zentrale Voraussetzung für die Anfertigung eines I. bildete das hochentwikkelte röm. Straßensystem mit seinem Netz von Haupt- u. Nebenstraßen, das zunächst der Erschließung u. militärischen Sicherung eroberter Gebiete diente, dann aber auch dem *Handel, der öffentlichen Verwaltung (etwa dem cursus publicus, d. h. dem staatl. Kurier- u. Postwesen) u. dem Tourismus. Entlang der Reichsstraßen gaben Meilensteine Auskunft über die jeweiligen Entfernungen: Gezählt wurde entweder vom Beginn der Straße (so begann die Zählung der von Rom ausgehenden Straßen am Pomerium bzw. an den Toren der servianischen Mauer) oder von der jeweiligen Provinzhauptstadt oder von dem letzten größeren Ort aus (zu den verschiedenen Zählweisen G. Radke, Art. Viae publicae Romanae: PW Suppl. 13 [1973] 1449/55). Als Maßeinheit diente die röm. Meile (1 mp [mille passus] = 1, 4815 km), in den gall. u. german. Provinzen seit Septimius Severus (belegt ab 202) auch die einheimische leuga (= 1, 5 mp). – Entsprechend dem gut ausgebauten Straßennetz ist von einer Vielzahl (nicht erhaltener) offizieller Straßenverzeichnisse u. -karten auszugehen, deren Grundlage die Straßen- bzw. Meilensteinverzeichnisse der einzelnen Gebiete u. Provinzen gebildet haben werden. Von einigen inschriftlichen Zeugnissen abgesehen (s. u. Sp. 6/9), hat sich nur ein relativ spätes Stratum der Gattung erhalten, nicht zuletzt bedingt durch den primären Charakter der Texte als Gebrauchsliteratur (Liste der I.: Cappelli / Pesando; vgl. Wolska-Conus 168/71; Levi, Itineraria 27/30$_{29f}$). So gehören die beiden wichtigsten Texte (I. provinciarum Antonini Augusti; I. Burdigalense) erst in das 3. Jh., d. h. in eine Zeit, in der unter den Severern (193/236 nC.) eine neue Phase im Straßenbau einsetzte, die Staatspost (cursus publicus; *Post) sowie die Getreideversorgung für die Truppen (annona militaris) neu organisiert wurden. – Verwendung für ein I. hatte jeder, der das röm. Straßennetz benutzen wollte oder mußte, d. h. im staatl. Bereich die Kaiser (Halfmann), offizielle Funktionäre (etwa die Benutzer des cursus publicus) u. militärische Truppenverbände. Gerade für die Planung u. Durchführung von Feldzügen ist die Benutzung von Straßenverzeichnissen bzw. -karten gut bezeugt (Hist. Aug. vit. Sev. Alex. 45, 2; vgl. Ambr. in Ps. 118 expos. 5, 2, 1 [CSEL 62, 82f]). Aber auch Privatleute, d. h. Geschäftsreisende, Kaufleute, Pilger jeglichen Glaubens, Touristen u. andere Reisende, bedienten sich eines I. Der Reisewillige konnte sich in diesen Fällen (abgesehen von den mündlich oder schriftlich fixierten Erfahrungen anderer Reisender) aus den offiziellen Straßenverzeichnissen die notwendigen Informationen über Länge, Beschaffenheit u. andere Details seiner geplanten Reiseroute besorgen. I. dienten jedoch nicht nur als praktisches Reisehilfsmittel, sondern lieferten auch für die Erstellung von Landkarten wichtige Informationen (zur Benutzung von I. durch Ptolemaios O. Cuntz, Die Geographie des Ptolemaeus [1923] 110/25; zu seiner Auswertung von Informationen griechischer Kaufleute für den Entwurf einer Landkarte *Indiens J. Ph. Vogel, Ptolemy's topography of India: Archaeologica Orientalia, Gedenkschr. E. Herzfeld [New York 1952] 226/34). Sie stellten damit wie auch die Periploi (P. Janni, La

mappa e il periplo [Roma 1984]) eine wichtige Quelle der geographischen Wissenschaft in Hellenismus u. Kaiserzeit dar (*Geographie; *Karte). Neben diesem ‚prospektiven' I.typ, der der Planung u. Organisation diente, hat sich eine zweite Form erhalten, die als ‚Erinnerungs-I.' (Kubitschek, I. 2308) den Schritt von dem Eintrag persönlicher Reiseimpressionen in ein ursprünglich nur über Straßenstationen u. Distanzen Auskunft gebendes I. zur ‚retrospektiven' Darstellung einer Reise u. damit den Übergang vom I. als Reisehilfsmittel bzw. Reisehandbuch zum Reisebericht markiert, ein Typ, wie er in verschiedenen Ausprägungen gerade durch die christl. I. (seit dem Ende des 3. Jh.) repräsentiert wird (s. u. Sp. 12/22). – Der folgende Beitrag beschränkt sich im wesentlichen auf den Typ des I. stricto sensu. Poetische Reiseschilderungen wie das Iter Brundisinum des *Horaz (sat. 1, 5) oder das Gedicht De reditu suo des Rutilius Namatianus (Döpp aO. 1336/8; Wolska-Conus 173. 209/11), Berichte von Wallfahrten, Pilgerführer zu religiösen Stätten u. antike Karten, soweit es sich nicht um I.karten handelt, werden nur antizipatorisch behandelt; eine ausführliche Würdigung erfolgt dagegen unter dem jeweils einschlägigen Lemma (*Karte; *Pilger; *Reise; *Reiseführer; *Wallfahrt). Unberücksichtigt kann hier auch die jüd. Reiseliteratur über Fahrten ins Hl. Land bleiben (die in der Spätantike von den für *Juden bestehenden Zugangsbeschränkungen nach *Jerusalem als dem Hauptreiseziel betroffen waren); sie setzt erst im 10./11. Jh. ein (C. Roth, Art. Itineraries of Ereẓ Israel: EncJud[2] 9 [Jerusalem 1974] 1148f).

B. Nichtchristlich. I. Isidor v. Charax. Die ‚Parthischen Stationen' (Σταθμοὶ Παρθικοί: FGrHist 781 F 2; GeogrGrMin 1, 244/54 mit Taf. IXf; W. H. Schoff, Parthian stations by Isidore of Charax [London 1914]) des Isidor v. Charax (im Mündungsgebiet von Euphrat u. Tigris), eines Geographen wahrscheinlich augusteischer Zeit, sind das einzige erhaltene nichtchristl. griech. I., sofern es sich nicht lediglich um einen Teil einer ausführlichen historisch-geographischen Monographie über Parthien handelt (C. Müller: GeogrGrMin 1, LXXX/XCV; F. H. Weißbach, Art. Isidoros nr. 20: PW 9, 2 [1916] 2064/8; Schoff aO. 17/21; M.-L. Chaumont, Études d'histoire parthe V: Syria 61 [1984] 63/7). Das Werk gibt eine Beschreibung der westöstl. Königsstraße durch das parthische Großreich (zur Route ebd. 69/107; kritisch dazu A. Luther: ZsPapEpigr 119 [1997] 237/42; zur Route spez. im Iran G. Walser: ArchMittIran 18 [1985] 145/56): von *Antiochia am Orontes über Zeugma (Birijik) am Euphrat bis (stromabwärts) Neapolis, sodann nach Überquerung des Tigris bei Seleukeia ostwärts über Ekbatana bis Alexandropolis in Arachosien (Kandahar in Afghanistan). Verzeichnet sind für die Strecke westlich des Kaspischen Tores (zur Lage ebd. 147) die Provinzgrenzen mit Angabe der Entfernungen voneinander, ferner Städte, Ortschaften u. Herbergsstationen, ergänzt durch knappe historisch-geographische Notizen. Für die Route östlich des Kaspischen Tores sind dagegen in der Regel nur die Namen der einzelnen Provinzen, deren Gesamtlänge sowie einzelne Städte u. gegebenenfalls Ortschaften vermerkt. Entfernungsmaß ist der σχοῖνος (ca. 4, 45 / 5, 5 km; ebd. 145).

II. Inschriften. a. Itinerarium Gaditanum (Becher v. Vicarello). Die ältesten erhaltenen röm. I. (CIL 11, 3281/4) befinden sich auf vier kleinen (9, 5 / 15, 3 cm Höhe; 6, 3 / 7, 7 cm Durchmesser), bei Vicarello (Aquae Apollinares) am Lago Bracciano gefundenen Silberbechern, die zwischen 7 vC. u. 47 nC., wahrscheinlich noch etwas später, zu datieren sind (Dilke 122; J. Heurgon, La date des gobelets de Vicarello: RevÉtAug 54 [1952] 39/50; vgl. Th. Klauser, Art. Becher: o. Bd. 2, 44; Wolska-Conus 169 [Abb. 2]). Als Votivgaben für Apollo verwendet, dienten sie vermutlich ursprünglich als Hilfsmittel für die Reise von Gades in Spanien nach Rom. Auf jedem Becher sind in vier jeweils durch einen Pilaster mit korinthischem Kapitell getrennten Spalten die einzelnen Stationen mit Angabe der Entfernung zwischen den einzelnen Etappen eingraviert, u. zwar für die Route: Gades - Córdoba - Tarragona - Narbonne - Nîmes - Sisteron - Mt. Genèvre (= Via Augusta), Turin - Piacenza - Rimini - Bevagna - Rom (= Via Flaminia).

b. Gefäße aus Amiens, Rudge u. Nordspanien. Mit den Bechern v. Vicarello vergleichbar sind drei Bronzegefäße, die ohne Distanzangabe jeweils die Namen verschiedener Plätze entlang des Hadrianwalls bieten: 1) aus Amiens in Frankreich (mit den Namen von Maia [Bowness-on-Solway], Aballava [Burgh-by-Sands], Uxelodunum [Stanwix], Camboglanna [Castlesteads], Banna

[Birdoswald] u. Aesica [Great Chester]; J. Heurgon, The Amiens Patera: JournRomStud 41 [1951] 22/4), 2) aus Rudge bei Froxfield in Großbritannien (CIL 7, 1291; J. D. Cowen / I. A. Richmond, The Rudge cup: Archaeologia Aeliana 12 [1935] 310/43) u. 3) aus Nordspanien (ohne Namen). Es handelt sich hier jedoch weniger um I. als um ‚Hadrian's wall souvenirs' (Dilke 124f), da ein praktischer Nutzen nicht erschließbar ist.

c. CIL 6, 5076. Auf einer nur teilweise erhaltenen Inschrift aus einer Grabanlage der tiberianisch-claudischen Zeit (Columbarium di Vigna Codini bei Rom) sind für die Zeit vom 12. bis 19. X. (eines unbekannten Jahres) die Tagesetappen (nicht Entfernungen) einer Reise von Kilikien (Tarsos?) nach Kappadokien (Kaisareia?) aufgeführt (sog. I. Cappadociae).

d. Tafeln v. Astorga. Vier kleine bruchstückhafte Terracottatafeln (vermutlich 2. Jh.), die sog. Tafeln v. Astorga (AnnÉpigr 1921 nr. 6/9; M. Besnier, Itinéraires épigraphiques d'Espagne: BullHispan 26 [1924] 5/26), geben Auskunft über vier Straßen in Nord(west)spanien: AnnÉpigr 1921 nr. 6: von León (Legio Septima Gemina) nach Santander (Portus Bledius); ebd. 7: von Lugo in Galizien nach El Padron am Atlantik (Via Luco Augusti ad Iria) bzw. nach Pico di Sta. Barbara (Via Luco Augusti ad Dactonium); ebd. 8: von Astorga (etwa in der Mitte der Streckenführung zwischen León u. Lugo) einerseits nach Mérida (Via Asturica ad Emerita Augusta), andererseits (ebd. 9) nach Braga (Via Asturica ad Bracara). Drei der vier in Kursivschrift abgefaßten u. möglicherweise an einem öffentlichen Bauwerk (Kurie oder Station des cursus publicus?) angebrachten Tafeln nennen überdies den Namen eines (für die Anfertigung verantwortlichen?) Duumvir (vermutlich von Astorga; Besnier aO. 10).

e. Marmorpfeiler v. Autun. In die 1. H. des 3. Jh. sind zwei Inschriften-Frg. eines wohl polygonalen Marmorpfeilers aus Autun (Augustodunum) zu datieren (CIL 13, 2681bc [b = Dessau nr. 5838]; A. Grenier, Manuel d'archéologie gallo-romaine 2 [Paris 1934] 113/8), die noch folgende Routen erkennen lassen: 1) von Auxerre (Autessiodorum) nach Siduo (Siduloco = Saulieu? eine gesicherte Identifizierung fehlt); 2) von Auxerre nach Entrains-sur-Nohain (Intaranum) über Ouanne (Odouna); 3) vermutlich von Metz (Divodorum) nach Langres (Andemantunnum). Eine weitere, nicht mehr erhaltene Inschrift dieses Pfeilers (CIL 13, 2681a) gab Auskunft über die Route von Rom nach Autun (vgl. auch die Karte in der Schule von Autun: Paneg. Lat. 9 [4], 20, 2).

f. Steinpfeiler v. Tongeren. Gleichfalls in das 3. Jh., aber noch vor die Zeit des *Diocletianus, gehört das I. auf einem ursprünglich achtseitigen Steinprisma aus Tongeren (Atuatuca Tungrorum) in *Belgien (CIL 13, 9158 bzw. Dessau nr. 5839). Die erhaltenen Bruchstücke geben Aufschluß über verschiedene von Tongeren ausgehende röm. Straßenrouten mit Angabe der Distanzen in gallischen Leugen (s. o. Sp. 3f): 1) nach Straßburg (über Köln entlang des Rheins); 2) nach Amiens (über Reims u. Soissons) bzw. Boulougne-sur-Mer (Gesoriacum); 3) nach Augusta Viromandorum (jetzt St.-Quentin).

g. Inschriften mit Itinerarcharakter. 1) CIL 1^2, 638 bzw. Degrassi, ILLRP^2 nr. 454 (aus Polla im Vallo di Diano in Lukanien): Kalksteintafel mit dem Elogium eines nicht namentlich erhaltenen Bauherrn (zur Identifizierung mit P. Popillius Laenas [cos. 132 vC.] oder T. Annius Rufus [cos. 128 vC.] L. A. Burckhardt, Gab es in der Gracchenzeit ein optimatisches Siedlungsprogramm?: Labor omnibus unus, Festschr. G. Walser [1989] 4/7) der Straße von Reggio (Regium) nach **Capua mit Angabe der einzelnen Teilabschnitte u. Entfernungen sowie der Streckengesamtlänge; 2) CIL 2, 6239 (Stein v. Valentia): Bruchstück (von Valentia bis Tarracona) einer Straßenbeschreibung (ohne Distanzangabe) vermutlich von Cartagena (Carthago nova) bis zu den Pyrenäen (Via Augusta); 3) CIL 13, 4085 (aus Junglinster [Luxemburg]): nach der Rekonstruktion von Zangemeister (ebd.) eine ursprünglich dreispaltige Tafel mit Stationen (ohne Angabe von Entfernungen) entlang der Strecke von Mainz nach Trier u. nach Andernach.

h. Inschriften ohne Itinerarcharakter. Wegen des Fehlens einer gegliederten Wegbeschreibung scheiden, obwohl von der Forschung teilweise zugeordnet (vgl. die Synopse bei Levi, Itineraria $27f_{29}$; dazu G. Radke, Art. I.: KlPauly 2 [1967] 1489), als I. aus: 1) CIL 3, 3198 mit Ergänzungen ebd. 10156 (= Dessau nr. 5829); CIL 3, 3199 mit Erg. ebd. 10157; ebd. 3200 mit Erg. ebd. 10158 (= Dessau nr. 2478); CIL 3, 3201 mit Erg. ebd. 10159 (= Dessau nr. 5829a), alle aus

Split: Straßenbaumaßnahmen an mindestens fünf von Salona ausgehenden Straßen durch den Legaten P. Cornelius Dolabella 16/20 nC. im Auftrag des Kaisers Tiberius (Miller LXXIVf); 2) CIL 12, 3362 (mit Erläuterungen ebd. S. 346) aus Nîmes (Nemausus): Basis einer Marmorsäule des 2. Jh. nC., bei der es sich möglicherweise um eine in fünf Gruppen eingeteilte Liste der Namen aller 24 vici auf dem Gebiet von Nemausus handelt; 3) CIL 8, 10118 (= Dessau nr. 5836; Anfang 3. Jh.), Säule aus Vatari (heute Fedj-Suiud), einem vicus zwischen Theveste u. *Hippo Regius, mit Angabe der Entfernungen zu den Zentren Nordafrikas, *Karthago, Hippo Regius, Cirta, Lambaesis u. Theveste; 4) CIL 13, 8922 (= Dessau nr. 5837; vgl. CIL 13, S. 171. 178), Stein v. Alichamps: Angabe der Entfernungen in Leugen nach Bourges (Avaricum), Châteaumeillant (Mediolanum) u. Néris (Neriomagum).

III. Itinerarium provinciarum Antonini Augusti u. Itinerarium maritimum. Den Charakter eines röm. I. verdeutlicht am besten das I. provinciarum imperatoris Antonini Augusti, ein Routenverzeichnis zu Lande (ed. Cuntz: ders. / Schnetz 1, 1/75), dem in den Hss. als Anhang ein demselben Kaiser zugeschriebenes I. maritimum (*Periplus) angefügt ist, ohne daß bislang der Zusammenhang geklärt werden konnte (ed. Cuntz aO. 76/85). Dieses enthält zunächst einen Periplus (nach Stadien gerechnet) vom Isthmus v. *Korinth nach Nordafrika, besonders *Karthago (487/93, 11 [76/8]), dann ein Verzeichnis von Distanzen (gleichfalls in Stadien) zwischen einzelnen Seehäfen des Mittelmeers (493, 12/97, 8 [78f]), anschließend (mit Angabe von Häfen, Anlegeplätzen u. Ausschiffungsmöglichkeiten [zur Terminologie G. Uggeri, La terminologia portuale romana e la documentazione dell'I. Antonini: StudItalFilolClass 40 (1968) 225/54]) die Seeroute (in mp) von Rom nach **Arles (497, 9/508, 2 [79/81]), die vor das J. 107 nC. zu datieren ist (Centumcellae wird noch als positio, d. h. Ankerplatz, bezeichnet [498, 4 (79)] u. nicht als portus, wie seit Trajan 107 [Plin. ep. 6, 31, 15/7; R. Lugand, Note sur l'itinéraire maritime de Rome à Arles: MélArchHist 43 (1926) 128/32]), schließlich eine Liste (mit einer Rechnung nach Stadien) von *Inseln im Atlantik u. Mittelmeer (mit der ebenfalls in Stadien gemessenen Entfernung von einzelnen Orten des Festlandes) (508, 3/29 [81/5]). – Das I. provinciarum selbst stellt, in Mauretanien ab exploratione, quod Mercurios dicitur, beginnend (3, 2 [1]; vgl. 6, 4 [1]), eine Zusammenstellung von über 225 Routen innerhalb des ganzen Imperium Romanum dar, deren Verteilung u. Dichte allerdings stark differiert (so finden sich keine Verbindungen in der Armorica, in Kreta u. Zypern, in den Gebieten jenseits der Donau sowie in Lykien u. Pamphylien, nur wenige in den Provinzen Achaia u. Macedonia) u. die in verschiedene Jahre zu datieren sind. Die Routen zerfallen ihrerseits in zwei Gruppen: eine kleinere Anzahl von Hauptlinien (Synopse: Kubitschek, I. 2323/5) u. eine wesentlich größere Gruppe von sog. Nebenlinien, die an unterschiedlichen Punkten auf jene treffen. Jede einzelne Strecke ist durch Ausgangs- u. Endpunkt markiert, die Entfernung zwischen den Teilstrecken, d. h. Haltepunkten, wird in der Regel in Millien angegeben, in den gall. u. german. Provinzen auch in den einheimischen leugae (s. o. Sp. 3f), wobei im Einzelfall der Angabe in Millien eine Zählung in Leugen zu Grunde liegt. Zur Verdeutlichung: Die Länge der Gesamtstrecke von Verona nach Bologna wird zunächst mit 105 mp angegeben (282, 3 [42]: a Verona Bononia m. p. CV); diese gliedert sich ihrerseits in folgende Teilstrecken: Verona nach Hostilia (Ostiglia) 30 mp, von hier nach Colicaria (Mirandola?) 25 mp, von dort bis Mutina (Modena) 25 mp u. schließlich nach Bononia (Bologna) nochmals 25 mp (282, 4/7 [42]). Bei längeren Verbindungen, besonders den sog. Hauptlinien, sind die einzelnen Streckenabschnitte wiederum zu größeren Teilabschnitten (mit einer Summierung der Entfernungen) zusammengefaßt. So wird die Route von Rom nach Ägypten (123, 8/63 [18/22]), die längste Route des ganzen I., folgendermaßen aufgeschlüsselt: von Rom nach Mailand 433 mp, bis **Aquileia 260 mp, bis Sirmium 401 mp, bis Nicomedia 782 mp, bis *Antiochia 755, bis *Alexandria 802, schließlich bis Hiera Sicaminos 763 mp (123, 8/4, 7 [18]). Diese Route ist höchstwahrscheinlich mit der Reise *Caracallas in den Osten iJ. 214/15 zu identifizieren (D. van Berchem, L'itinéraire Antonin et le voyage en Orient de Caracalla [214-215]: CRAcInscr 1973, 123/6; ders., Les itinéraires de Caracalla et l'Itinéraire Antonin: Actes du 9e Congr. intern. d'étude sur les frontières romaines [Bucarest / Köln 1974] 301/7), mit dem imperator Antoni-

nus Augustus im Titel des Werkes also dieser Kaiser gemeint. Bei den sog. Hauptlinien, besonders denjenigen mit Angabe einzelner Teilstrecken, handelt es sich vermutlich um geplante bzw. durchgeführte Reisen einzelner Kaiser oder um Truppenbewegungen, während die sog. Nebenlinien im Zusammenhang mit der annona militaris, dem Nachschub für die Soldaten, zu deuten sind (N. Reed, Pattern and purpose in the Antonine Itinerary: AmJournPhilol 99 [1978] 228/54). Da deren System unter Severus Alexander verdichtet wurde, erscheint es plausibel, diese Routen in dessen Regierungszeit zu datieren, zumal gerade für ihn die sorgfältige Planung von Feldzügen mit Hilfe von I. belegt ist (s. o. Sp. 4; E. W. Black, The Antonine Itinerary. Aspects of government in Roman Britain: OxfJournArch 3 [1984] 109/21). – Grundlage für die Anlage des I. Antonini bildeten vermutlich die Meilensteinverzeichnisse der jeweiligen Provinz(en), wie Untersuchungen für Britannien (A. L. F. Rivet, The British section of the Antonine Itinerary: Britannia 1 [1970] 34/82; W. Rodwell, Milestones, civic territories and the Antonine Itinerary: ebd. 6 [1975] 76/101) u. Phönizien (R. G. Goodchild, The coast road of Phoenicia and its Roman milestones: Berytus 9 [1948/49] 91/127) ergeben haben. Die Angabe von Streckenalternativen (zB. für die Strecke von Catania nach Agrigentum: 87, 4/8, 4; 94, 2/5, 1 [12. 13]) weist auf Planungsvarianten hin, die Nennung verschiedener Strecken zwischen identischen Endpunkten verrät die unterschiedliche Entstehungszeit der einzelnen Routen, d. h. den kompilatorischen Charakter des ganzen I. Fehler, vor allem in der Angabe der Entfernungen, gehen entweder auf den Redaktor oder die mittelalterl. Überlieferung zurück. Fehlende Bezüge zZt. *Constantins u. Spezifika aus diokletianischer Zeit (330, 6 [49] Diocletianopolis statt Pella; 330, 3 [49] Heraclea statt Perinthus; ferner zwei nicht vor 285 nC. belegte Legionsnamen: 225, 2 [32] Legio I Iovia; 226, 1 [32] Legio II Herculea) legen eine Datierung der erhaltenen Fassung zwischen 286 u. 310 nahe, vermutlich nicht viel später als 286 (Reed aO. 247).

IV. Theophanes. Einblick in die Planung u. Durchführung einer Dienstreise von *Ägypten nach *Antiochia geben die auf Papyrus erhaltenen Reiseaufzeichnungen des Juristen (scholasticus) Theophanes, Beraters des Chefs der kaiserlichen Finanzverwaltung Vitalis beim Statthalter von Ägypten, zu Beginn des 4. Jh. (zwischen 317 u. 323): PRyl. 627/39 (C. H. Roberts / E. C. Turner, Catalogue of the Greek and Latin papyri in the John Rylands Library Manchester 4 [Manchester 1952] 104/7; E. Kirsten, Eine Reise von Hermupolis in Oberägypten nach Antiochia in Syrien zZt. Kaiser Konstantins: ders., Landschaft u. Geschichte in der antiken Welt [1984] 263/78). Vor Antritt der Reise (zwischen März u. August) besorgte sich Theophanes (vermutlich aus einem offiziellen I.) eine Liste der Stationen für Übernachtung (mansiones) u. Pferdewechsel (mutationes) entlang der geplanten Reiseroute, verbunden mit Angabe der Distanzen zwischen den einzelnen Punkten. Dieses I. ergänzte er während der Reise um weitere Details, besonders über die Höhe u. Art der täglichen Ausgaben (für Verpflegung etc.) für sich, sein Gefolge u. seine Dienerschaft, aber auch um persönliche Erlebnisse, etwa die Besichtigung von Theater u. Odeion in Askalon oder Aufführungen von Mimen u. Pantomimen. Nach Reisevorbereitungen in Hermupolis u. Antinoopolis in Oberägypten fuhr er zunächst mit dem Schiff auf dem Nil nach Babylon (Alt-Kairo), dann nach *Alexandria. Zur Überquerung der Nilarme mußte er nochmals nach Süden bis Nikiu (dem eigentlichen Ausgangspunkt der Reise), um dann über Athribis u. Tanis in Heracleopolis parva den Anschluß an die Hauptroute nach Norden zu erreichen. Über die Grenzfestung Pelusium führte sein Weg entlang der Küste zunächst bis Askalon; nach einer kurzen Reise im Landesinnern kehrte er in Caesarea auf die Küstenstraße in Richtung Phönizien zurück u. erreichte so schließlich Antiochia am Orontes; am letzten Tag legte die Reisegruppe insgesamt 64 Meilen zurück. Nach einem zweimonatigen Aufenthalt kehrte Theophanes nach Heliopolis in Ägypten zurück, wie sein spezielles Reisehandbuch für den Rückweg verrät. Seine Aufzeichnungen entsprechen damit exakt dem sonst nur aus christlichen I. bekannten Typ eines Reisehandbuches, das die nüchterne Angabe der Wegstrecke u. Distanzen mit persönlichen Reiseerlebnissen vereint (vgl. u. Sp. 14f zum I. Burdigalense).

C. Christlich. I. Überblick. Mit der Mailänder Konvention vJ. 313 eröffnete sich den Christen die Möglichkeit, gefahrlos die Stät-

ten des christl. Glaubens, gerade im Osten des Imperium Romanum, zu besuchen, eine Möglichkeit, die erst im 7. Jh. durch das Vordringen der Perser (614) u. schließlich der Araber (638) stark beschnitten werden sollte. Im Unterschied zur paganen Wallfahrtspraxis bestand das Ziel der *Pilger nicht im Besuch einzelner Kultstätten, sondern Ziel war ein ganzes Land: Palästina als das Land der Heilsgeschichte (terra sancta; *Land III). End- u. Ausgangspunkt (für weitere Erkundungen, zB. nach *Bethlehem, Hebron, Jericho, zur Taufstelle am *Jordan) bildete *Jerusalem (I) mit seinen hl. Stätten. Viele Pilger verbanden mit ihrer Fahrt zusätzlich Reisen auf den Sinai, nach *Ägypten u. Mesopotamien. Neben Neugier u. auch Abenteuerlust stimulierten die Möglichkeit, die aus der Bibel bekannten Örtlichkeiten kennenzulernen u. ‚hautnah' zu erfahren, vor allem aber die Suche nach dem persönlichen Glaubens- u. Heilserlebnis maßgeblich das Interesse der Reisenden (zu den Motiven P. Maraval, Lieux saints et pèlerinages d'Orient [Paris 1985] 137/62). Wesentliche Impulse gingen zunächst von *Constantinus u. seiner Familie aus: von der Reise der *Helena, der Mutter Constantins, nach Jerusalem (zwischen 326 u. 328; vgl. Eus. vit. Const. 3, 42 [GCS Eus. 1, 1^2, 101]; R. Klein: o. Bd. 14, 358. 366; J. W. Drijvers, Helena Augusta [Leiden 1992] 55/76) einerseits, andererseits von den seit 325 in ganz Palästina entstehenden Kirchenbauten des Kaisers. Einen weiteren Aufschwung brachte in den folgenden Jhh. auch der sich rasch verbreitende Reliquienkult. – Als Hilfsmittel standen dem Pilger des frühen 4. Jh. zur Verfügung: 1) das ‚Onomastikon der biblischen Ortsnamen' (Περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων τῶν ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ; ClavisPG 3466) zu Stätten der Bibel, von *Eusebius, dem Bischof v. Caesarea, verfaßt (J. Moreau: o. Bd. 6, 1063; Wolska-Conus 217) u. von *Hieronymus um 390 ins Lateinische übersetzt; 2) die (amtlichen) I. des Reiches sowie private Aufzeichnungen früherer Reisender. Die erhaltenen Texte (Synopse bis 9. Jh.: H. Leclercq, Art. Pèlerinages aux lieux saints: DACL 14, 1, 65/176) lassen sich grob in drei Kategorien einteilen: 1) Aufzeichnungen von Reisenden über ihre Erlebnisse (zB. I. Burdigalense; I. Egeriae [s. unten]); 2) Reiseführer zu den hl. Stätten ohne Autopsie (zB. [Ps-?] Eucherius [s. u. Sp. 17f]); 3) Berichte über die Wallfahrten Dritter nach Palästina (zB. Hieron. ep. 108 [CSEL 55, 306/51] vJ. 404 nC. über die Reise der Paula iJ. 385). Die Darstellungen sind im allgemeinen in einem unprätentiösen, die Entwicklung zu den Volkssprachen anzeigenden Latein verfaßt (zu Egeria s. u. Sp. 17).

II. Itinerarium Burdigalense. (ClavisPL[3] 2324.) In die Anfangszeit christlicher I. ist das sog. I. Burdigalense zu datieren, ein I. für die Strecke von Bordeaux nach Jerusalem u. zurück. Der Aufbruch von Chalcedon erfolgte am 30. V., die Rückkehr nach Kpel am 26. XII. 333 (Itin. Burdig. 571, 6/8 [CCL 175, 8]: item ambulavimus Dalamatico et Zenophilo cons. III kal. Iun. a Calcedonia et reversi sumus Constantinopolim VII kal. Ian. cons. suprascripto). – Der Text zerfällt in zwei Teile: 1) die Hinreise über den Balkan bis Jerusalem (ebd. 549/89, 6 [1/14]); von dort Erkundigung des Hl. Landes (589, 7/99 [14/20]) u. Rückkehr bis Caesarea, dem nächstgelegenen Hafen Palästinas (600/1, 5 [20f]); 2) Die Rückreise von Heraclea (Perinthos) am Bosporus über Makedonien bis Aulona (in Albanien), von dort mit dem Schiff über die Adria nach Brindisi, weiter bis Rom (vermutlich, um dessen christl. Stätten zu besichtigen) u. schließlich Mailand (601, 6/617 [21/6]). Da der Text hier endet, ist für die Weiterreise bis Bordeaux mit der ursprünglichen Route zu rechnen, ebenso wie für die gleichfalls ausgesparte Rückreise von Caesarea bis Heraclea. – Jeder Teilabschnitt ist in civitates, mutationes u. mansiones untergliedert, mit Angabe der Entfernungen zwischen den einzelnen Stationen (in mp, zwischen Bordeaux u. Toulouse dagegen in Leugen [s. o. Sp. 3f]). Am Ende jedes größeren Abschnitts findet sich die Summe der Teildistanzen sowie der mutationes u. mansiones, ohne daß die Gesamtsumme immer mit den einzelnen Angaben übereinstimmt. Sorgfältig sind jeweils die Provinzgrenzen vermerkt. Kurze Notizen zu historischen Ereignissen aus der paganen Geschichte (572, 3/5 [9]: Grab Hannibals in Libissa [Kubitschek, I. 2354, 38/53]), zu geographischen Schwierigkeiten (560, 3 [4]: inde surgunt Alpes Iuliae) u. zu allgemeinen Denkwürdigkeiten (577, 5f [10] zur mansio Andavilis: ibi est villa Pammati, unde veniunt equi curules) finden sich verschiedentlich in den Text eingeflochten. Spezifisch christliche Bezüge treten verstärkt erst mit der Ankunft in Sarepta, einem Ort zwischen Tyros u. Sidon, auf (583,

12f [12]), nehmen dann jedoch rasch zu u. münden ab Nablus (587, 2 [13]: Neapolis) in eine Beschreibung Palästinas, die ihren Ausgang in der Regel von Jerusalem nimmt: nach Zion u. Golgotha (591, 7/4, 4 [16f]), zum Ölberg (594, 5/6, 3 [17f]), nach Jericho u. Umgebung (596, 4/7, 6 [18f]), zum Toten Meer u. von dort zum Jordan (597, 7/8, 3 [19]), schließlich nach Bethlehem, Bethasora (Bethsur), Terebinthos u. Hebron (598, 4/599 [19f]). Der stete Rekurs auf Kirchenbauten *Constantins (594, 1/4 [17]: Grabeskirche; 595, 5/7 [18]: Ölberg; 598, 6f [20]: Bethlehem; 598, 3/6 [19f]: Terebinthos bei Hebron) bestätigt die Datierung. Das I. Burdigalense (‚Erinnerungs-I.‘: Kubitschek, I. 2354, 54f; ‚eine für einen allgemeinen Adressatenkreis bestimmte Routenübersicht‘: Fuhrmann 98) repräsentiert damit eine Kombination von reinem Straßenverzeichnis (wie das I. Antonini [o. Sp. 9/11]) u. Kurzkommentar zu einzelnen Etappen, der sich bei der Ankunft in Palästina zu einer förmlichen Beschreibung der terra sancta u. ihrer Örtlichkeiten ausweitet (Verschmelzung eines traditionellen mit einem spezifisch christl. I.-Typ; C. Milani, Strutture formulari nell'I. Burdigalense: Aevum 57 [1983] 99/108; vgl. auch L. Douglass, A new look at the I. Burdigalense: JournEarlChristStud 4 [1996] 313/33), eine Schwerpunktverlagerung, die für die weitere Gattungsentwicklung typisch ist. Die erhaltenen I. aus den folgenden Jhh. beschränken sich entweder auf die Aufarbeitung u. Niederschrift persönlicher Reiseerfahrungen oder, noch einen Schritt weitergehend, auf eine Beschreibung Palästinas u. seiner biblischen Stätten; Strecken- u. Entfernungsangaben dagegen fehlen.

III. Itinerarium Egeriae. (ClavisPL^3 2325.) Hierbei handelt es sich um den Brief einer Pilgerin aus dem südl. *Gallien (Aquitanien / Narbonennsis?) oder aus Galizien über ihre Reise nach Palästina u. in den Vorderen Orient in den J. 381 (vor Ostern) bis (Juni) 384. Der Brief ist im Juni 384 auf Egerias Rückreise aus Kpel entstanden u. richtet sich an ihre ‚Schwestern‘ (Eger. peregr. 3, 8 [SC 296, 136]: dominae venerabiles sorores). Wie ihre Kontakte mit Bischöfen u. kaiserlichen Funktionären, ihre zeitweise Unterstützung durch militärische Eskorten u. die Länge ihrer Reise nahelegen, war sie wahrscheinlich eine Dame aus vornehmem Haus. Anfang u. Ende des Textes (ebenso Teile in der Mitte) sind nicht erhalten, der erhaltene Bericht setzt erst mit dem letzten Jahr ein (XII. 383 / VI. 384), d. h. der ursprüngliche Umfang des Briefes ist nicht bekannt. Möglicherweise hat auch ein früheres (oder mehrere?) Schreiben existiert, das ihre Reise bis Jerusalem enthielt (P. Maraval: SC 296, 44/6). – Wie der Zusammenfassung des Petrus Diaconus aus Mte. Cassino u. den Notizen bei Valerius v. Bierzo zu entnehmen ist, erkundete Egeria nach ihrer Ankunft in Jerusalem (Ostern 381) wahrscheinlich zunächst die Stadt mit der näheren Umgebung, sodann (ihrem zentralen Anliegen folgend, die Stätten des AT u. NT kennenzulernen) weitere Orte u. Gebiete Palästinas (zu Reiseroute u. Rekonstruktion der verlorenen Teile Maraval aO. 56/117). Von hier aus unternimmt sie eine erste Reise nach *Äygpten: nach Pelusium u. *Alexandria bis zur Thebais (vgl. Eger. peregr. 7, 1; 9, 1. 6 [152. 162. 164]); später (hier setzt der Text ein) eine zweite, zum Sinai, von wo sie über Clysma (Suez) u. das biblische Land Gosen im Nildelta zurückkehrt (1/9 [120/64]). Es schließen sich an: 1) eine Exkursion zum Berg Nebo im Ostjordanland (10/2 [164/80]); 2) eine nach Sedima im Jordantal (zur Lokalisierung Donner 113_{109}; Maraval aO. $184f_1$) u. weiter nach Carneas (zum Grab *Hiobs; E. Dassmann: o. Bd. 15, 433f) in Südsyrien (13/6 [182/96]). Auf der Heimreise besucht sie schließlich noch Mesopotamien bis *Edessa u. *Harran (17/21 [196/224]). Über *Antiochia, Tarsus, Seleukia in *Kilikien u. Chalcedon trifft Egeria schließlich wieder in Kpel ein (22f [224/32]). Sie beschließt ihren Reisebericht mit einer ausführlichen Schilderung der Liturgie in *Jerusalem (H. Brakmann: o. Bd. 17, 706/10), die zugleich fast alle wichtigen Stätten dieser Stadt einschließt (24/49 [234/318]). – In ihrem wahrscheinlich auf Notizen während der einzelnen Reisen beruhenden Brief zeigt sich Egeria als unermüdliche, neugierige u. wißbegierige Frau mit einem ausgeprägten Interesse für die hl. Stätten, den Besuch u. Umgang mit Mönchen u. Bischöfen, die Verehrung von Grabstätten u. Märtyrerreliquien sowie für liturgische Feste u. Feiern. Ihre christl. Überzeugung manifestiert sich ebenso in ihrer Bibelfestigkeit wie in der steten Einhaltung zentraler Elemente christlicher Lebensweise (Gebete u. Lesungen an den besuchten Stätten; Teilnahme an den kirchlichen Zeremonien, bes. in Jerusalem).

Für ihren auf Erbauung angelegten Bericht bedient sich Egeria der ‚Umgangssprache', einer Mischung aus einerseits schlichter, andererseits expressiver Ausdrucksweise (Maraval aO. 51/5 [Lit.]).

IV. Itinera Hierosolymitana. Unter dieser modernen Bezeichnung figuriert eine Reihe von Texten des 4. / Anfang 8. Jh. zu den hl. Stätten Palästinas (ClavisPL[3] 2324/33), bei denen es sich nur im Falle des sog. I. Antonini Placentini (s. u. Sp. 19/21) um einen echten Reisebericht handelt, ansonsten um aus der Literatur zusammengestellte Pilgerführer u. Landesbeschreibungen (s. u. Sp. 17/9. 22) oder eine Kombination beider Typen (s. u. Sp. 21f). Hierzu gehören in grob chronologischer Reihenfolge die folgenden Werke:

a. (Ps-?) Eucherii de situ Hierusolimae epistula ad Faustum presbyterum. (ClavisPL[3] 2326.) Wie ihr Verfasser im Vorwort eingesteht, beruht die kurzgefaßte Schrift nicht auf Autopsie, sondern ist aus der Literatur geschöpft u. durch (einen) Reisebericht(e) ergänzt (Eucher. itin. 1 [CCL 175, 237]: vel relatione ... vel lectione). Sie enthält zunächst knappe Ortsbeschreibungen von Jerusalem u. Umgebung (ebd. 2/10 [237f]), Bethlehem (11 [238f]), Jericho (12 [239]), dem Jordantal (14 [ebd.]) u. Hebron (13 [ebd.]). An diese schließt sich eine Darstellung über Größe u. Beschaffenheit des Hl. Landes an (14/31 [239/43]), die sich im wesentlichen aus zwei längeren Exzerpten aus Hieronymus, dem vir in omni scripturarum scientia omnium eruditissimus (ebd. 20 [240]), u. dem sog. Hegesipp, einer lat. Bearbeitung (Döpp aO. [o. Sp. 2] 1319) des ‚Jüd. Krieges' des Flavius *Josephus (Eucher. itin. 21 [240]: nobilis historicus Iudaeorum), zusammensetzt (Hieron. ep. 129, 4, 1/3. 5, 1. 2 [CSEL 56, 169f. 171. 172]; Heges. 3, 6, 1f [ebd. 66, 194/6]). Neben Anleihen aus Horaz (Eucher. itin. 1 [237]), Caesar u. Tacitus (ebd. 10 [238]) sind die ‚Chorographie' des Pomponius Mela (3. 14 [237. 239]) sowie das Onomastikon des Eusebios / Hieronymus herangezogen (Donner 173f). Bibelzitate fehlen, wie auch keine spezifischen Pilgerinteressen berücksichtigt sind. – Identifiziert man den Autor mit dem gleichnamigen Bischof v. Lyon (seit 434) (positive Belege fehlen allerdings; terminus post quem ist Hieron. ep. 129 vJ. 414), ergibt sich eine Datierung des Werkes nach 444, aber vor 450 (Todesjahr des Eucherius); in diesem Fall könnte es sich bei dem Adressaten Faustus presbyterus insulanus (Eucher. itin. tit. [237]) um den bekannten Bischof v. Reiji handeln (Donner 171/3). Anderenfalls ist eine Herabdatierung bis in die Mitte des 7. Jh. möglich, jedoch vor Arculf u. Beda (I. Fraipont: CCL 175, 247; T. O'Loughlin, Dating the De situ Hierusolimae: RevBén 105 [1995] 9/19; s. u. Sp. 22).

b. Theodosii de situ terrae sanctae. (ClavisPL[3] 2328.) Wie der Name (nur zwei Hss. nennen einen Archidiakon bzw. Diakon dieses Namens) des Verfassers (oder Redaktors: Wilkinson 63. 184f) entzieht sich auch der Charakter dieses Werkes einer klaren Bestimmung. Die Kenntnis von Baumaßnahmen, die unter Kaiser Anastasius I (491/518) erfolgten (Theod. itin. 20. 28f [CCL 175, 121. 124]), nicht aber solcher unter *Iustinianus (527/65) weist ihn jedoch sicher der 1. H. des 6. Jh. zu (ca. 518/30). Zahlreiche um kurze historisch-geographische Notizen ergänzte Entfernungsangaben, vor allem bei den von Jerusalem in alle Himmelsrichtungen ausgehenden Wegbeschreibungen (1/6 [115/7]), aber auch für den Weg von Jerusalem zum Sinai (27 [123]) sowie von Kleinasien nach Mesopotamien (32 [125]) setzen die Benutzung von I. voraus (bis zu sieben nach Wilkinson 184/7). Partien (wiederum unter Angabe einzelner Distanzen), wie sie für Pilgerberichte typisch sind (zu Jerusalem Theod. itin. 7/11. 17. 21. 31 [117/9. 121f. 124]), Städtelisten (ebd. 15. 24 [120. 123]), Bibelauszüge (16. 22 [121f]), Erzählungen (28/30 [123f]), schließlich eine Liste von Provinzen im Vorderen Orient (25 [123]) machen die Schrift, die reich an Fehlern, Verwechslungen u. Irrtümern, aber auch an sonst nicht belegten Informationen ist, zu einer ‚Gemengelage' verschiedener Gattungen (Versuch einer messerscharfen Quellensezierung durch Wilkinson aO.; dazu nicht zu Unrecht kritisch Donner 194f), aber auch mündlicher Nachrichten (Theod. itin. 30 [124]: hoc Eudoxius diaconus dixit, qui de ipsa provincia est).

c. Breviarius de Hierosolyma. (ClavisPL[3] 2327.) Hierbei handelt es sich um eine elementares Grundwissen vermittelnde Kurzbeschreibung Jerusalems, gedacht wohl als Hilfsmittel für einen Rundgang durch die Stadt, der, bei der Konstantinsbasilika beginnend (Brev. de Hier. 1 [CCL 175, 109]), über Golgotha (ebd. 2 [109f]), das Grab Christi (3 [110f]), die Zionsbasilika (4 [111]), das Haus des Kaiphas u. des Pilatus (5 [111f]), den

Tempelplatz (6 [112]) zum Teich Bethesda (mit der Grabkirche Marias), zum Kidrontal u. schließlich zum Ölberg (7 [112]) führt. Mit der sorgfältigen Notierung der wichtigsten Kirchen von Jerusalem u. Umgebung sowie der Nennung von 13 bedeutenden Reliquien an ihren kultischen Orten stellt der (sprachlich schon den Übergang zu den Volkssprachen markierende) Text ein wichtiges Zeugnis für die Topographie u. die zunehmende Bedeutung des Reliquienkultes im 6. Jh. dar (zur Datierung, vermutlich um 550, auf jeden Fall vor dem ‚Pilger v. Piacenza' [s. unten], R. Weber: CCL 175, 107; Donner 228f). Die Überlieferung ist in zwei unabhängige Zweige gespalten: eine am Schluß abbrechende, im erhaltenen Teil aber ausführlichere Fassung A (Breviarius quomodo Hierosolima constructa est) u. eine vollständig überlieferte (mit Kap. 7 [112]), an Informationen aber kürzere Fassung B (De doctrina quod est in sancta Hierusalem).

d. Antonini Placentini Itinerarium. (ClavisPL[3] 2330; Ed., Komm., Übers.: C. Milani, I. Antonini Placentini [Milano 1977].) Die in einfachem Latein, vermutlich unter Verwendung von Tagebuchnotizen abgefaßte Schilderung einer Reise von Piacenza (Placentia) ad loca sancta (2. H. 6. Jh.; Milani aO. 36/8) ist in einer kürzeren ‚Original'-Fassung (recensio prior; CCL 175, 129/53 bzw. 88/232 Mil.) u. einer bearbeiteten, längeren Version (recensio altera; CCL 175, 157/74 bzw. 89/235 Mil.) überliefert. Zwar gibt sich in letzterer der Verfasser im ersten Kapitel als Begleiter eines Antoninus martyr zu erkennen (1, 1 [157 bzw. 89]: procedente beato Antonino martyre una cum collega suo, ex eo quod civitatem Placentiam egressus est, in quibus locis per regnum conatus est ire, vestigia Christi sequentes et miracula sanctorum prophetarum providere coeperunt), was dazu führte, daß im Titel dieser recensio altera das Werk in der Mehrzahl der Hss. als Bericht bzw. Reise des Antoninus selbst erscheint (Milani aO. 89 [apparatus criticus]), aber der Anfang (ursprünglich offenbar der Titel; ebd. 34) in der recensio prior (1, 1 [129 bzw. 88]: praecedente beato Antonino martyre, ex eo quod a civitate Placentina egressus sum, in quibus locis sum peregrinatus, id est sancta loca) läßt den plausiblen Schluß zu, der unbekannte Pilger habe sich lediglich unter den Schutz des Märtyrers Antoninus, des Schutzheiligen von Piacenza, gestellt (Leclercq 1899; Donner 241; Milani aO. 34/6; A. P. Frutaz, Art. Antoninus v. Piacenza: LThK[2] 1 [1957] 666). – Der Autor reiste nicht allein, sondern (wie üblich) in einer Pilgergruppe. Sein Bericht (zur Route detailliert Donner 242f; vgl. Milani aO. 72/9) setzt in Kpel ein; hier begibt er sich mit dem Schiff zunächst nach Zypern, dann nach Antharidus an der syr. Küste (1 [129 bzw. 88]). Dieser nach Süden folgend (2f [129f bzw. 90/2]), biegt er bei Akko ins Landesinnere ab (4 [130 bzw. 94]) u. kommt nach zahlreichen Stationen schließlich in Jerusalem an (5/18, 1 [130/8 bzw. 100/42]). Nach einem längeren Aufenthalt (18, 2/27 [138/43 bzw. 142/76]) mit Abstechern nach Bethlehem (28f [143f bzw. 178/82]) u. Hebron (30 [144 bzw. 184]) begibt er sich auf eine große Ägyptenreise (31/45 [144/52 bzw. 186/226]) mit Besuch der hl. Stätten auf dem Sinai (37/9 [147/9 bzw. 204/10]), von Alt-Kairo u. Memphis (43f [151f bzw. 222/4]) u. Alexandria (45 [152 bzw. 226]); über die Rückreise nach Jerusalem erfahren wir nichts. Nach Überwindung einer Krankheit mit Hilfe der Hl. Euphemia u. des Hl. Antonius (46, 2 [152 bzw. 228]: evidenter oculata fide vidi beatam Euphemiam per visionem et beatum Antonium) reist er nach Damaskus weiter (46, 3/6 [152f bzw. 228/30]), dann über den Antilibanon bis nach Antiochia am Orontes (46, 7/47, 1 [153 bzw. 230/2]), von wo er zu einer Tour nach Nordmesopotamien (u. a. Besuch des Grabes von Abraham in *Harran) bis Tetrapyrgium (Rusafa) aufbricht (47, 2/5 [153 bzw. 232]). Hier endet sein Bericht, doch hat er Piacenza schließlich wieder erreicht (14, 2 [136 bzw. 134]: ibi [d. h. in Jericho] nascitur dactalum de libra, ex quibus mecum adduxi in provincia, ex quibus unum domino Paterio patricio dedi). – Wie Egeria zeigt auch der Anonymus die typischen Verhaltensweisen eines Pilgers: Abfassung von *Graffiti an den hl. Stätten (4, 4 [130 bzw. 94]: Kana), Küssen des Bodens von Jerusalem (18, 1 [138 bzw. 142]: osculantes proni in terram ingressi sumus in sanctam civitatem) u. des Kreuzes Christi (20, 2 [139 bzw. 150]), Besteigung des Davidsturmes in Jerusalem (21, 1 [140 bzw. 154]), Bartabnahme am Berge Horeb (37, 9 [148 bzw. 206]) u. ä. In geringerem Maß als Egeria schildert er liturgische Handlungen (zB. Beschreibung des Epiphaniefestes am *Jordan [11 (135 bzw. 124/6); J. B. Bauer: o. Bd. 18, 708/10] u.

einer Mönchsprozession auf dem Sinai [37, 2f (147f bzw. 204)]), größere Aufmerksamkeit dagegen zollt er dem florierenden Reliquienkult u. seiner ganzen Umgebung: Lebensverhältnisse, Charakter u. Habitus der Bewohner, *Landwirtschaft, *Handel u. Gewerbe, Flora u. Fauna sowie medizinische Themen werden immer wieder, wenn auch mit zahlreichen Irrtümern u. Fehlinformationen durchsetzt, angesprochen u. festgehalten. Die Schrift liefert damit ein facetten- u. abwechslungsreiches Bild jener Provinzen um diese Zeit.

e. Adamnani de locis sanctis libri tres. (ClavisPL³ 2332.) Verfasser ist der Ire Adamnan (ca. 624/704), 9. Abt von Hy (Jona) an der schottischen Westküste, der den Bericht des gall. Bischofs Arculf, der durch einen Sturm nach Schottland verschlagen worden war, über dessen Wallfahrt nach Palästina zunächst auf Wachstafeln aufzeichnete, dann ausformulierte u. niederschrieb (Adamn. loc. sanct. praef.: CCL 175, 183; Beda loc. sanct. 19, 4f [ebd. 279f]; h. e. gent. Angl. 5, 15 [504/8 Colgrave / Mynors]), zugleich aber auch um Details aus dem Onomastikon des Eusebios / Hieronymus, aus (Ps-?) Eucherius, Hegesipp u. anderen Autoren ergänzte (Adamn. loc. sanct. 1, 1, 2 [vgl. Eucher. itin. 3 (CCL 175, 237)]. 23, 9; 2, 7, 1. 11, 3. 20, 5 [185. 200. 208. 211. 216] u. ö.). – Seine wahrscheinlich etwa zweijährige Pilgerreise hatte Arculf zunächst nach Jerusalem u. Bethanien (1 [185/203]), dann Bethlehem u. Hebron (2, 1/12 [206/11]), ferner nach Jericho u. zum See Genezareth (ebd. 13/25 [212/8]), schließlich nach Damaskus u. Tyrus (ebd. 28f [220f]) geführt. Von Joppe an der Küste setzte er nach Alexandria über (ebd. 30 [221/5]), von wo er über *Kreta, Kpel u. Sizilien nach Rom zurückreiste (3 [226/34]); hier endet sein Bericht. – Seine Darstellung zeichnet sich besonders durch seinen Blick für die Architektur aus, die auch in vier Grundrissen ihren Niederschlag gefunden hat: 1) dem des Komplexes von Grabeskirche, Golgotha u. Martyrium; 2) dem der Zionsbasilika; 3) dem der Himmelfahrtskirche auf dem Ölberg (alle drei Bauten waren nach der Zerstörung durch die Perser iJ. 614 von Patriarch Modestus wiedererrichtet worden); 4) dem der Kirche in Sichem über dem Jakobsbrunnen (Faksimiles der nicht bei Adamnan, sondern Beda überlieferten Skizzen: Wilkinson 193/7; vgl. Donner 338f. 358f. 364f. 392f). Manierismus in Sprache u. Syntax (zum Vokabular: CCL 176, 787/815), ebenso Ausschmückungen durch Legenden (1, 11; 3, 4 [194f. 229/33] u. ö.) gehen dagegen auf Adamnan selbst zurück. Die Entstehungszeit des König Aldfrith v. Northumbria gewidmeten Werkes ist in die J. 687/88 zu datieren, die Pilgerfahrt Arculfs vor 680.

f. Bedae Venerabilis liber de locis sanctis. (ClavisPL³ 2333.) Um 702/03 hat Beda (673-74/735) aus der Literatur eine Kompilation in 18 Kapiteln verfaßt (Beda loc. sanct. praef.: CCL 175, 251: sequens veterum monumenta, simulque novorum / carta magistrorum quae sonat inspiciens), die in großen Partien auf Adamnan (mit den Zeichnungen Arculfs [s. oben]) basiert, ergänzt vor allem durch Abschnitte aus Hieronymus u. Hegesipp, aber auch aus (Ps-?) Eucherius (I. Fraipont: CCL 175, 247; s. o. Sp. 17f).

V. Itineraria Romana. Für Rom hat sich eine Reihe anonymer Texte des 5./7. Jh. erhalten, dafür gedacht, Pilger (meist entlang einzelner Straßen) über die verschiedenen hl. Stätten der Stadt (Kirchen, Gräber von Heiligen u. Märtyern) zu informieren: die sog. Itineraria Romana (ClavisPL³ 2334/9).

a. Topographische Beschreibungen bzw. Verzeichnisse. 1. Cymiteria totius Romanae urbis. (ClavisPL³ 2335.) Anfang des 6. Jh. entstanden, ist dies ein Verzeichnis von 17 Friedhöfen außerhalb der Stadt, ausgehend von dem Friedhof der Priscilla ad sanctum Silvestrem an der Via Salaria; zu einer vollständigeren, nicht mehr erhaltenen Sammlung mit 21 Friedhöfen Leclercq 1904f.

2. De locis sanctis martyrum quae sunt foris civitatis Romae. Ecclesiae quae intus Romae habentur. (ClavisPL³ 2339.) Es handelt sich um zwei wahrscheinlich getrennte Verzeichnisse (ca. 635/45): De locis sanctis martyrum quae sunt foris civitatis Romae (CCL 175, 315/21) gibt entlang einzelner Straßen Auskunft über Kirchen u. Grabstätten, aber auch weiter entfernte Bauwerke; Ecclesiae quae intus Romae habentur (ebd. 321f) ist größtenteils eine reine Namensliste von Kirchen in Rom (Details: R. Valentini / G. Zucchetti [Hrsg.], Codice topografico della città di Roma 2 [Roma 1942] 101/5).

3. Itinerarium Malmesburiense. (ClavisPL³ 2337.) Es ist ein vermutlich zwischen 648 u. 682 zu datierender Katalog der Tore sowie Ruhestätten von Märtyrern u. Heiligen außerhalb u. innerhalb Roms (auf dem

Caelius, Aventin u. Quirinal), der in der Bearbeitung Wilhelm v. Malmesburys in dessen Gesta rerum Anglorum (1. H. 12. Jh.) vorliegt.

b. Vertreter deutlicheren Itinerarcharakters. 1. Notitia ecclesiarum urbis Romae. (ClavisPL[3] 2336.) Hierbei handelt es sich um einen richtigen topographischen Führer (ca. 625/49 verfaßt). Ausgangspunkt ist die Basilica SS. Giovanni e Paolo auf dem Caelius (Not. eccl. Rom. 1 [CCL 175, 305]: in urbe Roma). Nach Durchquerung der Stadt in nördlicher Richtung beginnt an der Porta (Via) Flaminia die Führung, die im Uhrzeigersinn die hl. Grabstätten an den verschiedenen Straßen besucht u. schließlich an der Via Cornelia (Vaticana) bei der Peterskirche ihren Abschluß findet. Sorgfältig wird über Haupt- u. Seitenstraßen, Anlage u. Typ der einzelnen Stätten sowie über die unter- oder oberirdische Beisetzung der Toten informiert.

2. Itinerarium Einsidlense. (ClavisPL[3] 2338.). Das sog. I. Einsidlense aus dem 9. Jh. ist eine anonyme Zusammenstellung (vielleicht Epitome einer ausführlichen Vorlage; s. unten) von zwölf Routen (G. Walser [Hrsg.], Die Einsiedler Inschriftensammlung u. der Pilgerführer durch Rom [1987] 144/211), die einer einheitlichen Disposition folgen: Zunächst sind der Ausgangspunkt u. das Ziel der Route genannt, dann Fixpunkte wie Bögen u. Plätze, die von dem Weg direkt tangiert werden, schließlich (zT. unter Verwechslung der Seiten) die Denkmäler links u. rechts der Route. Namen u. Bezeichnungen der Bauwerke sind teils noch antik, teils bereits (früh-) mittelalterlich (zB. cavallus statt equus). Die erste Führung beginnt beim St. Peterstor am heutigen Ponte S. Angelo (Pons Aelius) (ebenso die Routen nr. 2, 7 u. 9; ebd. 164) u. endet nach einer West-Ost-Durchquerung der Stadt nahe den Diokletiansthermen (ebd. 162/7). Die ausführlichste Route (nr. 12 [ebd. 205/11]), den Weg von der Petersbrücke zu San Paolo fuori le mura beschreibend, ist nicht als Teil des I., sondern getrennt als Einschub in der vorausgehenden Inschriftensammlung des Kodex überliefert u. repräsentiert möglicherweise die ursprüngliche Vorlage des I. (ebd.).

c. Pittacia u. Notula de olea sanctorum martyrum, qui Romae in corpore requiescunt. (ClavisPL[3] 2334.) Unter dem Pontifikat *Gregors d. Gr. hat, wie sich aus dem Schluß der Notula ergibt (CCL 175, 294f), ein gewisser Johannes (zur Identifikation mit dem gleichnamigen Abt bei Gregor P. Ewald / L. M. Hartmann: MG Ep. 1, 234_{10}) in als Ersatz für Reliquien dienenden Ampullen Öl, das aus den Lampen der Grabstätten einzelner Märtyrer u. Heiliger stammte, seiner Herrin, der Langobardenkönigin Theodelinda, gebracht (allgemein zu dem Brauch B. Kötting, Art. Devotionalien: o. Bd. 3, 867f; Ch. Lambert / P. Pedemonte Demeglio, Ampolle devozionali ed itinerari di pellegrinaggio tra IV° e VII° sec.: Antiquité Tardive 2 [1994] 205/31). Mit der listenförmigen Nennung der einzelnen ‚Fundstätten' (beim heutigen Ponte S. Angelo einsetzend) bietet dieser dürftige Text wie die damit korrespondierenden Pittacia, die Aufschriften für die einzelnen Ampullen (Ed.: CCL 175, 286/95 [linke Kolumne (in der rechten die Notula)]), eine Momentaufnahme der *Heiligenverehrung aE. des 6. bzw. aA. des 7. Jh.

VI. Ὁδοιπορίαι ἀπὸ Ἐδὲμ τοῦ παραδείσου ἄχρι τῶν Ῥωμαίων. Dieses I. (überliefert in vier griech. Hss. u. einer georg. Übersetzung; SC 124, 346/57) informiert knapp über die Reiseroute vom Paradiesgarten Eden im Fernen Osten über verschiedene Zwischenstationen (zB. *Indien, **Axomis, Persien) bis ins Röm. Reich, d. h. nach *Antiochia, Kpel, Rom u. *Gallia bzw. Gades (J. Rougé: SC 124, 59). Angegeben werden u. a. die Zahl der Tagesmärsche u. ob die Einwohner Christen seien. – Auf die gleiche Quelle wie die Ὁδοιπορίαι geht der erste Teil (Kap. 4/21) der Expositio totius mundi zurück (Rougé aO. 56/69), die aus der Mitte des 4. Jh. stammt (ebd. 9/26).

VII. Ravennatis Anonymi Cosmographia. (ed. Schnetz: Cuntz / Schnetz 2, 1/110.) Selbst kein I. darstellend, wohl aber in Teilen die Heranziehung eines solchen voraussetzend (u. daher an dieser Stelle kurz zu nennen), handelt es sich um das Werk eines unbekannten Christen des 7. Jh. (zu Titel u. Herkunft Anon. Ravenn. 1, 18; 4, 31 [2, 15. 68]). Während Buch 1 im wesentlichen aus der Beschreibung einer Weltkarte besteht, enthalten Buch 2/4 Namen von über 5000 Orten, Städten, Flüssen u. Landschaften (großenteils in Listenform), die nach Ländern u. Kontinenten (Asien - **Afrika - *Europa) angeordnet sind; Buch 5 schließlich bringt (mit Angabe von Distanzen) einen Periplus des Mittelmeers sowie eine Liste von Inseln

in verschiedenen Ozeanen u. Meerbusen. Aufgrund der eigenen Aussage des Verfassers (ebd. 1, 18 [15]: potuissemus ... subtilius dicere totius mundi portus et promuntoria atque inter ipsas urbes miliaria vel, quomodo cuncte patrie aut qualiter ponuntur, mirifice depingendo designare), vor allem aber wegen signifikanter Übereinstimmungen mit dem Verlauf von Straßenlinien in der Tabula Peutingeriana (s. unten) hatte die Forschung lange Zeit als Grundlage für diese Abschnitte eine I.-Karte postuliert (seit Th. Mommsen, Über die Unteritalien betreffenden Abschnitte der ravennatischen Kosmographie: SbLeipzig 1851, 80/117 bzw.: ders., Ges. Schriften 5 [1908] 286/319; zu den Quellen bes. J. Schnetz, Untersuchungen über die Quellen der Kosmographie des anonymen Geographen von Ravenna = SbBerlin 1942 nr. 6; B. H. Stolte, De Cosmographie van den Anonymus Ravennas. Een Studie over de Bronnen van Boek II-V, Diss. Amsterdam [1949]), ohne jedoch die Abfolge in einzelnen Listen befriedigend erklären zu können. Nach U. Schillinger-Häfele ist daher zwar eine der Tabula Peutingeriana ähnliche Kartenvorlage anzunehmen, die jedoch keine Wegelinien aufwies u. die ihrerseits (ohne Berücksichtigung möglicher Zwischenstufen) auf einem I. basierte (Beobachtungen zum Quellenproblem der Kosmographie von Ravenna: BonnJbb 163 [1963] 238/51 Taf. 22f). In der keineswegs abgeschlossenen Diskussion hat dagegen wiederum L. Dillemann (ohne ein I. als Quelle abzulehnen) verstärkt die (noch besser zu erforschenden) ‚Gewohnheiten‘ des Verfassers als Ursache für Irrtümer u. Fehler in den einzelnen Listen verantwortlich gemacht (La carte routière de la Cosmographie de Ravenne: ebd. 175 [1975] 165/70).

D. Itinerarkarten (Itineraria picta). I. Tabula Peutingeriana. Dem Typ des von Vegetius beschriebenen I. pictum (s. o. Sp. 2f) kommt die sog. Tabula Peutingeriana am nächsten, benannt nach dem Augsburger Humanisten Konrad Peutinger, in dessen Besitz sich die 6, 75 x 0, 34 m große Karte seit 1508 befand (heute Österr. Nationalbibl. Wien; Faksim. u. Komm.: E. Weber, Tabula Peutingeriana [Graz 1976]; *Karte). Die elf Pergamentblätter umfassende Schriftrolle (Rotulus) ist eine Abschrift des 12. oder frühen 13. Jh., deren Anfang mit den Gebieten im äußersten Westen, d. h. einem Großteil Britanniens, Spaniens u. Marokkos, nicht erhalten ist. Wie fehlende Gradeinteilung u. Orientierung allein schon zeigen (A. / M. Levi, Map projection and the Peutinger table: Coins, culture, and history in the ancient world, Festschr. B. L. Trell [Detroit 1981] 147), handelt es sich nicht um eine (Erd-, Land-) Karte, sondern um eine Routenkarte mit den wichtigsten (durch rote Linien markierten) Straßenverbindungen u. Distanzen innerhalb des Imperium Romanum. Wesentliches Merkmal ist die starke Verzerrung der Projektion durch die Privilegierung der Ost-West-Achse gegenüber der Nord-Süd-Achse (das Verhältnis Breite zu Länge beträgt ca. 1 : 20). Die nicht auf das Imperium Romanum beschränkte Darstellung beginnt am Rande Britanniens u. reicht bis nach Vorderindien u. Ceylon. Den Mittelteil dominiert Italien, von Nordafrika durch das als schmaler Streifen eingezeichnete Mittelmeer getrennt. Der Don bezeichnet die Grenze zwischen Europa u. Asien, der Nil zwischen Afrika u. Asien; den Abschluß bildet im ‚Norden‘ wie ‚Süden‘ der Okeanos. Die mit unterschiedlichen Farben (erst sekundär) eingetragenen Flüsse, Wälder u. Gebirge dienen eher der räumlichen Auflockerung als exakter topographischer Fixierung. Die Entfernungen zwischen den einzelnen Orten u. Punkten sind zumeist in römischen Meilen verzeichnet, in Gallien in den einheimischen Leugen (d. h. frühestens 3. Jh.), im Gebiet des ehemaligen Perserreiches auch in persischen Parasangen (s. o. Sp. 3). Während in der Regel die einzelnen Örtlichkeiten nur durch Haken bzw. Krümmungen in der Streckenführung bezeichnet sind, sind 555 Punkte durch Vignetten hervorgehoben (grundlegend: Levi, Itineraria 65/168). Die weitaus größte Zahl (449) zeigt eine stilisierte Gebäudefassade mit zwei Türmen bzw. Giebeln (vermutlich für eine röm. Villa) u. weist auf eine Herbergsstation hin; eine ähnliche Funktion, als Hinweis auf eine mansio unterschiedlichen Komforts, kommt weiteren 44 bzw. 52 Vignetten zu, den sog. Tempel- bzw. Aquae-Vignetten, die von Levi, Itineraria 66/96 beide ebenfalls mit einem Villa-Gebäude identifiziert werden. Weitere Symbole betreffen Kornspeicher, militärische Hauptquartiere u. besondere Bauten, so die Leuchttürme von Alexandria u. Ostia sowie am Bosporus, ferner der 710 m lange Straßentunnel durch den

Posilippo zwischen Neapel u. Pozzuoli. Sechs Städte sind durch Mauerring-Vignetten gekennzeichnet: Ravenna (ab 402 Kaiserresidenz), **Aquileia (452 von Attila zerstört), Thessalonica, Nicaea, Nicomedia u. **Ankyra. Besonders hervorgehoben durch eingezeichnete Personifikationen sind schließlich *Antiochia u. die beiden Hauptstädte des Reiches, Rom u. Kpel. Die Vignette für Rom zeigt die Stadtgöttin Roma mit der Krone auf dem Haupt, der Weltkugel in der Rechten u. Speer u. Schild in der Linken. Die Göttin befindet sich innerhalb zweier durch den Tiber getrennter Kreise, von denen wiederum zwölf Hauptstraßen ausgehen. Links befindet sich eine Abbildung der Peterskirche mit der Beischrift ad s(an)c(tu)m Petrum. Spezifisch christliche Ergänzungen sind auf der ganzen Karte zwar nur selten, doch bezeichnen sie zentrale Ziele christlichen Pilgerinteresses (*Jerusalem; Ölberg; Sinai; Wolska-Conus 204). – Format, Genese bzw. Vorlagen u. Verwendungszweck der Tabula Peutingeriana werden seit langem ohne Konsens diskutiert. Obwohl vielfach postuliert (Weber, Tabula aO. 21/3; ders., Zur Datierung der Tabula Peutingeriana: Festschr. G. Walser aO. [o. Sp. 8] 113f u. ö.), läßt sich ein Ursprung in der Weltkarte des Agrippa, die nach dessen Tod (12 vC.) in der Porticus Vipsania aufgestellt wurde (Plin. n. h. 3, 17; Wolska-Conus 167), keineswegs plausibel machen (zB. C. Nicolet, L'inventaire du monde [Paris 1988] 103/31). Der Grund für die eigentümliche Form der Tabula Peutingeriana ist wohl am ehesten in ihrer Gebrauchsfunktion als I.-Karte zu sehen (so bereits Miller XXXIX; vgl. U. Schillinger-Häfele: Gnomon 42 [1970] 778), d. h. in dem Bemühen, alle relevanten Informationen im praktischen Format einer Buchrolle festzuhalten. Nach Levi, Itineraria 172/5 sind mehrere Bearbeitungsphasen wahrscheinlich: eine erste in der Zeit der Severer, als Straßenwesen u. cursus publicus (*Post) neu organisiert wurden (s. o. Sp. 4); eine zweite Ende des 4. Jh. / Anfang des 5. Jh.; eine dritte, wie die Vignetten mit Befestigungen nahelegen, im 5. Jh. (unter Theodosius II?; Weber, Datierung aO. 116f); schließlich einige mittelalterl. Retouschen. Über den Verwendungszweck dagegen läßt sich nur spekulieren; eine Benutzung im Rahmen des staatl. Kurier- u. Postwesens ist zwar denkbar (Levi, Itineraria 97/124; Weber, Datierung aO. 117), aber nicht zu beweisen (Schillinger-Häfele aO. 782f).

II. Weitere Karten mit Itinerarcharakter. a. ‚Schild' v. Dura Europos. Seit F. Cumont als I. gedeutet (Fragment de bouclier portant une liste d'étapes: Syria 6 [1925] 1/15), handelt es sich bei dem sog. ‚Schild' v. *Dura Europos, einem bemalten Pergamentstück (1. H. 3. Jh. nC.) aus der syr. Garnisonsstadt am Euphrat, nach neueren Untersuchungen (P. Arnaud, Une deuxième lecture du ‚bouclier' de Doura-Europos: CRAcInscr 1989, 373/89; vgl. Stückelberger 70/2) entgegen Cumont aO. nicht um die Bespannung eines Paradeschildes, sondern um den Teil einer nach Westen ausgerichteten (Periplus-?) Karte (πίναξ) von ursprünglich ca. 90 × 60 cm Größe, deren kreisförmige Mitte, wie die eingezeichneten Schiffvignetten zeigen, das Schwarze Meer einnahm. Erhalten hat sich der Küstenabschnitt vom Fluß Panysos an der Westküste (südlich der Donau) über die Donaumündung bis zur Krim; ursprünglich reichte die Beschreibung wohl vom Hellespont (Bosporus) bis zum Asowschen Meer bei der Straße von Kertsch (Arnaud aO.). Während die Namen der einzelnen durch Vignetten gekennzeichneten Orte in griechischer Schrift angegeben sind, beruhen die nur noch schwer lesbaren Distanzangaben auf einer Zählung nach römischen Meilen, so daß die Verwendung eines I. sehr wahrscheinlich ist. Als Auftraggeber läßt sich ein Offizier aus dem lateinischsprachigen Westen des Imperium Romanum erschließen, dem es bei der Anfertigung der Karte wahrscheinlich weniger um geographisch-praktische Exaktheit als vielmehr um die Dokumentation geographischen Wissens gegangen ist (ebd. 385. 387).

b. Mosaikkarte v. Madaba. 1884 in Madaba (Jordanien) entdeckt, handelt es sich hierbei um Teile eines großen Fußbodenmosaiks (15, 70 x 5, 60 m) in einer Kirche (spätes 6. Jh.). Das Mosaik, soweit erhalten (Faksimile: H. Donner / H. Cüppers, Die Mosaikkarte v. Madeba 1 [1977]), zeigt *Jerusalem (mit Stadtvignette) in der Mitte (U. Wagner-Lux: o. Bd. 17, 702) sowie andere Orte Palästinas u. der Bibel (jeweils mit griechischer Beischrift), aber auch angrenzende Gebiete (Syrien; Jordanien; Ägypten mit dem Nildelta). Des weiteren sind Berge, Flüsse u. Meere (*Jordan; Totes Meer), Pflanzen, Tiere u. (vereinzelt) Menschen abgebildet. Wie die Tabula Peutin-

geriana (s. oben) beruht auch diese Karte auf dem Prinzip der ‚Horizontalität' (Levi, Map projection aO. [o. Sp. 26] 146) mit einer flexiblen Orientierung. Neben der Vertrautheit des Künstlers mit dem Onomastikon des Eusebios / Hieronymus lassen manche Angaben auf den Einfluß eines Pilger-I., vergleichbar dem I. Burdigalense (s. o. Sp. 14f), schließen (M. Avi-Yonah, The Madaba mosaic map [Jerusalem 1954] 28/30; R. Warland, Die Mosaikkarte v. Madaba u. ihre Kopie in der Sammlung des Archäologischen Instituts der Universität Göttingen: Antike Welt 23 [1992] 287/96; Stückelberger 72f).

III. Straßenkarte v. Momignies. Auf einer Platte aus gebranntem Ton (52 x 36 cm) befindet sich ein Ausschnitt aus dem Straßensystem Galliens. Der (größere) obere Tafelteil zeigt in Reliefdarstellung drei Gebäude mit dreieckigem Giebel u. den Inschriften F(anum) FINES, ISAROMAGUS, F(anum) ISARA, darunter eine diagonal (von NW nach SO) verlaufende Linie mit zwölf durch Gebäude u. Namen gekennzeichneten Stationen (ohne Entfernungsangaben): die Straße von Bavai nach Marseille. Von der Hauptlinie gehen Abzweigungen aus, u. a. zum Rhein u. den Häfen am Atlantischen Ozean (ebenfalls mit Ortsnamen versehen). Im unteren Teil befindet sich eine auf vier Kolumnen verteilte Liste von Ortschaften entlang der Route Bavai - Marseille, von denen elf auch auf der Karte figurieren. Die (wie heute üblich) genordete Orientierung der Karte, die verhältnismäßig richtigen Größenverhältnisse Galliens u. andere Indizien haben neben einer Zuweisung in die Antike wiederholt Zweifel an der Echtheit geweckt (Gelehrtenarbeit des 16./17. Jh.; Studentenscherz aus dem 20. Jh.; zu den älteren Positionen A. Deman, Die Straßenkarte v. Momignies: Altertum 11 [1965] 115/7), aber auch zu der These einer frühneuzeitl. Kopie einer aus der 2. H. des 2. Jh. stammenden antiken Vorlage geführt (ebd. 115/24); doch es bleiben die Bedenken an der Echtheit bestehen (M. Reuther, Die Tontafelkarte von Momignies im Lichte der historischen Kartographie: Altertum 13 [1967] 50/6).

J.-M. André / M.-F. Baslez, Voyager dans l'antiquité (Paris 1993). – Atti del convegno intern. sulla Peregrinatio Egeriae 1987 (Arezzo 1990). – A. Baumstark, Abendländische Palästinapilger des 1. Jtsd. u. ihre Berichte = Schriften der Görres-Gesellschaft 1906 nr. 2 (1906). – A. Bludau, Die Pilgerreise der Aetheria = StudGeschKultAltert 15, 1, 2 (1927). – R. Cappelli / F. Pesando, Gli itinerari romani. Repertorio bibliografico: Viae publicae Romanae. 10. mostra europea del turismo, artigianato e delle tradizioni culturali 1991 (Roma 1991) 41/4. – F. J. Carmody, La Gaule des itinéraires romains (Berkeley 1977). – R. Chevallier, Les voies romaines (Paris 1972). – O. Cuntz / J. Schnetz (Hrsg.), Itineraria Romana 1/2 (1929/40; Nachdruck mit aktualisierter Bibliographie 1990). – O. A. W. Dilke, Greek and Roman maps (London 1985). – H. Donner, Pilgerfahrt ins Hl. Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästinapilger (1979). – W. Eck, Die Administration der italischen Straßen. Das Beispiel der Via Appia: ders., Die Verwaltung des röm. Reiches in der Hohen Kaiserzeit 1 = ArbRömEpigrAltK 1 (1995) 295/313. – A. Elter, Itinerarstudien 1/2, Progr. Bonn (1908). – M. Fuhrmann, Geographisch-topographische Gebrauchsliteratur: R. Herzog / P. L. Schmidt (Hrsg.), Hdb. der lat. Lit. der Antike 5 = HdbAltWiss 8, 5 (1989) 94/9. – F. Gisinger, Art. Peutingeriana: PW 19, 2 (1938) 1405/12. – H. Halfmann, Itinera principum = HeidelbAlthistBeitrEpigrStud 2 (1986). – E. D. Hunt, Holy Land pilgrimage in the later Roman Empire A. D. 312-460 (Oxford 1982). – B. Kötting, Ecclesia peregrinans. Das Gottesvolk unterwegs 2 = MünstBeitrTheol 54, 2 (1988) 223/312; Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike u. das Pilgerwesen in der alten Kirche = ForschVolksk 33/5 (1950) 343/66. – W. Kubitschek, Art. I.: PW 9, 2 (1916) 2308/63; Itinerar-Studien = AbhWien 61, 3 (1919); Art. Karten: PW 10, 2 (1919) 2022/149. – A. Külzer, Peregrinatio graeca in Terram Sanctam. Studien zu Pilgerführern u. Reisebeschreibungen über Syrien, Palästina u. den Sinai aus byzantinischer u. metabyzantinischer Zeit = StudTextByzantinist 2 (1994). – H. Leclercq, Art. Itinéraires: DACL 7, 2, 1841/922. – A. / M. Levi, Itineraria picta. Contributo allo studio della Tabula Peutingeriana (Roma 1967). – E. Löfstedt, Philologischer Kommentar zur Peregrinatio Aetheriae (Uppsala 1911). – G. A. Mansuelli, I geografi ravennati: Corsi Ravenna 20 (1973) 331/46. – K. Miller, Itineraria Romana. Römische Reisewege an der Hand der Tabula Peutingeriana (1916). – E. Olshausen, Einführung in die historische Geographie der Alten Welt (1991). – Th. Pekáry, Untersuchungen zu den röm. Reichsstraßen = Antiquitas 1, 17 (1968). – O. Prinz, Bemerkungen zu einer Neuausgabe des I. Egeriae: ArchLatMA 30 (1960) 143/53. – H.-Ch. Schneider, Altstraßenforschung = ErtrForsch 170 (1982). – R. K. Sherk, Roman geographical exploration and military maps: ANRW 2, 1 (1974) 534/62. – L. Spitzer, The epic style of the pilgrim Aetheria:

Comparative Literature 1 (1949) 225/58 bzw.: ders., Romanische Literaturstudien 1936-1956 (1959) 871/912. – A. STÜCKELBERGER, Bild u. Wort. Das illustrierte Fachbuch in der antiken Naturwissenschaft, Medizin u. Technik = KulturgeschAntWelt 62 (1994) 47/73. – G. SUSINI, Per una classificazione delle iscrizioni itinerarie: L. Quilici / S. Quilici Gigli (Hrsg.), Tecnica stradale romana (Roma 1992) 119/21. – V. VÄÄNÄNEN, Le Journal-épître d'Egérie (I. Egeriae). Étude linguistique = Annales Acad. Sc. Fennicae B 230 (Helsinki 1987). – J. WILKINSON, Jerusalem pilgrims before the crusades (Warminster 1977); Egeria's travels to the Holy Land[2] (Jerusalem 1981). – W. WOLSKA-CONUS, Art. Geographie: o. Bd. 10, 155/222.

Joachim Fugmann.

Jubiläenbuch.

A. Das Buch. I. Name. Der älteste belegbare Titel dieser außerkanonischen antiken jüd. Schrift liegt in der Damaskusschrift vor: ‚Buch der Einteilungen der Zeiten nach ihren Jubiläen u. ihren Jahrwochen' (CD 16, 3f). Der äthiop. Titel lautet ‚Buch der Einteilung … der Tage des Gesetzes u. des Zeugnisses für die Ereignisse der Jahre, für ihre Jahrwochen in ihren Jubiläen u. in jedem Jahr der Welt' (zu Bezeichnungen bei den Kirchenvätern s. u. Sp. 35). – Der Titel ‚J.' erklärt sich daher, daß die Zeitrechnung nach dem Siebener-Schema auf die gesamte Geschichte der Welt u. Israels projiziert wird, die nach dem Schema der 7x7 (= 49) Jahre (= 1 Jobeljahr; Lev. 25, 8f; s. J. Maier, Die Maßeinheiten der Zeiteinteilung: ders., Die Qumran-Essener 3 [1996] 101/39) entworfen wird. Diese Orientierung am *Kalender dient der strikten Einhaltung des *Sabbats, die für das J. das wichtigste Kriterium der Treue Israels zu seinem Gott ist. Denn die Einhaltung des Sabbats garantiert, daß kein Festtag je den Sabbat verdrängt. Der gesamte zeitliche Rahmen des J. umfaßt 50 Perioden zu je 49 Jahren. Im 50. Jubiläum kann Israel die Freiheit erlangen u. aus Ägypten ausziehen (*Exodus). 40 Jahre später langt es in Kanaan an. Die Schlüsseleinsicht für den Trägerkreis des J. muß gewesen sein, daß die Zahl der 364 Tage des exklusiv am Sonnenlauf orientierten Jahres durch 7 teilbar ist, also den jüd. Sabbat glänzend stützt.

II. Bezeugung. Das J. ist ganz nur äthiopisch erhalten (J. VanderKam, The Book of Jubilees = CSCO 510f/Aeth. 87f [Lovanii 1989]). Das Original war hebräisch; verschiedene Fragmente aus Qumran (s. unten) geben einen Eindruck von einer längeren innerhebr. Überlieferung. Hebräische Chroniken späterer Zeit gehen darauf zurück, sind aber nur begrenzt wertvoll. Eine sehr wortgetreue griech. Übersetzung ist nicht erhalten, spiegelt sich aber in einer recht umfangreichen (25% des Werkes umfassenden) lat. Übersetzung (Ed. u. Komm. der Parva Genesis: Rönsch 10/168), in syrischen Fragmenten (E. Tisserant: RevBibl 30 [1921] 55/86. 206/32) u. vor allem in der äthiop. Übersetzung, die wohl auf einen einzigen griech. Archetyp zurückgeht (Lehnwörter im Äthiopischen; Übersicht über Hss.: Berger 289/94). Die griech. ‚Fragmente' bei den Kirchenvätern (s. u. Sp. 35f) sind freie Bearbeitungen. – Nachdem jetzt alle Qumrantexte zugänglich sind, stellt sich die Überlieferungslage für das 1. Jh. nC. so dar: Die älteste J.-Hs. ist um 125/100 vC. zu datieren (4Q 216); überdies gibt es allein aus Höhle 4 17 weitere Fragmente diverser Exemplare des J. (4Q 216/24; außerdem 1Q 17f; 3Q 5; 11Q 12); ferner finden sich Texte, die heute als PsJubiläen bezeichnet werden (zB. 4Q 225/7) u. darauf hinweisen, daß das erhaltene J. nur einen Ausschnitt aus verwandter Literatur darstellt. Zur Zeit der Entstehung der Qumrantexte erfreute sich mithin das J. größter Beliebtheit.

III. Charakter, Abfassung u. Adressaten des Jubiläenbuches. Das J. ist ein narrativer Text über die Ereignisse von der Schöpfung bis zum Auszug aus Ägypten. Diesen Charakter teilt es zB. mit der atl. Priesterschrift, nur ist das J. im Unterschied zu dieser nicht mehr mit den übrigen Strängen des Pentateuch verschmolzen worden. Vielmehr ist es, da einzelne Passagen aus dem Pentateuch

aufgenommen werden, eine Art Konkurrenz dazu. Häufig stellt sich der Text des J. als Auslegung, Redaktion oder Glättung von Pentateuch-Überlieferungen dar (s. Berger [jeweils die erste Fußnote zu den einzelnen Kap. des J.]; J. van Ruiten, The interpretation of Gen. 6, 1/12 in Jub. 5, 1/19: Albani u. a. 59/75; G. J. Brooke, Exegetical strategies in Jub. 1f: ebd. 39/57). Im Unterschied zum Pentateuch, in dem es keinen Hinweis auf *Mose als Alleinurheber gibt, wird im J. nicht nur erstmalig der Gesamtbestand des Überlieferten auf Mose zurückgeführt, es vertritt auch ein einheitliches Offenbarungskonzept: Alles, was Mose schreibt, ist Diktat der Engel nach dem Wortlaut himmlischer Tafeln, auf denen der Gesamtbestand des J. sein himmlisches Gegenstück im Sinne einer Urschrift hat. Schlechthin alles in der Welt, Kalender, Gesetze u. Ereignisse, sind auf himmlischen Tafeln verzeichnet. So ist auch die Einheit der Offenbarung garantiert, denn schon die Erzväter konnten sich auf der Grundlage der Einsicht in himmlische Tafeln an das eine Gesetz halten (R. A. Kraft, Scripture and canon in the commonly called apocrypha and pseudepigrapha: M. Sæbø [Hrsg.], Hebrew Bible / OT 1, 1 [Göttingen 1996] 205f). – Für die Abfassungszeit des J. bildet sich ein Konsens heraus, nach dem das Buch zwischen 160 u. 135 vC. entstanden sein dürfte (Schürer, History 3, 1, 311/3). Doch stimmt der Vf. mit H. Stegemann (mündlich) überein, daß auch ein wesentlich höheres Alter (frühnachexilische Zeit; 5. Jh. vC.) gut denkbar wäre, da das J. mit der Nacherzählung der Landnahme endet u. sich daher wie eine theologische Präparation auf ein neues *Land liest. – Vor allem die Väter-Erzählungen sind weit über den Bestand im Buch Genesis hinaus erweitert, zB. um recht häufige *Abschiedsreden (Testamente) der Väter an Söhne oder Enkel. Diese Betonung der Erzväter der Menschheit (*Henoch, Noah) u. Israels (*Abraham, *Jakob, *Juda u. Levi) teilt das J. zB. mit den Test. XII u. weiteren Zeugnissen der Testamenten-Literatur im zeitgenössischen Bereich der ‚Pseudepigraphen'. – Die theologische Tendenz ist ‚kultisch' (priesterlich bzw. levitisch), so in der Betonung grundlegender Attribute der Heiligkeit Israels (Sabbat, der gemeinsam mit den Engeln gefeiert wird; O. Betz, Art. Isangelie: o. Bd. 18, 955f; *Beschneidung; Verbot der Mischehe; Opfervorschriften u. Hervorhebung von Opfern auf heiligen Bergen im Rahmen theologischer Geographie; s. u. Sp. 36). Diese kultische Ausrichtung ist jedoch nicht Selbstzweck, sondern dient, worauf schon Hebräisch als Sprache der Abfassung hinweist, einer religiös wie politisch zu verstehenden Identitätsfindung u. Erneuerung Israels. Der Rekurs auf die Väter fördert daher die Integration. – Ausweislich der Damaskusschrift (CD) u. Sektenregel (1QS) gehört das J. in die Vorgeschichte der religiösen Bewegung, die sich in einzelnen der in Qumran gefundenen Schriften widerspiegelt. Das betrifft besonders den Sabbat u. weitere Kalenderfragen (vgl. bes. Jub. 50 mit CD 11f, aber auch mit wichtigen Passagen in der äthiop. Falascha-Schrift Te'ezāza Sanbat [I. Halévy, Tĕ'ĕzâza Sanbat (Paris 1902) 1/40; engl. Übers. nach anderer Hs.: W. Leslau, Falasha anthology[3] = Yale Judaic Ser. 6 (New Haven 1963) 11/39]; s. u. Sp. 36f). In den Kalenderfragen u. der Verknüpfung mit dem Komplex *Henoch, Noah u. Sintflut ist das J. wohl abhängig von älteren Henochüberlieferungen, wie sie im äthiop. Henochbuch vorliegen (bes. Jub. 4, 16/26; K. Berger: o. Bd. 14, 476f. 506/8).

B. Verbindungslinien zur außerjüd. Antike. Wenn das J. im 5. Jh. vC. entstanden sein sollte (o. Sp. 33), könnte es bereits als Reaktion auf die pers. Diaspora verstanden werden. Jedenfalls ist es im 2. Jh. (verfaßt oder) gelesen worden als Auseinandersetzung mit dem bedrohlichen Gesamtphänomen der Hellenisierung (bes. 1 Macc. 1, 11; für die Kalenderfragen schon Dan. 7, 25). Die Polemik gegen die *Nacktheit im Zusammenhang mit der Rezeption von Gen. 3, 21 in Jub. 3, 26/31 läßt dies klar erkennen: Als Adam bekleidet ist, kann er opfern (ebd. 3, 27), u. in der Bekleidung wird der Unterschied von Mensch u. Tier gesehen (3, 30). 3, 31 faßt zusammen: ‚Deswegen ist geboten auf den Tafeln für alle, die kennen Recht u. Gesetz: Sie sollen ihre Scham bedecken, u. sie sollen sich nicht entblößen, wie die Heiden sich entblößen'. Im übrigen teilt das J. mit anderer abgrenzender Literatur, daß sie das, was sie verwirft, unter der Hand zumindest als Maßstab übernimmt. Das gilt zB. für die Übernahme der Gattung ‚Erfindermythen': Henoch als Erfinder der Wissenschaft (Jub. 4, 17f); Abraham als Erfinder des Pfluges (ebd. 11, 18/24; s. u. Sp. 36) u. des *Laubhüttenfestes (Jub. 16, 21; vgl. K. Thraede,

Art. Erfinder II: o. Bd. 5, 1241f). – Die festliche Bekränzung der Häupter sowie Zweige u. Palmblätter beim Laubhüttenfest nach Jub. 16, 30f erinnerten auch schon Juden an Bacchanalien (Berger 415_{31a}), wie überhaupt die extrem positive Wertung des *Weins im J. auffällt. – Unbefangen wird Jub. 8, 19 die Rede vom Nabel der Welt übernommen u. auf *Jerusalem bezogen; das J. verfolgt mit der theologischen Geographie Jub. 8f das Interesse, den Anspruch der Juden auf Palästina zu legitimieren (Ch. Safrai: M. Poorthuis / Ch. Safrai [Hrsg.], The centrality of Jerusalem [Kampen 1996] 217/28). – Was den Sabbat betrifft, so wissen wir aus hellenistischen Quellen, daß er das Kennzeichen des Judentums schlechthin war (Quellensammlung: M. Stern, Greek and Latin authors on Jews and Judaism 1/3 [Jerus. 1974]). Sabbat, Verbot des Blutgenusses u. der Mischehen zielen daher insgesamt auf Abgrenzung. – Die umfassende Rolle der ‚himmlischen Tafeln' für Zeit u. Geschehnisse konkurriert wohl auch mit älteren griechischen u. dann stoischen Auffassungen über Äonen u. Weltlogos. Verzicht auf u. Vermeidung von allegorischen Träumen im J. (A. Lange, Divinatorische Träume u. Apokalyptik im J.: Albani u. a. 25/38) dürften aus anti-hellenistischer Opposition erklärbar sein (ähnlich wie der Verzicht auf Traumvisionen im NT überhaupt, abgesehen von Mt.).

C. Inanspruchnahme durch Christen. Das J. enthält trotz zahlreicher von Christen gefertigter Hss. keine als christlich erkennbaren Zusätze, auch nicht am Schluß. Die Wirkungsgeschichte des J. im Christentum u. seine Bedeutung für patristische Chronographie u. *Geographie sind jedoch nicht zu überschätzen (zB. W. Wolska-Conus: o. Bd. 10, 214/6).

I. Name. In der Alten Kirche heißt das J. ‚Die Jubiläen', ‚Die kleine Genesis' (wegen geringerer Autorität als das kanonische Buch) oder auch ‚Buch der Töchter Adams' (οἱ Ἰωβηλαῖοι / τὰ Ἰωβηλαῖα bzw. ἡ Λεπτὴ Γένεσις: Epiph. haer. 39, 6 [GCS Epiph. 2, 76]; λεπτή, id est parva, Genesis: Hieron. ep. 78, 20 [CSEL 55, 68]; Liber de filiabus Adae Leptogeneses: Decr. PsGelas. 5, 4, 7 [TU 38, 4, 52], unter kirchlich verworfenen Apokryphen; s. Rönsch 477f; G. v. Dobschütz: TU 38, 4, 299 zSt.).

II. Namentliche Paraphrasen u. inhaltliche Parallelen. Haer. 39, 6 (2, 76) erwähnt Epiphanius unter Bezug auf Jub. 4, 9. 11 die Heirat Kains u. Seths mit ihren Schwestern (was er in diesem Fall als οὐ παράνομον bezeichnet; **Blutschande). Ohne Angabe seiner Quelle berichtet er anc. 112. 114, 1/4 (GCS Epiph. 1, 136f. 141) über Noahs Verteilung der Erde unter seinen Söhnen Sem (Mitte), Japhet (Norden) u. Ham (Süden; vgl. Jub. 8, 11/30; 9, 14; 10, 28/34). Eine Parallele zum J. liegt hier wohl nur mittelbar über Hippolyts Διαμερισμὸς τῆς γῆς (chron. § 43/239) vor, als dessen wahrscheinliche Vorlage Jub. 8f gilt (C. Scholten, Art. Hippolytos II: o. Bd. 15, 508f; Scott 304/19). Wörtliche Übereinstimmungen finden sich ferner zwischen Epiphanius' Schöpfungsbericht mens. 21f (PG 43, 276f) u. Jub. 2. – Hieronymus bezieht sich ep. 78, 26 (CSEL 55, 70f) auf Abrahams Erfindung des Pfluges, der das Auffressen der Saat durch Raben verhindert (Jub. 11, 11/3. 18/24). Mehrere Parallelen zu Jub. 11 in der syr. Literatur gehen auf eine jüd. Tradition zurück, die älter ist als die Jub. 11 belegte (s. Brock). Es handelt sich vor allem um die Catena Severi (EphrSyrOp S 1, 156f; zur Katene o. Bd. 18, 397) u. um den Brief Jakobs v. Edessa an Joh. v. Litarba (RevOrChr 10 [1905] 202/4). Ebenso wird die Tradition der heiligen *Berge in der Alten Kirche fortgesetzt (K. Berger, Unfehlbare Offenbarung: Kontinuität u. Einheit, Festschr. F. Mußner [1981] 316f mit Anm. 276). – Zur späteren Bekanntheit des J. bei byzantinischen Chronographen, die es mehrfach (teilweise in Zusammenhang mit *Josephus) zitieren, wenn auch meist, um seine Aussage zu widerlegen (so Jub. 3, 9. 12 [Adam kommt nach 40, Eva nach 80 Tagen ins Paradies]; 3, 28 [nach dem Sündenfall verstummen alle Tiere; daß die Schlange vorher Füße gehabt habe, findet sich hingegen nur Joseph. ant. Iud. 1, 50]; 4, 31f [Tod bzw. Todesart Kains]) s. Adler; Rönsch 278/321. – Zu zahlreichen weiteren Anklängen an das J. ebd. 322/46; A.-M. Denis, Introduction aux pseudépigraphes grecs d'AT (Leyde 1970) 150/62.

III. Äthiopische Wirkungsgeschichte. Jub. wird in der äthiop. Kirche zum Kanon gerechnet, u. zwar, indem man Jub. 2, 18 trinitarisch deutet: ‚Und allen Engeln des Angesichts u. allen Engeln der Heiligung, den beiden großen Geschlechtern, uns sagte er dieses: Daß wir Sabbat feiern sollen mit ihm im Himmel u. auf der Erde'. Die häufigen Wir-Stücke im J. beziehen sich immer wieder auf

diese beiden Engel (-gruppen). Den Engel des Angesichts deutet man auf den Sohn, den Engel der Heiligung auf den Hl. Geist; daß Jub. 2, 18 von Engelgruppen spricht, störte nicht, da Engel nach Auffassung der Alten Kirche als Gattung erschaffen waren. So gelingt es zwar, die Trinität im Alten Bund zu verankern; dies geschieht jedoch in einer deutlich subordinatianischen Gestalt, die der Tendenz der großen Konzilien, den drei Personen gleichen Rang zuzusprechen, entgegensteht. – Wenn das J. vom ‚Engel des Angesichts' geschrieben ist, dann ist der präexistente Logos der Verfasser. Der ‚Vater' Jub. 1, 28 wird als ‚Gott Vater' verstanden. Wenn er ‚dem Auge eines jeden sichtbar' wird, so bezieht man das auf Jesus Christus ‚im Fleisch'. Der ‚König auf dem Berg Sion' wird als der ‚Christus der Propheten' gedeutet. Die Heiligung Sions erfolgte durch Jesu Blut. Quellen für diese Auslegungen sind die äthiop. Homiliare, besonders der Maṣḥafa Milād des Königs Zar'a Yā'qob (Berger zu Jub. 1, 27/9; 16, 1/4. 15/9). – Die inneräthiop. Wirkungsgeschichte des J. ist wichtig u. vielfältig. Für die Textkritik kommen vor allem die in den Homiliaren zitierten Textteile des J. in Frage (exemplarisch K. Berger, Rez. M. A. Knibb: JournStudJud 11 [1980] 100/9; Berger), ferner Textteile in der Falascha-Literatur (die Schrift Te'ezāza Sanbat [s. o. Sp. 34] ist ihrer Entstehung nach wesentlich älter, als es das Datum der ältesten hsl. Überlieferung [15. Jh.] nahezulegen scheint; es handelt sich um eine antike jüd. Sabbat-Schrift; anders H. Brakmann, Art. Axomis: RAC Suppl. 1, 744 mit Lit.), in der äthiop. Esra-Apokalypse (Halévy aO. [o. Sp. 34] 57/79; frz.: ebd. 178/95) u. im äthiop. ‚Buch der Geheimnisse des Himmels u. der Erde' (PO 1, 1) sowie im Kebra Nagaśt (ed. C. Bezold = AbhMünchen 23, 1 [1905]; D. A. Hubbard, The literary sources of the ‚Kebra Nagast', Diss. St. Andrews [1957] 460 Reg. s. v. Jubilees).

W. Adler, Abraham and the burning of the temple of idols. Jubilees' traditions in Christian chronography: JewQuartRev 77 (1986/87) 95/117. – M. Albani / J. Frey / A. Lange (Hrsg.), Studies in the Book of Jubilees = TextStudAntJud 65 (Tübingen 1997). – K. Berger, Das Buch der Jubiläen = JüdSchrHRZ 2, 3 (1981) 275/575 (mit älterer Lit.). – S. Brock, Abraham and the ravens. A Syriac counterpart to Jub. 11f and its implications: JournStudJud 9 (1978) 135/52. – D. Dimant, The seventy weeks chronology (Dan. 9, 24/7) in the light of new Qumranic texts: A. S. van der Woude (Hrsg.), The Book of Daniel in the light of new findings = BibliothEphemTheolLov 106 (Leuven 1993) 57/76. – J. C. Endres, Biblical interpretation in the Book of Jubilees = CathBiblQuartMonogrSer 18 (Washington 1987). – U. Glessmer, Der 364-Tage-Kalender u. die Sabbatstruktur seiner Schaltung in ihrer Bedeutung für den Kult: Ernten, was man sät, Festschr. K. Koch (1991) 379/98. – B. Halpern-Amaru, The first woman, wives, and mothers in Jubilees: JournBiblLit 113 (1994) 609/26. – R. A. Kugler, From patriarch to priest. The Levi-priestly tradition from ‚Aramaic Levi' to ‚Testament of Levi'= SocBiblLitEarlJudLit 9 (Atlanta 1996). – M. Philonenko, La sixième demande du ‚Notre Père' et le livre des ‚Jubilés': RevHistPhilosRel 78 (1998) 27/37. – H. Rönsch, Das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis (1874). – F. Schubert, Tradition u. Erinnerung. Stud. zum J. u. seinem Trägerkreis, Diss. Leipzig (1996). – E. Schwarz, Identität durch Abgrenzung. Abgrenzungsprozesse in Israel im 2. vorchristl. Jh. u. ihre traditionsgeschichtlichen Voraussetzungen. Zugleich ein Beitrag zur Erforschung des J. = EuropHochschSchr 23, 162 (1982). – J. M. Scott, The division of the earth in Jub. 8, 11/9, 15 and early Christian chronography: Albani u. a. 295/323. – J. C. VanderKam, Gen. 1 in Jub. 2: Dead Sea Discoveries 1 (1994) 300/21; The granddaughters and grandsons of Noah: RevQumrân 16 (1994) 457/61; Das chronologische Konzept des J.: ZAW 107 (1995) 80/100; Putting them in their place. Geography as an evaluative tool: Pursuing the text, Festschr. B. Z. Wacholder = JournStudOT Suppl. 184 (Sheffield 1994) 46/69. – J. C. VanderKam / J. T. Milik, Jubilees: H. Attridge u. a., Qumran cave 4, 8. Parabiblical texts 1 = Discoveries in the Judaean Desert 13 (Oxford 1994) 1/185.

Klaus Berger.

Jubiläum s. Geburtstag: o. Bd. 9, 217/43; Kalender.

Iubilus s. Alleluja: o. Bd. 1, 293/9; Musik.

Juda (Patriarch).

A. Israelitisch-jüdisch. I. Altes Testament. a. Der Name Juda. Der Name J. (hebr. YHWD, Yĕhûdā; griech. Ιουδας, 'Ιούδα; akkadisch Ya-û-du, Ya-ahu-du, Ya-ku-du; in persischer Zeit Yêhud, Yahud) scheint aus nachexilischer Zeit zu stammen; seine Etymologie ist umstritten. Die Herkunft des Namens in einer im Hebräischen nicht bezeugten, dem arab. wahda, ‚Schlucht, Hohlweg', entsprechenden Wurzel zu sehen (E. Lipiński: VetTest 23 [1973] 380f), würde mit dem Charakter der Landschaft *Iudaea übereinstimmen. Andere halten ihn eher für ein Toponym, zB. eines Berges oder einer Wüste, aus dem sich ein Personenname entwickelt habe. Millards kommt nach Überprüfung der verschiedenen Hypothesen zu dem Schluß, daß J. nicht von einem Orts-, sondern von einem theophoren, aus Yĕhûdiyyā oder Yĕhûd⟨ā⟩'ēl verkürzten Personennamen abgeleitet ist (A. R. Millards, The meaning of the name Judah: ZAW 86 [1974] 216/8). – Der biblische Text verbindet J. mit der hebr. Wurzel yādā, ‚preisen' (Gen. 29, 35), eine Etymologie, die Gen. 49, 8 aufgegriffen wird. Die LXX übersetzt für yādā Gen. 29, 35 ἐξομολογέομαι u. Gen. 49, 8 αἰνέω. Gen. 29, 35 wird in der Hexapla nicht, Gen. 49, 8 nur in der Version des Aquila mit ἐξομολογέομαι wiedergegeben (in unterschiedlichen Modi u. Tempora je nach Hs.). Philo benutzt ausschließlich ἐξομολογέομαι (leg. 1, 80. 82. 84; 3, 26. 140; plant. 134f; somn. 1, 37; 2, 34. 38 in Verbindung mit ‚Hymnen'), ebenso Test. XII Juda 1, 3 (Atho. Koutloum. cod. 39 [11. Jh.]). Josephus Flavius verwendet εὐχαριστία (ant. Iud. 1, 304).

b. Juda als Eponym. Auf die Person J. geht die Bezeichnung des gleichnamigen israelit. Stammes zurück, dem ein großes Gebiet im Süden zugeteilt wird (Joseph. ant. Iud. 5, 81), das der Stamm selbst erobert hat (Iudc. 1, 1/19). Der Vorrang des Stammes J. wird gerechtfertigt durch den Jakob- u. den Mose-Segen (Gen. 49, 8/12 bzw. Dtn. 33, 7) u. verdeutlicht durch den ersten Rang, der ihm in der Lagerordnung vor dem Wegzug aus dem Sinai (Num. 2, 3) u. bei der Landnahme (ebd. 10, 14; Iudc. 1, 1) angewiesen wird. Das Schicksal J.s unterscheidet sich von dem der anderen Stämme sowohl im Ursprung als auch durch die Einrichtung des Königtums (R. de Vaux, Les institutions de l'AT 1[2] [Paris 1961] 147/9). Das Königreich, mit Jerusalem als Hauptstadt, trägt ebenfalls das Eponym J., das als solches im Titel bei der Salbung Davids zum ‚König über das Haus J.' (2 Sam. 2, 4) u. zum ‚König über ganz Israel u. J.' (ebd. 5, 5) erscheint. Nach Salomons Tod bilden Israel u. J. getrennte Reiche. Aus der Babyl. Gefangenschaft kehren nur die Stämme J. u. Benjamin in das Land zurück, das unter spätbabylonischer, persischer, seleukidischer u. römischer Herrschaft *Iudaea, (Iudaea-) Palaestina oder Syria Palaestina heißt. Nach verbreiteter Ansicht schildert der biblische Text die Geschichte der Familien des Stammes als fiktive Geschichte der Söhne J.s (Ausschluß oder Auslöschen der Stämme; vgl. A. Dillmann, Die Genesis [1875] 411; M. Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch [1948] 162; Th. L. Thompson, The historicity of the patriarchal narratives [Berlin / New York 1974] 185; Emerton, Problems 344/6; W. McKane, Studies in the patriarchal narratives [Edinburgh 1979] 142. 163f). Leach 58 u. N. Na'aman (The town lists of Judah and Benjamin and the kingdom of Judah in the days of Joshuah: Zion 59 [1989] 17/71) versuchen, was Gebiete u. Städte J.s betrifft, den Anspruch der Israeliten auf ihren Besitz nachzuweisen (gegen Leach: Emerton, Examination 79/98). Zahlreiche Städte J.s, ebenso wie eine Stadt Dans, Jehud, leiten ihren Namen von dem J.s ab (F. Vigouroux, Art. Jud: DictB 3, 2[2] [1912] 1755; A. Legendre, Art. J. [Tribu de]: ebd. 1757/66).

c. Biblische Erzählungen. J., vierter Sohn Jakobs u. Leas (Gen. 29, 35; 35, 23), greift ein, als seine Brüder, Söhne Leas, Bilhas u. Silpas, ihren jüngeren Bruder *Joseph, den ersten Sohn Rahels, aus Eifersucht umbringen wollen (ebd. 37). Er setzt durch, daß Jo-

seph nicht getötet, sondern verkauft wird. – Aus J.s Ehe mit der Kanaaniterin Bath-Schua gehen drei Söhne hervor: Er, Onan u. Schela. J. gibt Er Thamar zur Frau; er stirbt jedoch wegen seines Unglaubens (ebd. 38, 7). Gemäß dem Gesetz des Levirats, wonach der Bruder eines Verstorbenen die kinderlose Witwe heiraten soll (Dtn. 25, 5f), wird Thamar mit Onan verheiratet, der ebenfalls ohne Kinder stirbt wegen seiner Weigerung, seinem verstorbenen Bruder Nachkommen zu zeugen (Gen. 38, 9f). Die Modalitäten des Leviratsgesetzes erfordern (vgl. G. Wigoder, Art. Lévirat: DictEncJudaïsme [Paris 1993] 657f; M. Elon, Art. Levirate marriage and ḥaliẓah: EncJud 11[3] [Jerusalem 1974] 122f), daß Thamar für den dritten Sohn J.s vorgesehen wird. Bis dieser das heiratsfähige Alter erreicht hat, soll sie zu ihrem Vater zurückkehren. Schela wächst heran, wird aber Thamar als Gatte vorenthalten, was diese bemerkt (Gen. 38, 14). Einige Jahre später hat J., ohne Thamars Identität zu erkennen, ein inzestuöses Verhältnis mit ihr (**Blutschande), aus dem die Zwillinge Perez u. Serach hervorgehen (ebd. 38, 13/30), die entgegen dem Leviratsgesetz in biblischen Genealogien als Söhne J.s (nicht Ers) gezählt werden (Menn 60 mit Anm. 84). – Zur Frage nach Thamars (kanaanitischer?) Herkunft vgl. Menn 51/5; Leach; Emerton, Examination; ders., Judah; vorher C. Steuernagel, Die Einwanderung der israelit. Stämme in Kanaan (1901) 79. Darüber hinaus haben einige Exegeten in der Erzählung von J. u. Thamar einen ethischen Konflikt (Krüger), andere eine Beschreibung von sakraler Prostitution (*Hierodulie) gesehen (M. Astour, Tamar, the Hierodule: JournBiblLit 85 [1966] 185/96; J. Goodnick Westenholz, Tamar. Qĕdēša, Qadištu and sacred prostitution in Mesopotamia: HarvTheolRev 82 [1989] 245/65; G. v. Rad, Das erste Buch Mose = ATDeutsch 2/4[12] [1987] zSt.). Ferner wurde die Thamar-Geschichte, als selbständiger Bericht in die Josephserzählung (Gen. 37 u. 39/47) eingeflochten, unter literarischen Gesichtspunkten untersucht (B. Luther, Die Novelle von J. u. Tamar u. andere israelit. Novellen: E. Meyer, Die Israeliten u. ihre Nachbarstämme [1906] 175/206; R. H. Pfeiffer, A non-Israelitic source of the book of Gen.: ZAW 48 [1930] 66/73; M. Williamson, Sources and redaction in the Chronicler's genealogy of Judah: JournBiblLit 98 [1979] 351/9; Menn 73/82). – Die Person des J. tritt wieder im ‚Joseph-Zyklus' auf: Ohne namentlich genannt zu werden, nimmt er an der ersten Reise der Söhne Jakobs nach Ägypten teil, um dort Getreide zu besorgen (Gen. 42); eine aktive Rolle spielt er bei der Vorbereitung der zweiten Reise (ebd. 43, 1/5. 8/10) u. vor allem im Dialog mit Joseph über die Rettung Benjamins, des jüngsten Bruders, aus der Sklaverei (44, 14/34). Im folgenden läßt sich J. mit seinem Vater u. seinen Brüdern bei Joseph in Ägypten nieder. Vor seinem Tod segnet *Jakob seine Söhne u. deren Nachkommen u. überträgt J. den Vorrang unter seinen Brüdern, womit er zugleich das ruhmvolle Geschick dieses Stammes ankündigt, aus dem *David, Salomon u. der Messias hervorgehen werden (vgl. den Segen Jakobs über J. Gen. 49, 8/12, ein Motiv, das das ganze AT durchzieht, wenn auch Hes. 19 negativ gedeutet; M. Greenberg, Notes on the influence of tradition on Ezechiel: JournAncNearEastSoc 22 [1993] 29/37). Widersprüchlich bewertet wird die Deutung, J. sei in der Episode vom Verkauf Josephs als der ‚gute Bruder' an Rubens Stelle getreten, so D. B. Redford (A study of biblical story of Joseph [Gen. 37/50] [Leiden 1970] 106/86) einerseits, v. Rad aO. 354f u. G. W. Coats (From Canaan to Egypt [Washington 1976] 69/74) andererseits.

II. Nachbiblisches Judentum. a. Name u. Geburt Judas. Gen. Rabbah 98, 6 (dt.: Wünsche, BR 1, 2, 484) erklärt Gen. 49, 8: ‚Alle Brüder werden nach deinem Namen benannt; denn niemand sagt: Ich bin Rubeniter, oder: Ich bin Simeoniter, sondern: Ich bin yĕhûdî' (vgl. Targ. PsJonat. zSt. [M. Maher, Targ. PsJonat. Gen. = The Aramaic Bible 1B (Edinburgh 1992) 158]; Frg.-Targ. zSt.). Eine andere Deutung bringt den Namen J.s mit den Radikalen des Gottesnamens in Verbindung: ‚J. heiligte den Namen des Himmels, u. es war ihm beschieden, daß er ganz nach dem Namen des Heiligen (YHWH), gepriesen sei er, benannt wurde (YHWDH)' (im Gegensatz zu Joseph, der nur einen Konsonanten aus dem Tetragramm [Ye-h-ôsēf] dazuerhält; bSoṭah 10b. 36b). – Zur biblischen Symbolik des Namens J. fügt Philo in Bezug auf Ex. 28, 18 denjenigen des ‚*Karfunkel' (ἄνθραξ; s. u. Sp. 50) hinzu (leg. all. 1, 81f. 84). – Bezüglich J.s Geburt werden im Midrasch zwei Ereignisse erläutert: die Rangfolge seiner Geburt u. die Tatsache, daß seine Mutter keine weiteren Kinder bekam (Gen.

Rabbah 71, 4f zu Gen. 29, 35 [dt.: Wünsche, BR 1, 2, 348f]). Im übrigen geben Targumim u. Midraschim den Bibeltext unkommentiert wieder, mit Ausnahme von Targ. PsJonat. Gen. 29, 35, der Leas Dankworten nach der Geburt hinzufügt: ‚Denn es ist mein Sohn, der dazu bestimmt ist, daß von ihm Könige abstammen u. daß aus ihm König David hervorgeht, der Dankeslieder vor dem Herrn verkünden wird'. Nur Jub. 28, 15 u. der Chronograph Demetrius (Demetr.: Eus. praep. ev. 9, 21, 3 [GCS Eus. 8, 1, 508]) geben ein (nicht übereinstimmendes) Geburtsdatum an. Philo spricht von J. als ‚dem vierten', ohne seinen Namen zu nennen (Philo Jos. 15. 189. 222). Auch erklärt er, daß Lea nach J.s Geburt aufhörte zu gebären, weil sie nach diesem Kind kein vollkommeneres mehr gebären könne (leg. all. 1, 80; 2, 95; 3, 146; plant. 134f).

b. Judas Kinder u. Thamar. Einstimmig erklären die jüd. Quellen die Feindseligkeit der beiden älteren Söhne J.s, Er u. Onan, gegenüber Thamar damit, daß sie anders als ihre eigene Mutter keine Kanaaniterin sei; daraus ergeben sich gewisse Widersprüchlichkeiten bezüglich Thamars Abstammung (vgl. Petit, Exploitations 79f. 89f). Die Umstände der ‚unnatürlichen' Verbindung (*Geschlechtsverkehr) Thamars mit Er werden Targ. PsJonat. Gen. 38, 7 u. Gen. Rabbah 85, 4 (dt.: Wünsche, BR 1, 2, 419) erwähnt, die der spezifischen Handlung des Onan Jub. 41, 5 u. Test. XII Juda 10, 4f ebenso wie in den Targumim. Der Talmud babli schildert eingehend die sexuellen Praktiken beider Brüder (bJebamot 34b) u. verurteilt besonders die Onans (bNiddah 13a); doch nur Gen. Rabbah 85, 5 (419) bezieht sich auf das Gesetz der Leviratsehe (s. o. Sp. 41; Menn 55/73). – Mit Ausnahme von Josephus, der in den Antiquitates keinerlei Anspielungen auf Gen. 38 macht, geben alle jüd. Quellen ausgedehnte Interpretationen der ebd. erzählten Ereignisse (besonders die Targumim; Gen. Rabbah 85 [416/24]; Tanḥuma wayyēšev 8/17 [1, 181/8 Buber; dt.: H. Bietenhard, Midrasch Tanḥuma B 1 (1980) 206/15]; Jub. 41; Test. XII Juda 10. 12 u. beide Talmudim; vor allem der Babyl. bezieht sich häufig auf Thamar); behandelt u. ausgelegt werden: Thamars Herkunft u. Leben (d. h. ihre zweifache Ehe, ihre Rückkehr zum Vater, ihr Auftreten als *Dirne, als die sie sich bei ihrer Begegnung mit J. ausgibt, die Pfänder u. ihre Symbolik, der Mißerfolg von J.s Boten, Thamars Schwangerschaft, ihr Prozeß, J.s Eingestehen seiner Schuld, das Thamar das Leben rettet) sowie ihre Söhne u. deren Schicksal (vgl. Petit, Exploitations 89/107). Die Kommentare rechtfertigen ausnahmslos sowohl das Verhalten Thamars, die von der Anklage der Prostitution freigesprochen wird, als auch das des J., der Thamar nicht erkannt hat. Die messianische Bedeutung der Episode (Thamars Nachkommenschaft ist für die Geburt des Messias-Königs unverzichtbar; s. u. Sp. 47f; Menn 310/54) kommt Tanḥuma wayyēšev 13 aE. (1, 184 Buber; dt.: Bietenhard aO. 211); Gen. Rabbah 85, 1 zu Gen. 38, 1 (dt.: Wünsche, BR 1, 2, 417) u. in den Targumim zum Ausdruck.

c. Juda u. Joseph. 1. Der Verkauf Josephs (Gen. 37). Während seine Brüder Joseph töten wollen, rät u. erreicht J., daß Joseph an Händler verkauft wird. Targ. Neof. Gen. 49, 9 (s. M. McNamara, Targ. Neof. 1. Gen. = The Aramaic Bible 1A [Edinburgh 1992] 219); Frg.-Targ. zSt.; Targ. PsJonat. zSt. 49, 9; Joseph. ant. Iud. 2, 32f u. Gen. Rabbah 85, 2; 98, 6 (dt.: Wünsche, BR 1, 2, 417. 484) verbinden den sittlichen Wert von J.s Eintreten für Joseph (u. Thamar) mit seinem künftigen Vorrang vor seinen Brüdern, während ebd. 85, 3 (418) den Tod Bat-Schuas u. ihrer Söhne mit der Unterbrechung von J.s guter Tat begründet; denn ‚er hätte Joseph … zum Vater zurückführen sollen'. Pesiqta Rabbati 10, 13 u. 12, 5f (41a. 49b/50a Friedmann; engl.: W. G. Braude, Pesikta Rabbati [New Haven 1968] 1, 191. 228/31) betonen die moralische Schande des Verkaufs, eine Interpretation, der Tanḥuma wayyēšev 8/13 (1, 181/4 Buber; dt.: Bietenhard aO. 206/11); Midrasch hag-gadol zu Gen. 37, 26f (1, 636 Margulies[2]) u. bSanhedrin 6b folgen. Test. XII Juda, in dem J. seinen Kindern sein Leben erzählt, werden die Passagen bezüglich des Verkaufs Josephs übergangen, wohingegen die Testamente dreier J.-Brüder sie erwähnen (Test. XII Sim. 2, 9/11; ebd. Zab. 4, 2f; ebd. Gad 2, 3, das nicht 20 Silber- [Gen. 37, 28], sondern 30 Goldstücke als Kaufpreis für Joseph nennt u. eine Verbindung zieht zu Ex. 21, 32; Sach. 11, 12f u., falls es sich um eine christl. Überlieferung handelt, zum Verrat Jesu durch Judas [Mt. 26, 15; 27, 9f]).

2. Die zweite Reise nach Ägypten (Gen. 43, 15/45, 24). Josephus führt ant. Iud. 2, 140/59 die biblische Rede J.s vor Joseph anläßlich

der Gefangennahme Benjamins weiter aus u. läßt J. an Josephs Moral u. Frömmigkeit appellieren; ebenso wie Philo Jos. 222/31 streicht J. hier besonders den Kummer, den ihr alter Vater *Jakob erleidet, heraus, um Joseph zu erweichen. Beide Autoren zeichnen das Portrait eines beherzten, aber besonnenen J. (Philo Jos. 222; vgl. Joseph. ant. Iud. 2, 139), dem andere jüd. Quellen widersprechen. Frg.-Targ. Gen. 44, 18, vor allem Targ. Neof. zSt. (McNamara aO. 198/201) u. Gen. Rabbah 93, 6f (dt.: Wünsche, BR 1, 2, 457/61) gestalten J.s biblische Rede um in ungestüme Todesdrohungen nicht nur gegen Joseph, den J. für Zafenat-Paneach (s. ebd. 90, 4 [440] zu Gen. 41, 45) hält, sondern gegen alle Ägypter einschließlich des Pharaos.

d. Die Segnungen der Patriarchen. Der Messianismus. 1. Der Jakob-Segen (Gen. 49, 8/12). Bereits in der atl. Darstellung wird Jakobs Segenssprüchen über J. messianischer Charakter zugeschrieben (Caquot, Parole; *Jakob u. Esau; *Messias). Die spätere Deutung von Gen. 49, 8 behandelt zwei Themen: 1) Rechtfertigung von J.s Vorrang mit seinem guten Verhalten gegenüber Thamar u. Joseph (s. o. Sp. 44) u. 2) den Namen J., der allen Juden gegeben wird (s. o. Sp. 42). – V. 9 wurde später als Grundlage für Darstellungen J.s verwendet (s. u. Sp. 48f). Das Bild des (jungen) Löwen ist jedoch nicht allein J. vorbehalten, sondern dient auch als Symbol für Israel (Num. 23, 24), Gad (Dtn. 33, 20) u. Dan (ebd. 22). In den Pseudepigraphen ist der brüllende Löwe Bild für den ‚Messias, der aus dem Samen Davids hervorgehen wird' (4 Esr. 12, 31; Austausch der Namen J. u. David auch 4Q 252 1, 5, 1/4). Diese Ersetzung des Namens J. durch David tritt im eschatologischen Zusammenhang häufig sowohl im biblischen Text als auch in jüdischen u. christlichen Komm. auf (‚Sproß / Same Davids'; s. u. Sp. 47. 49. 55). – Die messianische Exegese gründet auf v. 10. Dabei ist zu beachten, daß der LXX-Text in einigen Punkten vom masoretischen abweicht: 1) wird šēveṭ (‚Zepter') mit ἄρχων (‚Herrscher'), 2) meḥōqēq (‚Kommandostab') mit ἡγούμενος (‚Führer') übersetzt. Die Interpretation der messianischen Bibelverse wird durch die Bedeutungsvielfalt beider Wörter erschwert: meḥōqēq kann auch ‚der, der den Stab trägt', d. h. ‚Herrscher' oder ‚Gesetzgeber' (vgl. CD 6, 7) heißen, šēveṭ auch ‚Stab' oder ‚Stamm', während es Num. 24, 17 LXX mit ἄνθρωπος, Jes. 11, 4 LXX mit λόγος übersetzt wird. Hinzu kommt, daß das Zepter, Symbol für die Macht des Königs u. des Messias, auch für Gott gebraucht wird (Ps. 45, 7; vgl. die Version des Symmachus: ἐξουσία). Zur Übertragung von v. 10a auf die Könige von J. kommt die Anwendung auf Schreiber u. Schriftgelehrte hinzu (vgl. Targ. PsJonat. zSt. [Maher aO. (o. Sp. 42) 159]; Targ. Onq. zSt. [B. Grossfeld, The Targ. Onq. to Gen. = The Aramaic Bible 6 (Edinburgh 1988) 158. $163_{22/4}$] mit Bezug auf Sir. 10, 5; CD 6, 7: ‚Gesetzeslehrer'; bSanhedrin 5a u. bHorajot 11b: Übertragung auf die ‚Exilarchen von Babylon' u. auf Hillel, den Nachfahren Davids). – Am meisten Schwierigkeiten bereitet v. 10c, in dem die LXX das šîlō des hebr. Textes mit τὰ ἀποκείμενα bzw. in der lukianischen Fassung mit ᾧ ἀπόκειται wiedergibt. Die jüd. Tradition übersetzt bevorzugt šîlō mit šellō: ‚derjenige, dem es [die Herrschaft] zukommt' (Targ. Neof. Gen. 49, 10 [McNamara aO. (o. Sp. 44) 220_{24}]; Targ. Onq. zSt. [Grossfeld aO. $163f_{25f}$]; Gen. Rabbah 98, 8 u. 99, 8 [dt.: Wünsche, BR 1, 2, 484. 498]), ‚d. i. der Messias-König', so daß bSanhedrin 98b u. Gen. Rabbah 98, 8 (484) Šîlō als Namen des Messias verstehen. – Auch in v. 10d weichen masoretischer Text u. LXX voneinander ab. Während die jüd. Komm. dem hebr. Text folgen: ‚dem der Gehorsam (yeqāhā) der Völker ist' (vgl. Targ. Neof. zSt.; Frg.-Targ. zSt.: ‚dem sich die Völker unterordnen' bzw. ‚unterwerfen'; Gen. Rabbah 98, 8 [dt.: Wünsche, BR 1, 2, 484]: ‚d. h. der die Zähne der Völker stumpf macht [von qāhā]'), kommentiert das Christentum der ersten Jhh. die griech. Übersetzung: ‚dem, der die Erwartung (von qawwā ‚hoffen') der Völker ist' (s. u. Sp. 53/5). – V. 11 wird in zahlreichen Texten zum Zweck messianischer Deutung mit Sach. 9, 9 verknüpft (Gen. Rabbah zSt. [485]). Die zweite Vershälfte wird von den Targumim als ‚Blut der Feinde' gedeutet, die der Messias vernichten wird (Frg.-Targ., Targ. PsJonat. u. Targ. Neof. jeweils zSt.; vgl. Jes. 63, 1/6; McNamara aO. [o. Sp. 44] 220_{27}). – Die gleiche messianische Konnotation hat v. 12 bBerakot 57a: ‚wer [im Traum] einen Rebstock sieht, erwarte den Messias-König', dessen Augen so ‚schön sind, daß sie weder enthüllte Blöße noch unschuldig vergossenes Blut sehen können' (Targ. PsJonat. zSt.). – Auffallend ist die Zurückhaltung von Philo (quaest. Gen. 5, 123) u. Josephus (ant. Iud. 2,

194); beachte ebenso Test. XII Juda, in dem J. ausführlich sein Leben wiedergibt (Thamar, bedeutende Taten im Krieg gegen Esau [vgl. Jub. 38], Ermahnung zur Mäßigung) u. in dem 25, 1 die messianische Voraussage auf Num. 24, 17 u. nicht auf Gen. 49, 8/12 basiert. – Die wichtigsten J. betreffenden messianischen Texte (Gen. 49, 8/12; Num. 24, 17; Hes. 11) beziehen sich auf dessen Nachkommenschaft (Isai, *David); die Kommentatoren fügen jedoch oft zu diesem königlichen Geschlecht des Messias-Königs einen Messias-Priester, einen Nachkommen Levis, hinzu (s. Adler). Mitunter sind die beiden Messias-Gestalten in einer einzigen vereinigt, meistens aber unterschieden (J. Starcky, Les quatre étapes du messianisme à Qumrân: RevBibl 70 [1963] 481/505). Die Targumim zu Gen. 49, 3 erklären, wie Ruben die ihm zugedachten Ehren genommen u. unter dreien seiner Brüder aufgeteilt werden: ‚Dir gehörten das Erstgeburtsrecht, die Hohepriesterwürde u. die Königsherrschaft; weil du aber gesündigt hast, werden das Erstgeburtsrecht Joseph, die Königsherrschaft J. u. die Hohepriesterwürde Levi gegeben werden‘ (Targ. Neof., PsJonat. u. Frg.-Targ. jeweils zSt.; vgl. Gen. Rabbah 98, 4 [dt.: Wünsche, BR 1, 2, 481]). Die Voraussage über die messianische Nachkommenschaft J.s wird Test. XII Sim. 7, 2 um universale Aussagen erweitert (‚Denn der Herr wird aus Levi wie einen Hohenpriester, aus J. wie einen König, Gott u. Mensch aufrichten. Dieser wird alle Völker u. das Geschlecht Israels erretten‘ [nach J. Becker, Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Test. XII (Leiden 1969) 333f eine christl. Interpolation]; Schürer, History 3, 2 [1987] 767/81); diese sind auch in Qumran (4Q 252 1, 5, 1/4; s. Schwartz) u. in den meisten pseudepigraphischen Texten, besonders häufig Test. XII, zu finden (zB. Test. XII Gad 8, 1; ebd. Jos. 19, 6 [11]; ebd. Levi 2, 11; 8, 14f; Iss. 5, 7f; Dan 5, 4; Rub. 6, 7. 11; Naph. 8, 1/3). Test. XII Jos. 19, 8 erscheint J. in Zusammenhang mit einem symbolischen Bild, das im Christentum große Bedeutung erlangen sollte (‚Und ich sah [im Traum], daß aus J. eine Jungfrau geboren wurde, die ein Gewand aus Leinen trug. Und aus ihr ging ein unbeflecktes Lamm hervor u. zu seiner Linken etwas wie ein Löwe‘; J. Becker, Die Test. XII [1974] 129 zSt. hält den Vers für ‚christlich überarbeitet‘).

2. Andere Segnungen über Juda. Die Bedeutung der Segenssprüche Jakobs über J. wird rückblickend verstärkt durch die Berufung auf frühere Benediktionen. Test. XII Juda 17, 5 tritt Abraham selbst auf: ‚Abraham, der Vater meines Vaters, segnete mich, daß ich König werde in Israel; Isaak segnete mich ebenso‘. Eine weitere Verknüpfung mit Abraham, Isaak u. Jakob in Zusammenhang mit ihrer Auferstehung findet sich ebd. 25, 1f, wo jedoch Levi der Vorrang überlassen wird: ‚Der Herr wird Levi segnen; der Engel des Angesichts mich, J.‘. Auch Jub. 31, 13/20 erhält zuerst Levi das Hohepriestertum, dann J. die Königsherrschaft, die ‚großen Frieden allen Nachkommen seines Geliebten‘ zuteil werden läßt. Schließlich segnet selbst Rebekka Levi u. J.: ‚Daß die Nachkommen Abrahams durch euch berühmt werden mögen! Ihr sollt ein Segen für die Erde sein!‘ (ebd. 31, 7).

III. Ikonographie. Auf der Westwand der Synagoge von *Dura Europos, deren Dekor sich heute im Nationalmuseum von Damaskus befindet, hat sich im zentralen Bildfeld über der Thora-Nische mit der Profilfigur eines ruhig stehenden Löwen eine symbolische Darstellung J.s erhalten. Sie wurde in der 2. Ausstattungsphase (zwischen 244/45 u. 256 nC.: Kraeling 335) unterhalb einer thronenden Königsgestalt auf das Blattwerk eines Rankenbaums der 1. Phase gemalt u. so in das Zentrum einer eschatologisch-messianischen Komposition eingefügt. Der Kontext erlaubt ihre Deutung als J. bzw. Stamm J. nach den Segensworten Jakobs (Gen. 49, 9f), der seinen Sohn J. mit einem Löwen vergleicht u. seinem Haus königliche Würden bis zur Ankunft des Messias prophezeit (s. o. Sp. 45f; Kraeling 218/20 mit Abb. 56 u. Taf. 33. 74; Kessler 164f; Prigent 184/8; Aufnahme des Wandbildes vJ. 1933: D. Korol, Die frühchristl. Wandmalereien aus den Grabbauten in Cimitile/Nola = JbAC ErgBd. 13 [1987] Taf. 42a). Dementsprechend besitzt die Verbindung von Löwenfigur u. endzeitlichem Herrscher auf vegetabilem Grund genealogischen Charakter, konzeptionell bildet sie eine frühe Analogie zur christl. Bildfindung der Wurzel Jesse im MA (vgl. A. Thomas, Art. Wurzel Jesse: LexChristlIkon 4 [1972] 550/8). In einer 3. Malschicht aber verdeckte ein roter Farbüberzug den Baum; das Wandbild wurde in zwei Register geteilt u. narrativ-historisch ausgestaltet (Kraeling 220/7 Taf. 34f. 74f; die Annahme

Kesslers 168, man habe den Löwen in dieser Malphase ‚intentionally ... obliterated', findet bei Kraeling 221 u. 223 keine Bestätigung). In der unteren Zone wurde unterhalb des Löwen der Segen Jakobs über seine Söhne u. Enkel (Gen. 48f) in zwei Szenen ins Bild gesetzt, doch ist J. unter den frontal gereihten u. gestaffelten Jakobssöhnen nicht bestimmbar. Der Löwenfigur gab man einen königlichen Lyra-Spieler, vermutlich *David, zur Seite. Ihre symbolische Bedeutung scheint sich somit nicht verändert zu haben: Auch in der letzten Ausstattungsphase muß sie als Hinweis auf J. oder das Haus J. gelesen werden, dem David entstammte. – Andere Löwendarstellungen der jüd. Kunst konnten bislang nicht sicher mit J. verbunden u. in ihren messianischen Implikationen bestätigt werden, da es an eindeutigen Kontexten u. literarischen Quellen mangelt (E. R. Goodenough, Jewish symbols in the Greco-Roman period 7 [New York 1958] 29/37. 78/86; Prigent 76f; zu den anthropomorphen J.bildern in der frühen christl. Kunst s. u. Sp. 55/62).

B. Christlich. I. Neues Testament. J. erscheint im NT nur als Vorfahre Jesu, a) ausdrücklich Hebr. 7, 14; b) in den Genealogien Mt. 1, 2f; Lc. 3, 33; c) im Symbol des Löwen Apc. 5, 5. Oft tritt an die Stelle des Namens J. als messianische Anspielung der Name eines seiner Nachkommen: Isai (Rom. 15, 12) oder *David (Mt. 9, 27; 15, 22; 20, 30f; 21, 9. 15; Lc. 1, 32; Rom. 1, 3; 2 Tim. 2, 8; Apc. 5, 5; 22, 16; diese Bezeichnungen kommen in der patristischen Exegese daher zu denen des AT hinzu); dies verdeutlicht, daß J. aus neutestamentlicher Sicht nur als Legitimation der Messias-Würde Jesu wichtig ist (Diskussion u. Belegen: O. Cullmann, Die Christologie des NT^3 [1957] 114/7), u. daß die Zugehörigkeit zur direkten Nachkommenschaft J.s dafür als ein notwendiger u. ausreichender Beweis gilt. Das Urchristentum interessiert weder die Person J. noch die Geschichte des Stammes (Apc. 7, 5 wird in der Aufzählung der ‚mit dem Siegel gekennzeichneten' Stämme Israels J. der erste Rang zugewiesen, aber nur, um seinen Vorrang unter den Vorfahren des Messias zu unterstreichen), u. auch die biblischen Vorhersagen werden ausschließlich wegen ihrer Erfüllung in Jesus in Erinnerung gerufen. In dieser Weise wird auch Apc. 7, 14 der Hinweis auf Gen. 49, 11 gebraucht (vgl. Apc. 22, 14: Mischzitat von Gen. 49, 11 u. Joh. 1, 29).

II. Patristische Zeit. a. Name u. Geburt Judas. Die Kirchenväter stellen oft Überlegungen zu Name u. Geburt J.s an: *Iustinus, gefolgt von anderen Autoren, zeigt dial. 126, 1, daß Jesus u. a. auch ‚J.' genannt wird. Für Origenes ‚bezieht sich der Name J. auf Jesus' (in Jer. hom. 5, 15; 9, 1; 16, 10 [GCS Orig. 3, 45. 65. 141]), sogar die Gesamtheit der Christen wird von ihm mit J. gleichgesetzt (ebd. 4, 2. 5f; 9, 1; 16, 10 [25. 27/9. 64f. 141]). Eusebius v. Caesarea nennt praep. ev. 9, 21, 3 (GCS Eus. 8, 1, 508) das genaue Geburtsdatum J.s: ‚der vierte Monat des elften Jahres' (nach der Ankunft Jakobs in Harran; vgl. Jub. 28, 15), u. übernimmt aus der jüd. Tradition die Herleitung des Namens der Juden (praep. ev. 7, 6, 2 [368]). Epiphanius legt, ausgehend von der Überlegung, daß J. der vierte Sohn Jakobs (u. Leas) ist (haer. 4, 1, 11. 2, 2; 8, 2, 5 [GCS Epiph. 1, 181. 188]), ausführlich die Symbolik des auf J. angewandten Steines dar: ‚Der vierte Edelstein ist der Hyazinth (carbunculus; *Karfunkel), der erste der zweiten Reihe; auf diesem ist der Name J. eingetragen' (gemm.: 128/30 Blake / De Vis). Die Zahl ‚Vier' wird durch Epiphanius nicht nur in Verbindung gesetzt zur Rangfolge von J.s Geburt, sondern auch mit der Nennung der ‚vier (sündigen) Mütter' (Thamar, Rahab, Ruth, Batscheba) in der Genealogie des Messias (ebd.: 157/60 B. / De Vis; vgl. Mt. 1, 3/5).

b. Judas Kinder u. Thamar. Thamar, Er u. Onan werden meist nur Bemerkungen zuteil, die ihre Sünden tadeln. Origenes (in Cant. comm. 2, 7, 16 [GCS Orig. 8, 150. 156]; in Jer. hom. 16, 10 [ebd. 3, 141f]) sieht in Onan die Veranschaulichung des Gleichnisses von den verborgenen Schätzen (Mt. 6, 19f; 10, 26 par.; 25, 18 par.); Ephraem Syrus (expl. in Gen. 38 [EphrSyrOp S 1, 89E]) gesteht ihm zu, Thamar aus Liebe geheiratet zu haben. Epiph. haer. 26, 11, 10f (GCS Epiph. 1, 290) erstreckt sich die Mißbilligung über die Söhne Bath-Schuas auch auf Schela. – Demgegenüber ist die Geburt der Zwillinge Perez u. Serach Gegenstand zahlreicher Erörterungen: Sie symbolisieren bei den christl. Kommentatoren den Alten u. den Neuen Bund. Die Bedeutung Serachs, der im Gegensatz zu Perez kein Vorfahre des Messias ist, ergibt sich daraus, daß er neben seinem Bruder in der Genealogie Jesu Mt. 1, 3 genannt wird (vgl. Ambr. in Lc. 3, 19 [CSEL 32, 4, 112]). Die im NT verwendete jüd. Grundlage ist nur noch

Vorwand für christliche Apologetik: In völliger Umkehrung der Werte erlangen die beiden Brüder anstelle Thamars in der christl. Exegese von Gen. 38, 28/30 das Hauptaugenmerk. Für Perez entwickelt sich die Symbolik vom ‚Niederreißen der Schranken', für Serach die des ‚roten Fadens' (vgl. Petit, Tamar 153/5). Die durch Perez bei seiner Geburt durchbrochene Umzäunung wird von Origenes (in Mt. frg. 5 [GCS Orig. 12, 17]) als das Gesetz des AT interpretiert, das durch das ‚neue Volk' des NT niedergerissen wird. Eusebius (quaest. ad Steph. 7, 4. 6 [PG 22, 908f]) sowie Ambrosius (expos. in Lc. 3, 20/9 [CSEL 32, 4, 112/20]; apol. Dav. 1, 3, 11 [ebd. 32, 2, 306f]) greifen dasselbe Thema mit leicht unterschiedlicher Deutung wieder auf. Ambrosius meint, daß in Wahrheit Serach den Riß geöffnet hat, durch den Perez zur Welt kommt; folglich symbolisiert er das neue Gesetz gemäß dem Geist, während Perez die Fleischwerdung Jesu darstellt. Andererseits wird das wahre Gesetz, das vor Mose die nicht beschnittenen Patriarchen befolgt haben u. das mit den Evangelien wieder erscheint, nach Iren. haer. 4, 25, 2 (SC 100, 2, 706/8) durch den roten Faden symbolisiert, der folglich der Glaube ohne die *Beschneidung ist: Der Glaube der Vorfahren Abrahams ähnelt also dem Glauben derer, die sich Jesus anschließen u. nicht beschnitten sind. Das Motiv des christl. Glaubens, der als Bundeszeichen an die Stelle der jüd. Beschneidung tritt, begegnet ohne Bezug auf den roten Faden bei Origenes (in Gen. hom. 3, 7 [GCS Orig. 6, 50]). In der roten *Farbe des Mantels Jesu (Mt. 27, 28) sieht er ein Zeichen der Passion Christi (in Mt. comm. 125 [11, 2, 261]: ut coccum alligaretur in signo futurae passionis Christi); wie viele andere Kommentatoren verknüpft er diesen jedoch mit dem roten Seil der Rahab (Jos. 2, 18), einer anderen Ahne Jesu (Mt. 1, 5; Orig. in Lev. hom. 8, 10 [6, 410]). – Während Thamar zuvor als zweitrangige Figur behandelt wurde (Clem. Alex. strom. 1, 5, 31, 6), spielt sie in den Komm. der Väter ab dem 3. Jh. eine gewisse Rolle. Durch Hippolyt (frg. in Gen. 10/3 [GCS Hippol. 1, 2, 95/7]), der den Gedanken entwikkelt, daß ‚Thamar das Vorbild für die Hl. Gemeinde, J. das für Christus' sei, erlangt sie erstrangige Bedeutung u. wird zum Symbol der Christen. Sein Zeitgenosse Origenes zeigt kein neues Verständnis der Thamarepisode (in Sam. 28, 3/25 hom. 2 [GCS Orig. 3, 284]), sondern sieht in ihr Christi Annahme aller Sünder repräsentiert. – Im 4. Jh. rechtfertigen Eusebius (quaest. ad Steph. 7 [PG 22, 904/12]) u. Ambrosius (expos. in Lc. 3, 17/29 [CSEL 32, 4, 110/20]; apol. Dav. 11 [ebd. 32, 2, 306f]) mit jeweils den gleichen Argumenten Thamars Sünde hauptsächlich mit ihrem Wunsch, ‚zum Volk derer zu gehören, die Freunde Gottes sind': Damit wird die Öffnung des Gesetzes für die Heiden durch Thamar verdeutlicht (Adler 34f). Ephraem (expl. in Gen. 38 [EphrSyrOp S 1, 89E/91D]) reichert den biblischen Text wie eine Midrascherzählung an. Während die jüd. Quellen zu bestimmen suchen, ob es eine Rechtfertigung für Thamars Sünde gebe u. welches J.s Anteil an der Sünde u. ihren Folgen sei (s. o. Sp. 43f), sind in den patristischen Komm. nicht die Einzelheiten der Legende, sondern die Präfiguration des Christentums wichtig. Das Desinteresse der Kirchenväter ‚J.s Sünde' gegenüber findet seine biblische Rechtfertigung im Fehlen von Jer. 17, 1 in der LXX. Origenes bemerkt die Auslassung des Verses u. bezieht ihn auf die Christen (in Jer. hom. 16, 10 [GCS Orig. 3, 141f]). Nur Augustinus geht wieder auf die Sünde ein (c. mend. 14, 30; c. Faust. 22, 5. 83 [CSEL 41, 510f; 25, 1, 595. 685f]).

c. Juda u. Joseph. Die patristische Auslegung bringt wenig neue Aspekte in die Diskussion um die Beziehung zwischen J. u. Joseph, abgesehen von einer hohen Wertschätzung des Letzteren.

1. Der Verkauf Josephs. Der Verkauf Josephs auf Betreiben J.s beeinflußt die Gleichsetzung von Joseph u. Christus einerseits u. J. u. *Judas Iskariot andererseits (Hippol. ben. Moys.: PO 27, 159f; vgl. Grottanelli 177). Die Angleichung Josephs an Jesus wird schon vorgenommen von Justin (dial. 126, 1), der Christus zugleich die Namen J. u. Joseph beilegt (*Christusepitheta), u. von Tertullian (adv. Marc. 3, 18, 3; adv. Iud. 10, 6 [PL 2, 346A. 626B]). Die beiden Hauptaspekte, auf die sich die Parallelisierung stützt, sind die Opferrolle beider u. das blutbefleckte Gewand (bei Joseph nicht durch eigenes *Blut, sondern durch das eines Ziegenbocks); vgl. Hippol. ben. Is. et Jac.: PO 27, 6/9.

2. Die zweite Reise nach Ägypten. Orig. in Lev. hom. 14, 4 (GCS Orig. 6, 485) findet sich eine Erklärung für die Entscheidung Jakobs, die Verantwortung für einen möglichen Verlust Benjamins bei der zweiten Reise nach

Ägypten J. statt Ruben zu übertragen: J. verbürgt sich, als ‚für immer schuldig' angesehen zu werden, wenn er seinen Bruder nicht zurückbringe, d. h. sein ewiges Leben auf das Spiel zu setzen ist die größtmögliche Sicherheit, die er anbieten kann. Die Rede J.s vor Joseph (Gen. 44, 18/34) wird in der patristischen Tradition kaum kommentiert (Eus. dem. ev. 8, 1, 23 [GCS Eus. 6, 356]; Epiph. gemm.: 165, 33/5 B. / De Vis]), während ihr im Judentum eine herausragende Stellung zukommt (s. o. Sp. 44f).

d. Die Segnungen über Juda. Im 1. Jh. benutzt Clemens v. Rom Gen. 49, 10a/b, um in Erinnerung zu rufen, daß J. der Ahnherr des königlichen Geschlechts ist (1 Clem. 32, 2). Im 2. Jh. eröffnet Justin die lange Reihe patristischer Deutungen der Verse Gen. 49, 8/12, die er dial. 52, 3 vollständig zitiert, ehe er die ersten Verse wieder aufgreift (ebd. 52, 3f; 53, 1/4; 120/5). Die beiden Auslegungsschwerpunkte sind: 1) Jesus ist der von den Völkern Erwartete, 2) es gibt eine zweifache Parusie. Justin legt die Verse folgendermaßen dar: Der *Esel (Gen. 49, 11a/b), vor der Ankunft Christi ohne Packsattel, trägt das *Joch des Logos Gottes, um ‚die erhofften Güter, die er verheißen hat, tragen' zu können; Eselin u. junger Esel präfigurieren den Einzug Jesu in Jerusalem, der Sach. 9, 9 erfüllt: Die Packeselin symbolisiert Israel, das ‚das von den Propheten auferlegte Gesetz' trägt. Das Traubenblut von v. 11c/d ist das Blut Christi, das diejenigen reinwäscht, die an ihn glauben: Dieses Blut kommt ex dei virtute u. nicht ex humano semine (dial. 54, 7). Einigen Vätern zufolge bezeugt dies die Passion Christi (vgl. H. Moll, Die Lehre von der Eucharistie als Opfer = Theophaneia 26 [1975] 180). – Für Tertullian sind ‚Gewand u. Mantel das Fleisch u. der Wein das Blut Christi' (adv. Marc. 4, 40, 6 [PL 2, 462A]). Irenäus sieht in allen Segenssprüchen Gen. 49, 1/12 eine Ankündigung Christi (haer. 4, 10, 2 [SC 100, 2, 494/6]). In seiner Deutung von v. 11 setzt Clemens v. Alex. den Esel mit dem einfachen Volk, den Weinstock mit dem Logos gleich; denn ‚jener bringt Wein hervor wie der Logos das Blut'; beides seien für den Menschen heilsame Getränke, Wein für den Körper, Blut für die Seele (paed. 1, 5, 15, 3; 6, 47, 3). – Im 3. Jh. untersucht Hippolyt in mehreren Schriften die christl. Bedeutung des gesamten Segens über J. u. findet darin verschiedene Symbolismen, deren Hauptstütze die Übertragung der über J. gemachten Aussagen auf Jesus ist: 1) Christus ist der junge Löwe u. Gott, Vater u. Herr, der Löwe (vgl. Victorin. Poetov. in Apc. comm. 5, 2 [PL Suppl. 1, 129]: ad devincendam enim mortem leo dictus est). Der Esel ist das von Jesus berufene Volk u. zugleich das Symbol der Abschaffung der Beschneidung für das Volk, das sich dem Herrn anschließt. Bezüglich des Weins, des Traubenbluts, stimmen die Erläuterungen Hippolyts mit den früheren Autoren überein; das Weiß der Zähne unterstreicht den strahlenden Glanz der Worte Christi für die, die an ihn glauben (frg. in Gen. 17/26 [GCS Hippol. 1, 2, 58/61]). – 2) Eine eingehendere Erklärung liefert antichr. 7/14 (ebd. 8/11), wo Hippolyt das ἐκ βλαστοῦ, υἱέ μου, ἀνέβης so deutet: Jesus ist die Frucht, die von der Hl. Jungfrau Maria kommt. Der Löwe symbolisierte im oben besprochenen Text Gott, hier stellt der ‚niedergestreckte' Löwe die dreitägige Grabesruhe Christi dar. Hippolyt wiederholt die vorhergehenden Symbolismen für den jungen Esel, den Wein, das Traubenblut u. das Weiß der Zähne u. setzt hinzu: ‚Wie Christus geboren ist aus dem Stamm J., so wird der Antichrist geboren aus dem Stamm Dan' (ebd. 14 [11]). – 3) Ben. Is. et Jac. 15 (PO 27, 68/70) greift er seine Auslegung wieder auf u. ergänzt sie um die Rechtfertigung der Wahl, J. eher als seine Brüder zum Vorfahren des Messias zu bestimmen. – Verglichen mit dem dreifachen Komm. des Hippolyt u. dem eines PsHippolyt (consumm. 18/20 [GCS Hippol. 1, 2, 295/8]) gebraucht Origenes die Segenssprüche Jakobs über J. punktuell u. verknüpft sie mit anderen Bibelzitaten u. Beweisführungen, deren Hauptgegenstand ein anderer ist (vgl. in Jer. hom. 9, 1 [GCS Orig. 3, 65]; in Lev. hom. 9, 5 [ebd. 6, 424]; c. Cels. 1, 53; 5, 32 [ebd. 1, 104; 2, 34]). Eine Randbemerkung (in Hes. hom. 11, 3 [8, 428]) behandelt die biblische Tiersymbolik, wonach der Löwe Gen. 49, 9 positiv u. Ps. 9 (10), 9 u. 1 Petr. 5, 8f negativ bewertet wird. – Das Anwachsen der Exegese zu Gen. 49, 8/12 (ausführlich bei Iustin u. Hippolyt; s. o. Sp. 53f; ein weiteres Beispiel Greg. Ilib. tract. Orig. 6, 29/58 [CCL 69, 49/55]) zeigt einerseits die Bedeutung, die dem Nachweis beigemessen wird, daß Jesus der als Nachkomme J.s angekündigte Christus ist, u. andererseits, daß bei der Anreicherung eines Themas durch benachbarte Themen recht

unlogisch verfahren werden kann. Da sich Ziele u. Vorgehensweisen gleichen, werden hier nur einige Hinweise geboten. – In ausführlichen Erzählungen mit historischer Tendenz erklären im 4. Jh. Eusebius (h. e. 1, 6, 1. 4. 8/11 [GCS Eus. 2, 1, 48. 50/2]) u. Basilius v. Caesarea (ep. 236, 3 [PG 32, 880f]), daß sich die messianischen Prophezeiungen im Kommen Christi erfüllt haben u. auf anderes nicht angewendet werden können. Dem. ev. 2, 2, 6f; 7, 3, 53/8; 8, 1; 9, 3, 10/2 (GCS Eus. 6, 58. 346f. 352/66. 411) kommentiert Euseb ausführlich Gen. 49, 8/12 (Adler 28/30). Das gleiche Interesse an den Versen zeigt Epiphanius gemm.: 156 B. / De Vis u. haer. 20, 2, 1/3; 29, 3, 2; 30, 30, 7; 42, 11, 15 refut. 27; 51, 22, 21; 66, 74, 8 (GCS Epiph. 1, 226. 323. 375; 2, 136. 289; 3, 116), wo er alle Verse zitiert. Augustinus erläutert c. Faust. 22, 5. 83 (CSEL 25, 1, 595. 685f) ausgiebig den Segen u. gibt civ. D. 16, 41 (ebd. 40, 2, 198f) eine Zusammenfassung seiner, ganz traditionellen, Beweisführung wieder. – Im Rahmen des vorliegenden Artikels konnte nur eine Auswahl patristischer Texte vorgelegt werden. Doch die Beispiele belegen hinlänglich den Schluß, daß die Person des J., die viele jüd. Kommentatoren als Anregung zu moralischer Reflexion u. als Vorbild in Gegenwart u. Endzeit verwenden, für die Christen nur als Präfiguration u. Vorfahre Jesu Christi von Interesse war.

III. Ikonographie. Symbolische Hinweise auf J. wie die Löwenfigur aus der Synagoge von Dura Europos (s. o. Sp. 48f) fehlen in der frühchristl. Kunst. J. wird in menschlicher Gestalt wiedergegeben, seine Darstellung ist aber weder an einen festen ikonographischen Typus gebunden noch mit spezifischen Attributen verknüpft.

a. Einzeldarstellungen u. -szenen. Ein Deckenbild konstantinischer Zeit im Cubiculum A der Neuen Katakombe an der Via Latina in Rom ist von U. Fasola als Darstellung der Begegnung J.s u. seines Freundes Hira aus Adullam mit der verwitweten Schwiegertochter Thamar am Wegesrand bei Enajim (Gen. 38, 12/9) gedeutet worden (Ferrua, Pitture 42f Taf. 3; ders., Catacombe 42 Abb. 29; zur Datierung W. Tronzo, The Via Latina catacomb [University Park 1986] 6/22). Die Ausmalung der an die Kammer-Rückwand grenzenden Gewölbekappe ist in ihrem Erhaltungszustand stark beeinträchtigt: Deutlich erkennbar ist lediglich in der rechten Bildhälfte eine Frauengestalt, in Dreiviertelansicht gegeben, die nach links ausgerichtet zurückgelehnt in einer *Kathedra sitzt, die Linke auf deren gewölbte Rücklehne legt, die Rechte hingegen leicht angehoben vorstreckt. Sie ist mit Tunika u. über das Haupt gezogener Palla bekleidet. Ihr gegenüber sind in der linken Bildhälfte nur schemenhaft eine architektonische Struktur am linken Rand (Stadttor?) sowie zwei weitere, geringer dimensionierte Gestalten auszumachen: eine kleinere Gewandfigur auf der linken Seite, überschnitten von einer größeren zur Rechten, die der sitzenden Frau mit erhobenem rechten Arm einen dünnen Stab entgegenstreckt (Original-Dias 1983 von D. Korol, Münster). Hier könnte es sich um J. handeln, dessen Stab zusammen mit Siegelring u. Schnur von der vermeintlichen Hure als Pfand für den versprochenen Ziegenbock eingefordert wird (Gen. 38, 17f); die Verhüllung des Hauptes der Sitzenden entspricht partiell der vollständigen Verschleierung Thamars (ebd. 38, 14f). Die Architektur-Silhouette weist auf ein stadtnahes Geschehen, dem Schauplatz am Ortseingang von Enajim gemäß. Die Deutung der Szene muß jedoch aufgrund der ungenügenden Erhaltung u. mangels eines bildzyklischen Kontextes unsicher bleiben (zu einer abweichenden Interpretation als Eintreffen der beiden Kundschafter *Josuas bei Rahab in Jericho aufgrund einer Parallele unter den verlorenen Kuppel-Mosaiken von S. Costanza, Rom, vgl. H. Stern: ByzZs 56 [1963] 120; B. Asamer: o. Bd. 18, 809). Über den Ausdruck der Heilserwartung hinaus liegt auch keine unmittelbare thematische Verknüpfung mit anderen Bildern des Cubiculum vor, die eine Verifizierung der Deutung erlauben würde (anders Tsuji 1, 144_{12}, die unter Hinweis auf die jüngere moraltheologisch-asketische Schrift Sacra parallela [H. Chadwick, Art. Florilegium: o. Bd. 7, 1156] die J.-Thamar-Szene unter dem Leitgedanken der ‚tromperie justifiable' zum Segen Isaaks in der Lünette des linken Arkosols in Bezug setzte); die heilsgeschichtliche Bedeutung des Zusammentreffens J.s mit Thamar würde seine Darstellung in sepulkralem Kontext u. die Würdeformel des Sitzmotives auf der in Gen. 38 nicht erwähnten Kathedra hinreichend erklären (doch zählt ebenso Rahab zu den Ahnen Christi; s. o. Sp. 51). – Eine Abbreviatur der J.-Thamar-Episode kennzeichnet eine

fragmentarisch erhaltene Patriarchen-Figur auf der Westwand der Vorhalle von S. Aquilino zu Mailand als Darstellung J.s (Bertelli 159/64 Abb. 171/3. 175; G. Bovini, I mosaici del S. Aquilino di Milano: Corsi Ravenna [1970] 65/7 Abb. 3. 5; C. Cecchelli, I mosaici e le pitture: A. Calderini / G. Chierici / C. Cecchelli, La basilica di S. Lorenzo Maggiore in Milano [Milano 1951] 234f Taf. 95f; zusammenfassend zum Problem der Datierung [5. Jh.?] u. der Funktion dieser ursprünglich dem Hl. Genesius geweihten Kapelle an S. Lorenzo M. P. Rossignani: Milano capitale dell'impero romano 286/402 d. C. [Milano 1990] 137f). Im unteren Register des Mosaikprogramms (Versuch einer Rekonstruktion u. Deutung C. Bertelli u. R. Rachini: ebd. 140/3. 488/90; Bertelli 160/4), übereck den auf der Nordwand angrenzenden, inschriftlich bezeichneten Stammvätern Israels zugeordnet, ist J. selbst nicht durch eine Beischrift identifiziert. Zu beiden Seiten seines Hauptes aber wurden in das hochrechteckige Bildfeld annähernd quadratische Eckkompartimente integriert, deren rechtes (das linke ist verloren) dem Stammvater attributiv die Darstellung eines stehenden Paares beigibt, zu dessen Füßen zwei Kinder sitzen. Es dürfte sich um die Zwillinge Serach u. Perez mit ihren Eltern Thamar u. J. handeln; das orange-rote Gewand des linken Knaben mag den Namen des jüngeren Bruders Serach verbildlichen: ,Rotglanz' (Gen. 38, 28/30). Es ist hier jedoch nicht nur eine Momentaufnahme der Familie gezeigt, sondern durch Hinweise auf das Zusammentreffen der Eltern bei Enajim eine verdichtete Wiedergabe von ebd. 38, 12/30 erreicht: J. trägt Tunika u. Paenula, der Mantel charakterisiert ihn als Reisenden, als der er auf dem Weg zur Schafschur in Timna (ebd. 12) verstanden werden kann. Die Aushändigung der Pfänder ist möglicherweise mit dem runden Gegenstand in Thamars rechter Hand u. der Übergabe eines weiteren, aufgrund seiner summarischen Darstellung nicht benennbaren Objektes gemeint, das J. seiner Schwiegertochter mit der erhobenen Rechten reicht. Im Hauptbildfeld erscheint J. in Tunika u. Pallium frontal vor einem in horizontale Streifen gegliederten, farblich atmosphärisch abgestuften Grund. Sein Kopf ist leicht nach links gewandt, wohin auch ein starrer Blick aus weitgeöffneten Augen geht. (Stilistische Eingriffe in die Gesichtsbildung durch eine nicht näher dokumentierte Restaurierung iJ. 1937 vermutete P. J. Nordhagen, The mosaics of the capella di S. Aquilino in Milan: Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia NS 2 [1982] 88.) Die Figur ist auf die links benachbarte westl. Apsis-Kalotte ausgerichtet, vielleicht ergab sich einst eine kompositionelle Verbindung mit deren Ausstattung. J. besitzt kurzes, weiß-graues Haar u. einen Bart: Er ist hier, anders als im kleinen Eckbild, als älterer Mann gekennzeichnet, u. dies hebt ihn ebenso wie die Beifügung der komprimierten Darstellung des heilsgeschichtlich bedeutsamen Ereignisses seiner Biographie aus dem Kreis der jugendlichen, ausdrücklich als Repräsentanten der Stämme Israels bezeichneten Patriarchen heraus. In seiner Gestalt ist über den Stammvater J. u. die Personifikation des Stammes J. hinaus ein Vorfahre Christi zu erkennen (vgl. auch Bertelli 161). – Die Mosaiken der westgotischen Kirche Notre-Dame de la Daurade in Toulouse (5./6. Jh.) zeigten J. hingegen in der Reihe der atl. Gestalten des unteren Bildregisters gleich seinen Brüdern als iuvenis, wie O. Lamothe iJ. 1633 eigens vermerkte (Description des mosaïques de la Daurade à Toulouse: CahArch 13 [1962] 264). Die Inschrift IVDAS bezeichnete die Figur seitlich des Hauptes; ein in der Beschreibung erwähnter Nimbus muß bei einer späteren Überarbeitung der Mosaiken ergänzt worden sein (H. Woodruff, The iconography and date of the mosaics of La Daurade: ArtBull 13 [1931] 93; A. M. Jiménez Garnica, El arte ,oficial' de Toulouse bajo soberanía visigoda: ArchEspArqueol 61 [1988] 189/93; G. Mackie, La Daurade. A royal mausoleum: CahArch 42 [1994] 25f. 29f). – Auf eine Bildformulierung des 6. Jh. gehen Miniaturen dreier mittelalterl. Kopien der Χριστιανικὴ τοπογραφία des Kosmas Indikopleustes zurück (Vat. gr. 699 fol. 60v [9. Jh.]; Sinait. gr. 1186 fol. 100v; Laur. Plut. IX. 28 fol. 135v [beide 11. Jh.]): Einer heilsgeschichtlichen Betrachtung über die Segnung J.s durch Jakob (Gen. 49, 8/12) u. beider Rolle im göttlichen Plan vorangestellt (top. 5, 107/10 [SC 159, 160/5]), zeigen sie, in Gesamtkomposition u. Details variiert, J. u. Jakob aufeinander zutretend u., in Dopplung der Geste, mit erhobener Rechten einander segnend, während die linke Hand jeweils unter dem Pallium verborgen bleibt (C. Stornajolo, Le miniature della topografia

cristiana di Cosma Indicopleuste [Milano 1908] 35 Taf. 24; W. Wolska-Conus, Cosm. Ind. top. 1 = SC 141 [Paris 1968] 124/85. 217 Abb. 32; 2 = SC 159 [1970] 160f; K. Weitzmann / G. Galavaris, The monastery of St. Catherine at Mount Sinai. The illuminated Greek manuscripts 1 [Princeton 1990] 59 Abb. 162).

b. Zyklen. 1. Juda u. Thamar. Unter den Frg. der Cotton-Genesis, einer wohl gegen Ende des 5. Jh. illuminierten LXX-Hs. (Brit. Libr. Cod. Cotton Otho B. VI; zur Datierung Weitzmann / Kessler 31/4), haben sich acht stark beschädigte Miniaturen erhalten, die Textpassagen von Gen. 38 begleiten u. daher mit Sicherheit einem J.-Thamar-Zyklus zugeordnet werden können (fol. 75r/8v; Überlegungen zur Rekonstruktion des Zyklus: Tsuji 1, 140. 142_{10}. 143f; Weitzmann / Kessler 105/7. 207/9; der hypothetischen Einbeziehung von fol. 127r/v durch Tsuji 1, 143 steht die wahrscheinlichere Zuordnung zur Lot-Geschichte durch Weitzmann / Kessler 82f entgegen; für eine Ausdehnung des Bildzyklus auf fol. 81r/v [zu Gen. 39, 13/8 (Verleumdung Josephs durch Potiphars Frau)], die M. Wenzel, Deciphering the Cotton Genesis miniatures: BritLibrJourn 13 [1987] 94f Abb. 3. 9 zu erkennen meinte, fehlt jeglicher objektive Anhaltspunkt). Über die Deutung der Einzelszenen herrscht weitgehend Einigkeit, obwohl Details des Bildaufbaus zT. unterschiedlich umgezeichnet u. interpretiert wurden (Tsuji 1, 141/5; 3 Taf. 32f; Weitzmann / Kessler 106f Abb. 367/82; Ergänzungen u. Korrekturen im folgenden anhand von Original-Dias). J. ist jeweils an seinem weißen Gewand mit zinnoberrotem Mantel kenntlich, Thamar erscheint als junge Frau mit dunklem Haar, die einen hellroten bis rosafarbenen Mantel trägt. Fol. 75r (Gen. 38, 6f): in zwei Registern je eine Geburtsszene, vermutlich Geburt Onans u. Schelas. Fol. 75v (Gen. 38, 8f): J. (auf einem Suppedaneum stehend?) führt Thamar von rechts seinem Sohn Er in der linken Bildhälfte zu u. ist im Begriff, das Paar im Schema der *Dextrarum iunctio zu vermählen. (Die blaugewandete Gestalt am rechten Rand, die Weitzmann / Kessler 106 u. Abb. 370 für Er in Anspruch nahmen, stützt deutlich ihren Kopf in die rechte Hand u. dürfte als Begleitfigur anzusehen sein. Auch wendet sich die Braut nicht zu ihr um, sondern blickt nach links. Die vermeintliche Figur eines am Boden liegenden Toten im unteren Bilddrittel, als toter Er gedeutet [Weitzmann / Kessler aO.], geht augenscheinlich auf eine Täuschung durch Fehlstellen in der Farbschicht zurück.) Fol. 76r (Gen. 38, 9/11): J. bringt Thamar zu Onan. Fol 76v (Gen. 38, 11f): J. schickt Thamar zurück in das Haus ihres Vaters (?). Fol. 77r (ganzseitige Miniatur): im oberen Register: Thamar bedient ihren Vater, sie verläßt das Haus (eine zweite Person ist entgegen Tsuji 1, 142; 3 Taf. 32, 5 nicht dargestellt); im unteren Register: Begegnung J.s mit Thamar bei Enajim. Thamar sitzt vor einem Torbogen u. ergreift den Stab, den ihr der von rechts nahende J. als Pfand reicht. (Die Stabübergabe ist weder Tsuji 1, 143; 3, Taf. 32, 5 noch Weitzmann / Kessler 107 u. Abb. 376 vermerkt, doch unzweifelhaft erkennbar.) Fol. 77v (Gen. 38, 20f): J. folgt Thamar in ein Haus. (Entgegen Weitzmann / Kessler 107 kann kaum gemeint sein, daß die als *Dirne verkleidete Thamar unter den Augen J.s in das väterliche Haus zurückkehre.) Fol. 78r (Gen. 38, 26/8): Thamar rechtfertigt sich vor J. (unter Vorweisung der Pfänder?); in der rechten Bildhälfte: Schela? Abführung Thamars zum Scheiterhaufen? Fol. 78v (Gen. 38, 28/30): Geburt der Zwillinge Perez u. Serach. Links befindet sich die (liegende?) Thamar im Zentrum einer (Klein?-) Architektur; von rechts assistiert ihr eine stehende Frau in blauem Gewand. (In dieser ist schon aufgrund der Gewandfarbe nicht Thamar selbst [so Tsuji 1, 145; Weitzmann / Kessler 107], sondern eine Dienerin oder Hebamme zu erkennen.) – Reflexe eines weiteren J.-Thamar-Zyklus vorikonoklastischer Zeit bewahrt eine Kopie des Florilegiums Sacra Parallela aus dem 9. Jh. (Paris. gr. 923; Weitzmann 23/5. 257/64). Eine Marginalillumination (fol. 79r) zu Gen. 38, 13/8 verschmilzt zwei vermutlich ursprünglich eigenständige Szenen miteinander: die Aushändigung der Pfänder J.s an die in einem Portal stehende Thamar; J. u. Thamar auf dem gemeinsamen Lager (Weitzmann 45f Taf. XII, 42). – Auf einen spätantiken Bildzyklus dürften auch die beiden J.-Thamar-Szenen zurückgehen, die in den mittelbyz. Oktateuch-Hss. zu einer Miniatur zusammengefaßt sind (Vat. gr. 747 fol. 59v [11. Jh.]; Istanbul, Topkapı Sarayı gr. 8 fol. 126r; Smyrn. A 1 fol. 51v [verbrannt]; Vat. gr. 746 fol. 119v [alle 12. Jh.]; die gemeinsame Vorlage dieser Hss. wurde vermutlich unter Rückgriff auf ein vorikonoklastisches Gen.-

Ms. gestaltet: J. Lowden, The octateuchs [University Park 1992] 94. 121). Sie zeigen jeweils in einem querrechteckigen Bildfeld mit durchgehender Bodenzone die Rechtfertigung Thamars vor J. durch Präsentation der Pfänder sowie die Geburt der Zwillinge. Perez liegt nackt zu Füßen seiner sitzenden Mutter am Boden, während der Oberkörper seines Bruders Serach erst aus dem Mutterschoß zum Vorschein kommt. Eine kleine Hebamme nimmt das Kind mit ausgestreckten Armen in Empfang, sein Handgelenk ist bereits getreu Gen. 38, 28. 30 mit einem Faden geschmückt (Uspenskij 136f Taf. 16, 64; D.-C. Hesseling, Miniatures de l'Octateuque grec de Smyrne [Leyde 1909] VIII Taf. 40, 123).

2. Juda unter den Brüdern Josephs. In den Josephszyklen (*Joseph) hat J. seinen Platz unter den zehn älteren Brüdern Josephs, die als eine Gruppe junger Männer ohne individuelle Kennzeichen aufgefaßt werden. In der Buchmalerei kann er lediglich bei den Szenen benannt werden, bei denen er sich aus dem Kreis der Jakobssöhne löst u. zu ihrem Sprecher wird. So weiß man J. in mehreren Miniaturen der Wiener Genesis, eines Purpur-Codex aus dem 6. Jh., unter seinen Brüdern dargestellt (Vindob. theol. gr. 31 fol. 14r/5v. 19r/20v. 22r/v. 23v/4v), doch nur bei zwei Bildern zu Gen. 43, 2/12 (fol. 21r/v) erlaubt die Text-Bild-Relation, den vor Jakob getretenen Sohn als J. zu deuten. Ikonographisch ist er nicht von Ruben unterschieden, der nur eine Miniatur zuvor (fol. 20v) in identischer Tracht im Gespräch mit Jakob gezeigt wird (O. Mazal [Hrsg.], Wiener Genesis. Vollständiges Faksimile [1980]; Komm.-Bd. [1980] 72/6. 118/25). – Auch bei den illuminierten Seiten des Ashburnham-Pentateuch (7. Jh.) mit Szenen der Josephsgeschichte (Paris. Nouv. acq. lat. 2334 fol. 40r. 44r. 50r) legt erst der Kontext eine Identifizierung J.s nahe: Mit hoch erhobenen Armen führt er nach dem Fund des Silberbechers bei Benjamin die verzweifelt klagenden Brüder vor Joseph an (fol. 44r, mittleres Register rechts; Gen. 44, 14/34; O. v. Gebhardt, The miniatures of the Ashburnham Pentateuch [London 1883] 19 Taf. XII). – Eine namentliche Kennzeichnung aller Personen erfolgte hingegen in einem Bodenmosaik (Mitte 6. Jh.?), dessen Überreste in der Kirche S. María del Camí auf Mallorca gefunden wurden. Das zentrale Bildfeld ist heute nur noch durch ein Aquarell bekannt; in seinem 5. Register von Westen aus kann die einzig erkennbare Figur am rechten Rand mit der Beischrift IVDAS verbunden werden, die sich links seitlich ihres Kopfes befindet. Einzelne Buchstaben benachbarter Inschriften lassen auf die Darstellung weiterer Brüder schließen; vermutlich ist die Szene in Verbindung mit der Auslieferung Josephs an die Ismaeliter zu lesen, die für das übernächste Register überliefert ist, u. meint die Beratung u. Übereinkunft der Brüder, auf Vorschlag J.s den jüngeren Bruder nicht zu töten, sondern an die ismaelitische Karawane zu verkaufen (Gen. 37, 26f; M. de Assas, Mosáico descubierto en Mallorca en 1833: Museo Español de Antigüedades 8 [Madrid 1877] 287/9 Taf.; H. Schlunk / Th. Hauschild, Die Denkmäler der frühchristl. u. westgotischen Zeit [1978] 80f Abb. 60).

W. Adler, Ex. 6, 23 and the high priest from the tribe of Judah: JournTheolStud NS 48 (1997) 24/47. – C. Bertelli, I mosaici di Sant' Aquilino: La basilica di San Lorenzo in Milano (Milano 1985) 144/69. – R. Bloch, J. engendra Pharès et Zara, de Tamar: Mélanges bibliques, Festschr. A. Robert = TravInstCath 4 (Paris 1959) 381/9. – A. Caquot, La parole sur J. dans le Testament lyrique de Jacob (Gen. 49, 8/12): Semitica 26 (1976) 5/32; Qumrân. Sa piété, sa théologie et son milieu: BibliothEphemTheolLovan 46 (1978) 231/47. – A. Dupont-Sommer / M. Philonenko (Hrsg.), La Bible. Écrits intertestamentaires (Paris 1987). – J. A. Emerton, An examination of a recent structuralist interpretation of Gen. 38: VetTest 26 (1976) 79/98; Judah and Tamar: ebd. 29 (1979) 403/15; Some problems in Gen. 38: ebd. 25 (1975) 338/61. – A. Ferrua, Catacombe sconosciute (Firenze 1990); Le pitture della Nuova Catacomba di Via Latina = Monumenti di ant. Crist. 2, 8 (Città del Vat. 1960). – L. Ginzberg, The legends of the Jews[7] 2. 5 (Philadelphia 1954/55). – P. Grelot, Le Messie dans les Apocryphes de l'AT: RevHist 6 (1962) 26/8. – C. Grottanelli, Storie di Giuda: Egitto e Vicino Oriente 11 (1988) 167/83. – M. Harl (Hrsg.), La Bible d'Alexandrie LXX 1. La Genèse (Paris 1986). – A. Hultgård, L'eschatologie des Testaments des Douze Patriarches 1 (Uppsala 1977) bes. 58/81. 107/14. – H. L. Kessler, Program and structure: K. Weitzmann / H. L. Kessler, The frescoes of the Dura synagogue and Christian art = DumbOStud 28 (Washington 1990) 151/83. – C. H. Kraeling, The synagogue = The excavations at Dura-Europos. Final report 8, 1 (New Haven 1956). – Th. Krüger, Gen. 38. Ein ,Lehrstück' alttestamentlicher Ethik: Konsequente Traditionsge-

schichte, Festschr. K. Baltzer = Orbis Bibl. Orientalis 126 (1993) 205/26. – E. R. LEACH, The legitimacy of Solomon: Arch. europ. de sociologie 7 (1966) 58/101. – E. M. MENN, Judah and Tamar (Gen. 38) in ancient Jewish exegesis. Studies in literary form and hermeneutics = JournStudJud Suppl. 51 (Leiden 1997). – M. PETIT, Exploitations non bibliques des thèmes de Tamar et de Gen. 38. Philon d'Alex., textes et traditions juives jusqu'aux Talmudim: Alexandrina, Festschr. C. Mondésert (Paris 1987) 77/115; Tamar: Figures de l'AT chez les Pères = Cah. de Biblia Patristica 2 (1989) 143/57. – P. PRIGENT, Le judaïsme et l'image = TextStudAntJud 24 (Tübingen 1990). – E. SALM, J. u. Tamar (1996). – D. R. SCHWARTZ, The Messianic departure from Judah (4Q Patriarchal blessings): TheolZs 37, 5 (1981) 257/66. – S. TSUJI, Un essai d'identification des sujets des miniatures fragmentaires de la Genèse de Cotton - histoire de J. et de Tamar: Évolution générale et développements régionaux en histoire de l'art, Actes du 22[e] Congrès intern. d'histoire de l'art, Budapest 1969 (Budapest 1972) 1, 139/45; 3, Taf. 32f. – F. USPENSKIJ, Konstantinopol'skij Seral'skij kodeks vos'miknižija: Izvěstija Russkago Arch. Inst. v Konstantinopolě 12 (1907) 1/255 s al'bomom iz 47 tablic. – K. WEITZMANN, The miniatures of the Sacra Parallela = StudManuscrIllum 8 (Princeton 1979). – K. WEITZMANN / H. L. KESSLER, The Cotton Genesis = The illustrations in the manuscripts of the LXX 1 (ebd. 1986).

Madeleine Petit
(A I. II; B I. II; Übers. Peri Terbuyken) /
Kirsten Krumeich (A III; B III).

Iudaea.

A. Allgemeines. I. Name. a. Herkunft. Ursprünglich offenbar ein Landschaftsname unsicherer Etymologie (Noth, Welt 50/2; R. de Vaux, Histoire ancienne d'Israel 1 [Paris 1971] 507f; Soggin, Einführung 123; anders Gen. 29, 35; A. R. Millard, The meaning of the name Judah: ZAW 86 [1974] 216/8), der am Gebirgszug südlich von Jerusalem haftete (‚Gebirge Juda‘: Jos. 11, 21) u. auf die im 14./13. Jh. vC. eingewanderten Bewohner

übertragen wurde (bĕnê Yĕhûdā), die durch ihr Eponym ‚*Juda' als Jakobssohn (Gen. 29, 35) in den Zwölfstämme-Verband Israels eingebunden wurden. Im 4. Jh. vC. entstand aus aramäisch Yĕhûdayē das griech. Adjektiv ἰουδαία verbunden mit χώρα bzw. γῆ, das bald auch substantivisch gebraucht (Ἰουδαία; erster Beleg: Aristotelesschüler Klearchos v. Soloi frg. 6 Wehrli [2. H. 4. Jh. vC.]) u. zu lateinischem I. wurde. Der Name blieb bis zZt. Kaiser Hadrians (117/38) erhalten, der ihn nach dem 2. Jüd. Krieg 132/35 durch Syria Palaestina ersetzte. Im 4. Jh. ist die Kurzform Palaestina (dem das Gentilicium ‚Philister', vgl. aram. pĕlištāʾīn, zugrunde liegt) offiziell üblich geworden (Hieron. in Hes. comm. 8, 27, 17 [CCL 75, 371]: I. quae nunc appellatur Palaestina), wie umgangssprachlich schon im 3. Jh. (M. Noth, Zur Geschichte des Namens Palästina: ZsDtPalVer 62 [1939] 132_1). Dennoch blieb der Name I. im nichtamtlichen Bereich in Gebrauch (ebd. 131_3).

b. Begriff. Der Name I. wird 1) in einem engeren u. 2) in einem erweiterten Sinn verwendet. Obwohl das Augenmerk hier hauptsächlich auf I. im engeren Sinn, das Kernland, gerichtet sein wird, muß das Umfeld, besonders die Küstenzone mit der Hauptstadt Caesarea maritima, im Blickfeld bleiben.

1. Engerer Sinn (Kernland Iudaea). Topographisch umfaßt das Kernland I. verschiedenartige, parallel nordsüdlich verlaufende, zT. von tiefen Flußtälern durchzogene Landschaften. Den Hauptteil nimmt das in atl. Zeit noch stark bewaldete (2 Chron. 27, 4) judäische Gebirge von hartem Cenoman-Kalkstein ein (Höhe: 700/1028 m), das weiter im Norden in das im Durchschnitt niedrigere samarische Gebirge übergeht u. im Süden allmählich in die Wüste Negeb absinkt. Im regenarmen Osten fällt es, unterbrochen von flacheren Zonen, in steilen Stufen zum südl. Jordantal bzw. zum Toten Meer ab (Spiegel des Meeres: -390 m; Abel, Géographie 1, 498/505; *Jordan) u. führt den Namen Wüste Juda, deren Gestein vorwiegend aus weicher Senon-Kreide besteht. Im Westen liegt zwischen Gebirge u. Küstenebene die Schĕfela (Höhe 300/400 m), das Hügel- bzw. Niederland, welches den unmittelbaren Zugang zum Gebirge verwehrt (vgl. Aristeas 118 [ca. 130 vC.]). – Politisch bezeichnet der Name I. einen Teilbereich Palästinas, der sich von anderen wie *Samaria, Peraea oder *Galilaea unterscheidet, ohne daß der Grenzverlauf allezeit derselbe gewesen wäre. Generell handelt es sich um das Gebiet, das von den elf Toparchien eingenommen wurde (s. u. Sp. 78f) u. sich nach Joseph. b. Iud. 3, 51 von Anouath Borkaios im Norden (Ḫirbet Berqīt, ca. 35 km nördl. von Jerusalem; Avi-Yonah, Holy Land 155; Möller / Schmitt 18) bis Jorda im Süden (möglicherweise mit der Ortschaft Orda der Madabakarte [s. u. Sp. 86f] identisch [Donner, Map 73 nr. 106; Avi-Yonah, Holy Land 162; Möller / Schmitt 105f]; nach A. Alt: JournPalOrSoc 12 [1932] 126/9 mit Ḫirbet ʿIrq, 17 km südsüdöstl. von Gaza, gleichzusetzen; zum Problem der Südgrenze I.s Schmitt 268f) u. vom Jordanfluß im Osten bis Joppe (s. u. Sp. 105f) im Westen erstreckte u. damit eine Länge von mindestens 82 km u. eine durchschnittliche Breite von 70 km hatte. – Das Gebiet liegt in einer Erdbebenzone u. kennt seit alters entsprechende Verwüstungen (Erdbebenlisten: D. H. K. Amiran, Earthquakes in Israel and adjacent areas: IsrExplJourn 44 [1994] 260/305; ders., Location index for earthquakes in Israel since 100 BCE: ebd. 46 [1996] 120/30; K. W. Russell, The earthquake chronology of Palestine and northwest Arabia from the 2nd through the mid-8th cent. A. D.: BullAmSchOrRes 260 [1985] 37/59). – Lit.: Abel, Géographie 1; Aharoni 8/36; Noth, Welt 5/44; Haag 11/39; H. Donner, Einführung in die bibl. Landes- u. Altertumskunde (1976) 15/38; V. Fritz, Einführung in die bibl. Archäologie (1985) 10/28; H. Weippert, Palästina in vorhellenist. Zeit = HdbArch Vorderasien 2, 1 (1988) 7/25.

2. Erweiterter Sinn. Damit ist im wesentlichen der Territorialbestand der röm. Provincia I. in den verschiedenen Entwicklungsstadien verstanden, die aE. des 1. Jh. nC. I. im engeren Sinn, Samaria, Galilaea, die Küstenstädte u. Gebiete im Ostjordanland umfaßte. Strab. 16, 40 u. Dio Cass. 37, 16, 5 verwenden den Ausdruck auch für das hasmonäische Königreich, während er Lc. 1, 5 das Königreich Herodes' d. Gr. bezeichnet; doch ist der Gebrauch im NT uneinheitlich (vgl. Mt. 2, 1 mit Mc. 1, 5).

II. Bevölkerung. Nach Tac. hist. 5, 6, 1. 8, 1 war ein großer Teil des Landes mit Dorfsiedlungen u. auch Städten übersät (Avi-Yonah, Map) u. von einer körperlich gesunden Bevölkerung bewohnt. Gab es ursprünglich

im Kernland I. eine weithin geschlossene jüd. Bevölkerung, so zogen nach den beiden Jüd. Kriegen der J. 66/70 u. 132/35 nichtjüdische Gruppen, auch viele Samaritaner, in von Juden verlassene Gegenden ein. In den Küstenstädten wohnte seit langem eine sowohl nach Volks- als auch nach Religionszugehörigkeit gemischte Bevölkerung, deren Anteile sich im Laufe der Zeit veränderten: ethnisch einerseits meist hellenisierte Semiten (‚Griechen‘, ihre Städte ‚Griechenstädte‘ genannt) sowie genuine Griechen u. Römer, religiös andererseits Heiden, *Juden, Samaritaner u. Christen (zu den Verhältnissen in Caesarea Levine 42/7, zu Gaza Glucker 98/102). – Es liegen nur für ganz Palästina Schätzungen über die Einwohnerzahl vor, die weit auseinandergehen (M. Broshi, The population of Western Palestine in the Roman-Byz. period: BullAmSchOrRes 236 [1979] 1/10; Avi-Yonah, Palaestina 429f). Mit neuen Berechnungsmethoden kommt Broshi aO. zum Ergebnis, daß die Bevölkerungszahl Palästinas westlich des Jordans erst um das J. 600 mit einer Million die Höchstzahl erreicht habe. Zustimmend Stemberger, Juden 24 mit dem Zusatz, daß zZt. Diokletians (284/305) u. Konstantins d. Gr. (324/37) ungefähr eine halbe Million anzunehmen sei. Solche Zahlen werden aber von Safrai 436/58 grundsätzlich in Frage gestellt. – Stemberger, Juden 27 vermutet, daß in Palästina noch im frühen 4. Jh. die Juden die größte Bevölkerungsgruppe stellten, die Heiden die zweitgrößte; merklich weniger zahlreich waren die Samaritaner u. am geringsten an Zahl die Christen, die aber nach u. nach erstarkten. In der Mitte des 5. Jh. scheinen die Nicht-Juden die Mehrheit gewonnen zu haben, nachdem seit dem 4. Jh. die Bevölkerungszahl allgemein gestiegen war.

III. Sprachen. a. Hebräisch. Etwa in der 2. H. des 2. Jh. vC. wandelte sich das späte Biblisch-Hebräische allmählich zum Mittel- bzw. Mischna-Hebräischen. Umstritten ist, wie lange sich Hebräisch als Umgangssprache erhalten konnte. Es stand als biblische Sprache zwar in hohem Ansehen, geriet aber als Alltagssprache durch das eindringende Aramäische zunehmend unter Druck. Nach K. Beyer 49_1. 55/8 sei schon ab 400 vC. Hebräisch keine gesprochene Volkssprache mehr gewesen u. habe, nur auf kleine Kreise beschränkt, noch bis ca. 100 nC. fortgelebt; das Auftauchen hebräischer Texte während des 2. Jüd. Krieges 132/35 sei deshalb als anachronistischer Rückgriff auf die ‚hl. Sprache‘ zu verstehen (ähnlich Rosén 223/6). Dem steht die Meinung gegenüber, Mischna-Hebräisch sei, aramäisch beeinflußt, im 1. Jh. in I. noch gesprochen worden (Übersicht: R. Degen, Sprachen u. Sprachprobleme: Maier / Schreiner 109f). Seine Vitalität muß in diesem Fall indessen durch die Folgen des 1. Jüd. Krieges erheblich gelitten haben. Mittel- bzw. Mischna-Hebräisch wurde jedenfalls früher oder später Literatursprache. – Lit.: Rabin 1012/25; D. Michel / F. Werner, Art. Hebräisch: TRE 14 (1985) 505/21; R. Schmitt, Sprachverhältnisse in den östl. Provinzen: ANRW 2, 29, 2 (1983) 575f; Fitzmyer 528/31; Schürer, History 2, 22f. 26/8; Maier, Testamente 60f.

b. Aramäisch. Die schon früh im Vorderen Orient verbreitete aramäische Sprache (Altaramäisch) wurde bereits in vorexilischer Zeit in oberen Kreisen Jerusalems verstanden (2 Reg. 18, 26). Aber erst durch ihre Erhebung zur offiziellen Amtssprache im pers. Reich (6./4. Jh. vC.; Reichsaramäisch) erhielt sie ihre besondere Bedeutung u. fand nachexilisch als dem Hebräischen nahe verwandtes Idiom relativ unangefochten in I. Eingang. Als gesprochene Alltagssprache entwickelte sich allmählich eine westl. mittelaram. Dialektgruppe mit Idiomen wie Galiläisch-Aramäisch (dem auch die Sprache Jesu zuzuordnen ist; Rüger 120; Barr 9/29; K. Beyer 54. 62/5), Samaritanisch-Aramäisch (ebd. 53f. 66f; Kippenberg 12/5. 68/74) u. in I. sowohl Jüdisch-Palästinisch-Aramäisch, wozu als Vorstufe u. a. die aram. Texte von *Qumran u. aus den Höhlen des Naḥal Ḥever u. des Wādi Murabbaʿāt am Westufer des Toten Meeres gehören (s. u. Sp. 107; K. Beyer 50. 53. 65; Degen aO. 110/4), als auch Christlich-Palästinisch-Aramäisch (Ch. Müller-Kessler, Grammatik des Christlich-Palästinisch-Aramäischen 1 [1991] 2f. 9/26; K. Beyer 67/9). Nach den beiden Jüd. Kriegen hat sich das Jüdisch-Palästinisch-Aramäische hauptsächlich auf die jüd. Volksgruppe in I. u. Galilaea beschränkt (ebd. 62). In vorwiegend christlichen Kreisen kam allmählich das Christlich-Palästinisch-Aramäische in Gebrauch, während im Grenzgebiet das Nabatäisch-Aramäische Umgangssprache blieb (Rosén 218f). Hauptidiom wurde mehr u. mehr das Griechische (s. unten), doch blieb auch unter

den paläst. Christen das Aramäische von einiger Bedeutung (Eger. peregr. 47, 3 [SC 296, 314]; Hieron. vit. Hilarion. 22 [PL 23, 41]; ep. 108, 29 [CSEL 55, 348]). Benutzten die drei zuerst erwähnten aram. Dialekte die Quadratschrift wie das Hebräische, so verwendete das Christlich-Palästinisch-Aramäische eine aus der syr. Estrangela abgeleitete eigenständige Schriftform (Müller-Kessler aO. 27f). – Lit.: F. Rosenthal, Die aramaistische Forschung seit Th. Noeldeke (Leiden 1939); R. Degen / H. P. Rüger, Art. Aramäisch: TRE 3 (1978) 599/613; Müller-Kessler aO. 1/28; J. C. Greenfield, Aramaic and its dialects: H. H. Paper (Hrsg.), Jewish languages. Theme and variations (Cambridge, Mass. 1978) 29/43; Schürer, History 2, 20/8; Rabin 1025/39; Fitzmyer 518/28.

c. Griechisch. Erschwert wird die Sprachenproblematik durch das Hinzutreten des Koine-Griechischen (zur Frage der Hellenisierung des paläst. Judentums R. Klein, Art. Hellenen: o. Bd. 14, 415/7; Hengel, Hellenization; ders., Juden 73/126. 152/75). Nicht wenig trugen die sehr zahlreichen griechisch sprechenden jüd. Wallfahrer aus der Diaspora, die in Jerusalem mindestens eine griechischsprachige Synagoge besaßen (Act. 6, 9), zur Verbreitung der griech. Sprache bei. Es treten seit dem 3. Jh. vC. vermehrt griechische Namen u. Lehnwörter u. in beträchtlicher Zahl griechische Inschriften auf (Hengel, Judentum 108/20). Großer Einfluß kam des weiteren der LXX u. in anderer Weise den griechisch beschrifteten Münzen zu. Griechisch als Amtssprache der röm. Herrschaft im Verkehr mit der Bevölkerung u. die zunehmende Urbanisation halfen ihrerseits mit, die Griechischkenntnisse zu fördern, was vor allem auch die griech. Texte nahelegen, die sich in Qumran sowie südlich davon in den während des 2. Jüd. Krieges benutzten Höhlenverstecken fanden (N. Lewis / Y. Yadin / J. C. Greenfield [Hrsg.], The documents from the Bar Kokhba period in the Cave of Letters [Jerusalem 1989] 35/133) u. damit die Verwendung von Griechisch sogar in der engsten Umgebung des Römerfeindes Bar Kochba nachweisen. Ende des 2. u. besonders im 3. Jh. wird deshalb ein Großteil der Bevölkerung Griechisch umgangssprachlich beherrscht haben: vgl. die vorwiegend griechisch beschrifteten Grabtafeln des 1./4. Jh. aus der jüd. Nekropole in Joppe (CIJud 2, 892/960; Keel / Küchler 18f) sowie Meilensteine, die von der Mitte des 2. Jh. an teils lateinisch, teils griechisch beschriftet wurden (Rosén 220). – Lit.: G. Mussies, Greek in Palestine and the diaspora: Safrai / Stern 2, 1040/64; Fitzmyer 507/18. 31; Schürer, History 2, 52/80; Rosén 219. 236/8; Stemberger, Judentum 181/7; J. N. Sevenster, Do you know Greek? How much Greek could the 1st Jewish Christians have known?: NTStudies 19 (1968) 96/191.

d. Latein. Das Lateinische konnte nur unbedeutend über den Kreis der röm. Ethnie in der Provinz hinausgreifen. Amtliche lat. Erlasse u. Verfügungen, Rechtsurkunden u. ä. mußten für die Bevölkerung ins Griechische, oft unbeholfen, übersetzt werden; selbst lateinische Inschriften zeigen von der 2. H. des 2. Jh. an zT. griechische Anteile, während Fachausdrücke etwa des militärischen oder wirtschaftlichen Bereichs über das Griechische auch ins Aramäische übersetzt wurden (Rosén 219/39; Fitzmyer 504/7; Schürer, History 2, 80). Doch hat im 6. Jh. an der Rhetorenschule in *Gaza Hierius Latein unterrichtet (Downey, Schools 302).

e. Andere Sprachen. Fremde, vorab Kleriker, Mönche u. Pilger, verwendeten ihre Muttersprachen wie Äthiopisch, Armenisch, Georgisch, Koptisch u. a. m.

IV. Wirtschaft. a. Landwirtschaft. 1. Historisch. Allezeit spielte die *Landwirtschaft (Ackerbau u. Viehzucht) eine zentrale Rolle, wobei das Los der Bauern seit je schwer war (Applebaum, Life 631/6). Seit der Römerherrschaft 63 vC. wurden die Probleme noch größer, weil durch die Abtrennung der von den Hasmonäern seinerzeit eroberten Gebiete im Küstenbereich u. im Ostjordanland viele der dort angesiedelten judäischen Bauern ihre Existenz verloren u. durch ihre Rückkehr in I. ein Landmangel entstand, ein Grund für die soziale Unrast im 1. Jh. nC. (ebd. 637f. 660/4; Schalit 323f). Katastrophal waren die Folgen der beiden Jüd. Kriege, u. nicht weniger belastend wirkte sich die Reichskrise des 3. Jh. aus: Finanzkräftige Kreise, zB. Beamte, aber vor allem römische Veteranen, die dazu sogar staatliche Gelder u. beachtliche Steuererleichterungen erhielten (Cod. Theod. 7, 20, 3f), kauften verschuldete Anwesen u. freiwerdende Ländereien auf, wodurch der kleinbäuerliche Familienbetrieb in starkem Ausmaß verschwand (Stember-

ger, Juden 25). Die bisherige intensive Bewirtschaftung brach meist zusammen, der Unterhalt der Felder u. besonders der im Berggebiet unentbehrlichen Terrassen wurde vernachlässigt, u. anstelle des Ackerbaus trat oft die Kleinviehhaltung, die durch Abweidung großen Schaden anrichtete (Avi-Yonah, Palaestina 431); freilich gab es nach dem 1. Jüd. Krieg ein Verbot, Schaf- u. Ziegenherden auf landwirtschaftlich nutzbarem Land zu halten, was aber nun nicht mehr beachtet wurde (Safrai 449). Dazu kam das Problem der sog. agri deserti, der Grundstücke, die in der Hoffnung auf bessere Zeiten von weggezogenen Grundbesitzern zurückgelassen u. unrechtmäßig in Besitz genommen worden waren (D. Sperber, Aspects of agrarian life in Roman Palestine I: ANRW 2, 8 [1977] 428/41; Schäfer, Geschichte 185/90; Avi-Yonah, Geschichte 102/10; Alföldy 133/7. 148/53). Die Reformen Diokletians (284/305) u. seiner Nachfolger erreichten im 4. Jh. eine Stabilisierung der allgemeinen Wirtschaftslage u. verbesserten damit auch die Situation der Landwirtschaft, führten allerdings iJ. 386, später als in anderen Randgebieten des röm. Reiches, auch zum sog. Kolonat, der gesetzlichen Bindung an die Scholle (ebd. 171).

2. Produktionsgebiete. Je nach der Beschaffenheit von Landschaft, Klima u. Bewässerungsmöglichkeit veränderten sich die landwirtschaftlichen Voraussetzungen u. Produkte, von denen in der talmudischen Literatur (3./5. Jh.) über 500 erwähnt werden (Safrai 104; zum 1. Jh. Applebaum, Life 638/56). Im judäischen Bergland hatten neben eher bescheidenem Landbau der Ernteertrag der Oliven-, Feigen- u. weiterer Fruchtbäume sowie besonders der intensiv kultivierten Weinstöcke, von Gemüse u. an geeigneten Orten Weizen erhebliche Bedeutung (Jeremias, Jerusalem 41/52; Avi-Yonah, Holy Land 191/3; Safrai 118/38. 141/6). Für den Absatz war die Nähe *Jerusalems mit den jüd. Wallfahrten u. später den christl. Pilgerströmen vorteilhaft. Außerdem brachte die vornehmlich in I. verbreitete Kleinviehhaltung Fleisch-, Milch- u. Wolleertrag u. führte in Jerusalem zu einem Wollmarkt (Joseph. b. Iud. 5, 331), wie denn auch die wollenen Kleider von I. bekannt waren (Safrai 169/72. 421; Jeremias, Jerusalem 3. 21). – Fruchtbarer Boden fand sich, abgesehen von Sanddünen, Wäldern u. Sümpfen, in der Küstenebene, wo Weinreben, Obstbäume u. Gemüse wuchsen; Strab. 16, 2, 29 erwähnt zB. den Zwiebelanbau bei Askalon. Es breiteten sich große Weizen-, im Süden Haferfelder aus (Avi-Yonah, Palaestina 431f). – In der Umgebung von Jericho im Jordantal u. in En-Gedi am Toten Meer mit fast tropischem Klima gab es dank ausgezeichneter Bewässerungsmöglichkeiten berühmte u. sehr ertragreiche *Balsam-Plantagen, die staatlichen Schutz genossen u. in der antiken Literatur breite Beachtung fanden, desgleichen eine ebenso hochqualifizierte, von spezialisierten, meist jüdischen Baumwärtern gepflegte Dattelpalmensorte: Joseph. ant. Iud. 9, 7; 14, 54; b. Iud. 1, 138; 4, 458/75, bes. 468/70; Theophr. hist. plant. 2, 6, 2. 5. 8; 4, 4, 14; 9, 1, 6. 6, 1/4 (Stern 1, 13/7); Diosc. mat. med. 1, 19, 1 (ebd. 423); Varro rust. 2, 1, 27 (ebd. 211); Strab. 16, 2, 41; 17, 1, 51 (ebd. 294/311. 314f); Diod. Sic. 19, 98 (ebd. 176/81); Iust./Trog. 36, 3, 1/5 (ebd. 334/42); Plin. n. h. 5, 15, 73; 12, 54, 111/23; 13, 6, 26. 9, 44/6 (ebd. 468/81. 485/95); Tac. hist. 5, 6, 1 (ebd. 2, 17/63); Galen. antid. 1, 4 (ebd. 326f); Paus. Damasc. 9, 19, 8 (ebd. 197f); Eus. onomast.: GCS Eus. 3, 1, 86, 16/9; Hieron. in Hes. comm. 8, 27, 17 (CCL 75, 371); Drac. laud. dei 1, 324f (D. Kuijper, Varia Dracontiana, Diss. Amsterdam [1958] 30/2); Ver. georg. 3, 12 (Stern 1, 317). – Lit.: Safrai 138/41. 147/55; Hengel, Judentum 86/8.

b. Gewerbe. Es war in verschiedene, Innungen vergleichbare Berufe mit jeweils demselben Standort auf dem Markt gegliedert (zu Jerusalem: Jeremias, Jerusalem 1/58; ferner Applebaum, Life 680/7). Großen Aufschwung brachte die Wirtschaftsblüte des 4./6. Jh. Die Textilbranche als wichtigster Industriezweig Palästinas weitete sich aus, in I. vor allem die Wollwebereien mit zugehörigen Färbereien (Safrai 192/202. 421). Für die Ernährung spielte in der Küstennähe die Fischerei eine erhebliche Rolle (ebd. 163/5. 420). Im besondern florierte, weithin im Dienste kirchlicher Kreise, das Baugewerbe: Kalkstein kam zT. aus den Gebirgssteinbrüchen (ebd. 422) u. weiteres Baumaterial von den Senonkreideschichten in Eleutheropolis (Keel / Küchler 866/8). Für Prunkbauten, zB. die Grabeskirche in Jerusalem, mußte freilich kostbares Baugut aus dem Ausland geholt werden, außerdem waren öfters fremde Fachkräfte notwendig (Eus. vit. Const. 3, 31f [GCS Eus. 1^2, 1, 98f]). Manche kirchlichen Arbeitsleistungen wur-

den, wie in Gaza beim Bau der Eudoxiana im frühen 5. Jh., freiwillig erbracht (Marc. Diac. vit. Porph. 78f [62f Grégoire / Kugener]). Im Küstengebiet gab es wertvollen Ton, was Lydda zu einem Keramikzentrum werden ließ (Avi-Yonah, Palaestina 432), doch existierten seit alters auch anderwärts Töpfereien. Am Toten Meer gewann man Salz u. mittels Flößen bzw. Schiffen *Asphalt für den Schiffsbau u. die ägypt. Mumifizierung (*Einbalsamierung): Joseph. b. Iud. 4, 476/82; Diosc. mat. med. 1, 73, 1 (Stern 1, 424); Strab. 16, 2, 42 (ebd. 294/311; Namensverwechslung mit Sirbonischem See: Abel, Géographie 1, 504); Diod. Sic. 19, 98f (Stern 1, 176/81); Iust./Trog. 36, 3, 6f (ebd. 334/42); Plin. n. h. 5, 15, 72; 7, 13, 65 (ebd. 468/81. 482f); Tac. hist. 5, 6, 2/4 (ebd. 2, 17/63); Sol. mem. 1, 56 (ebd. 417); Eus. onomast.: GCS Eus. 3, 1, 100; Aristot. meteor. 2, 359a: bitteres, salziges Wasser (Stern 1, 7).

c. Handel. Neben regionalen entstanden wichtige Großmärkte (Safrai 243/62), deren drei bedeutendste sich in Gaza, Akko u. Botna bei Mamre befanden. Ein wichtiges Importgut war vom 3. Jh. an u. besonders während der byz. Zeit der Weizen (ebd. 316/20; zu weiteren Gütern ebd. 382/93). Der Export umfaßte neben Textilien in erster Linie Landwirtschaftsprodukte wie Olivenöl u. Wein (ebd. 393/6. 417/22). Handelsländer waren vorwiegend Syrien, Ägypten u. das Ostjordanland (ebd. 397/9). – Lit.: Avi-Yonah, Economics 39/51; ders., Holy Land 188/99; Stemberger, Juden 20/3. 74/6; H.-P. Kuhnen, Kirche, Landwirtschaft u. Flüchtlingssilber. Zur wirtschaftlichen Entwicklung Palästinas in der Spätantike: ZsDtPalVer 110 (1994) 36/50; Jeremias, Jerusalem; Levine 48/56; Glukker 86/98; Schwartz 163/74.

V. Numismatik. Nach Ende der hasmonäischen Herrschaft ließen Herodes d. Gr. (37/04 vC.) u. sein Sohn Archelaos (4 vC./6 nC.) eigene Münzen mit ihren Namen in griechischen Lettern prägen, vermieden aber in der Ikonographie anthropomorphe oder pagane Bezüge (BritMusCat Gr. Coins Palest. XCVIf. 220/7 bzw. 231/5). Je nach Bedarf versorgten sich die Prokuratoren (6/66 nC.) in Caesarea mit griechisch beschrifteten Bronzemünzen ohne Kaiserbild, aber mit deren Namen u. Regierungsjahr (ebd. CI. 248/68; zu den jüd. Freiheitsmünzen der J. 66/70 u. 132/35 ebd. CI/CIII. 269/75; CIV/CVIII. 284/316). In der Zwischenkriegszeit gaben die Flavierkaiser (70/96 nC.) I.-capta-Münzen aus, die keine Rücksicht auf jüdisches Empfinden nahmen (ebd. CIII. 276/83). Auch Hadrian (117/38 nC.) benutzte auf seinen Aelia-Capitolina-Münzen heidnische Bezüge, doch unterließ er demütigende Legenden (BritMusCat Coins Rom. Emp. 3, CLXXIXf. 493f. 512). Im 2. u. 3. Jh. kamen Silbermünzen u. a. aus Tyrus, Antiochia u. Alexandria, während Bronzemünzen zu verschiedenen Zeiten u. unterschiedlich lang in folgenden lokalen Münzstätten I.s einschließlich Küstenstädten geprägt wurden: Aelia Capitolina: BritMusCat Gr. Coins Palest. XLI/XLV. 82/102; Askalon: ebd. XLVIII/LXIV. 104/40; Caesarea: XVI/XXIII. 12/42; Diospolis: XXIII. 43; Eleutheropolis: LXVf. 141f; Gaza: LXVI/LXXIX. 143/68; Joppe: XXIVf. 44 u. Nikopolis: LXXIX/LXXXI. 169f. Nach Ausbruch der Reichskrise (235/84) arbeiteten nur noch Aelia Capitolina, Caesarea u. Neapolis bis ca. 250/60 (Smallwood 493f. 528; Kuhnen 293f). An die Stelle der Stadt- traten die Reichsmünzen (Kadman, Caesarea 77/9). – Lit.: Kadman, War; B. Kanael, Altjüd. Münzen: JbNumGeldgesch 17 (1967) 159/298; L. Mildenberg, The coinage of the Bar Kokhba war (Frankfurt a. M. 1984); ders., Der Bar-Kochba-Krieg im Lichte der Münzprägungen: Kuhnen 357/66; ders., Rebel coinage in the Roman Empire: Kasher / Rappaport / Fuks 70/4; Maltiel-Gerstenfeld; A. Kindler / A. Stein, A bibliography of the city coinage of Palestine from the 2nd cent. B. C. to the 3rd cent. A. D. (Oxford 1987); Meshorer.

VI. Zeitrechnung. Die Seleukiden legten den Regierungsantritt von Seleukos I Nikator 312 vC. ihrer Ära zugrunde, die auch für die Juden bis zur Einführung einer eigenen Ära unter dem Hasmonäer Simon 143/142 bzw. 142/141 vC. (s. u. Sp. 76) gültig war. Im J. 6 nC. wurde mit der Einsetzung von Prokuratoren im amtlichen Bereich bis zur islam. Eroberung im 7. Jh. die Zählung nach den Regierungsjahren der röm. Kaiser vorgenommen. Juden u. Christen benutzten daneben aber auch eigene Zeitrechnungen (Wagner-Lux 636f; *Chronologie; *Kalender). Eigene Stadtären sind für Askalon (mit Beginn 104/103 vC.; Schürer, History 2, 106), Gaza (61 vC.; ebd. 101) u. Eleutheropolis (200 nC.; G. Beyer, Eleutheropolis 211) bekannt.

B. Geschichte. Lit.: Abel, Histoire 1/2; Avi-Yonah, Holy Land; ders., Geschichte; Baumann; Donner, Geschichte 1/2; F. M. Heichel-

heim, Geschichte Syriens u. Palästinas von der Eroberung durch Kyros II bis zur Besitznahme durch den Islam (547 vC./641–42 nC.): Keilschriftforschung u. Alte Geschichte Vorderasiens = HdbOrient 1, 2, 4, 2 (Leiden 1966) 108/92; Maier, Geschichte; Noth, Geschichte; Schäfer, Geschichte; Schürer, History 1, 125/557; Smallwood; Soggin, History; ders., Einführung.

I. Zeit bis zum Ersten Jüd. Krieg (66 nC.). a. Stamm Juda bis 168 vC. Der israelit. Stamm Juda hatte nach der im 14./13. Jh. vC. von Osten her erfolgten Einwanderung zunächst das Gebirge Juda besiedelt u. sich erst in späterer Zeit gegen Norden, Westen u. Süden ausgebreitet, wobei der Stamm Simeon u. nicht-israelitische Volksgruppen, wie die Kalebiten in Hebron (Jos. 14, 13f), in Juda aufgingen (M. Noth, Die Ansiedlung des Stammes Juda auf dem Boden Palästinas: PalJb 30 [1934] 31/47). David aus Bethlehem wurde um 1000 vC. in Hebron zum König gesalbt (2 Sam. 2, 1/7) u. residierte danach, wie auch Salomo, in Jerusalem als König sowohl des Südreiches Juda als auch des Nordreiches Israel, bis unter Salomos Sohn Rehabeam das fragile Staatsgebilde 926 vC. wieder auseinanderbrach (1 Reg. 12). Trotz der Annexion des Nordreiches durch die Assyrer 722 vC. (2 Reg. 17, 1/6) verlor I. erst mit der Zerstörung Jerusalems u. der Verwüstung des Landes durch die Babylonier 587 vC. Selbständigkeit u. Königtum u. wurde eine babylonische Provinz (ebd. 25, 1/26). Im J. 539 vC. folgten die Perser u. richteten die Provinz YHD ein, die sich nach Neh. 3 von Bethel im Norden bis nahezu Hebron im Süden u. vom Jordan bzw. vom Toten Meer bis an den westl. Rand des Hügellandes erstreckte (Avi-Yonah, Holy Land 23. 30: Karten). Der Zug Alexanders d. Gr. entlang der palästinischen Küste 332 vC. öffnete die Region hellenistischem Einfluß, was sich für I. unter der ptolemäischen (301/200-198 vC.) u. verstärkt unter der seleukidischen Herrschaft (200-198/143-142 vC.) fortsetzte.

b. Maccabäer bzw. Hasmonäer (168/063 vC.). Den seleukidischen Versuchen, zusammen mit hellenistisch gesinnten Jerusalemer Juden, hellenistische Lebensart einzuführen (2 Macc. 4, 9/16), erwuchs in gesetzestreuen Kreisen scharfe Opposition, u. als Antiochos IV Epiphanes (175/164 vC.) 168 vC. durch ein Edikt (1 Macc. 1, 41/51; Noth, Geschichte 328; Bringmann; Klein, Hellenen aO. [o. Sp. 69]) die jüd. Religion geradezu verbot, kam es bei der Durchführung der Anweisungen (‚Greuel der Verwüstung‘: Dan. 12, 11) zum offenen Widerstand des Priesters Mattathias in Modeïn (1 Macc. 2, 1/70). Nach seinem Tod übernahm sein Sohn Judas Maccabaeus (166/161 vC.; vgl. aram. maqqābā, ‚Hammer‘; Schürer, History 1, 158_{49}; nach einem Vorfahren Hasmon auch Hasmonäer genannt; ebd. 194_{14}) die Führung des Aufstandes (1 Macc. 3, 1/9, 22; vgl. 2 Macc. 8, 1/15, 36). Unter Judas' Bruder Jonathan (161/143-2 vC.; 1 Macc. 9, 23/12, 53) wurde I. um 145 vC. im Nordwesten u. Norden durch die bisher zu Samaria gehörigen Bezirke Lydda, Ramathaim / Arimathia, Aphairema / Ephraim u. später auch im Nordosten durch den Distrikt Akrabatene (Joseph. b. Iud. 3, 48) beträchtlich erweitert (1 Macc. 11, 34. 57; vgl. Joseph. ant. Iud. 13, 145; Noth, Geschichte 340; Abel, Géographie 2, 135). Simon (143-2/135-4 vC.; 1 Macc. 13, 1/16, 17), der 143/142 bzw. 142/141 vC. aufgrund seleukidischer Schwäche die faktische Unabhängigkeit erreichte (1 Macc. 13, 41f), worauf sich die hasmonäische Ära bezieht, eroberte Gezer u. die Hafenstadt Joppe u. gewann damit den Zugang zum Meer. Johannes Hyrkanos I (135-4/104 vC.) trieb die Eroberung weiter voran u. gliederte dabei Idumaea (Edom), das einst zum Südreich Juda gehört hatte, seinem Reich gewaltsam ein (Joseph. ant. Iud. 13, 257). Unter Alexander Jannaios (103/76 vC.), der als erster Hasmonäer Münzen mit der Königstitulatur versah (Maltiel-Gerstenfeld 54f. 58f; den Königstitel hatte bereits Aristobulos I [104/103 vC.] angenommen), umfaßte das Hasmonäerreich schließlich I. mit Idumaea, Samaria, *Galilaea, die Küstenstädte (außer Askalon) u. Gebiete im Ostjordanland (Joseph. ant. Iud. 13, 395/7; Amiran IX/6A). Nach seinem Tod regierte die Königswitwe Salome Alexandra (76/67 vC.), verständigte sich unter Zurücksetzung der Sadduzäer mit den widersätzlichen Pharisäern (Schalit 15/7. 679/81) u. setzte ihren Sohn Hyrkanos II als *Hohenpriester u. Thronerben ein, der aber durch seinen Bruder Aristobulos II (67/63 vC.) verdrängt wurde (Joseph. ant. Iud. 14, 4/7; b. Iud. 1, 120/2; Dio Cass. 37, 16, 1/4). – Lit.: Bickerman.

c. Pompeius bis Herodes d. Gr. (63/40 vC.). Aufgrund des Bruderzwistes (s. oben) konnte Pompeius 63 vC. verhältnismäßig leicht ins Land eindringen u. im Rahmen der

neu geschaffenen Provinz Syria die Territorialverhältnisse nach römischen Interessen ordnen (Strab. 16, 40; Tac. hist. 5, 9, 1). Dabei reduzierte er den hasmonäischen Staat auf I. (einschließlich Idumaea), Peraea im Ostjordanland u. Galilaea (Amiran IX/6B), wodurch das Land wieder vom Meer getrennt war. Aristobulos II wurde verbannt u. der Hohepriester Hyrkanos II (63/40 vC.), allerdings ohne Königstitel, mit politischen Rechten erneut eingesetzt sowie dem syr. Statthalter unterstellt. Damit ging nach ungefähr 80 Jahren die jüd. Selbständigkeit verloren. Statthalter A. Gabinius (57/55 vC.) beschränkte Hyrkanos' Befugnisse allein auf den Tempelkult. – Im J. 47 vC. kam Julius Caesar nach Syrien, sprach im Blick auf gebotene Hilfeleistung bei seinem Ägyptenfeldzug Hyrkanos II das erbliche Hohepriesteramt zu, erklärte ihn zum Freund u. Bundesgenossen des röm. Volkes, setzte ihn in die politischen Rechte wieder ein, befreite sein Gebiet von Militärpflichten u. öffnete durch Rückgabe von Joppe den Zugang zum Meer (Joseph. ant. Iud. 14, 143/55. 190/222; Schürer, History 1, 272/5; 3, 116f; Schalit 36/40. 148/50. 753/9; Smallwood 38/43. 134/6. 539; Baumann 69/106). Folgenreich war die Verleihung des röm. Bürgerrechtes an den Idumäer Antipatros u. seine Ernennung zum obersten Verwaltungsbeamten (Joseph. ant. Iud. 14, 137. 143), der dadurch eine sehr starke Stellung im Staat bekam, zumal er alsbald seine Söhne Phasael u. Herodes zu Verwaltern von Jerusalem u. Galilaea einsetzte (ebd. 14, 158; b. Iud. 1, 203), selbst aber 43 vC. ermordet wurde.

d. Herodes d. Gr. u. Archelaos (40 vC./6 nC.). Das Land wurde 40 vC. von den Parthern überfallen. Hyrkanos II geriet in Gefangenschaft, Phasael gab sich selbst den Tod, u. Herodes floh nach Rom, wo er durch Senatsbeschluß zum König von I. ernannt wurde (allgemein: Schalit). Sein Königtum trat er 37 vC. in Jerusalem an (Joseph. ant. Iud. 14, 365/9. 381/9; b. Iud. 1, 265/73. 282/5; Dio Cass. 49, 22, 6; Tac. hist. 5, 9, 2). Er unterstand direkt dem Kaiser, hatte die Reichsgrenze längs seines Gebietes zu schützen, war in seinem Land selbständig u. von Tributpflichten befreit. Am Ende seiner Herrschaft (37/04 vC.) besaß er dank kaiserlicher Zufügungen ein Reich, das von Galilaea im Norden bis Idumaea im Süden reichte, die Küstenstädte (außer Askalon) einschloß u. im Ostjordanland Peraea u. die Landschaften Gaulanitis (Golan), Batanaea, Trachonitis u. Auranitis (Hauran) umfaßte (Amiran IX/7A). Er gründete Städte u. entfaltete eine ungewöhnliche Bautätigkeit (Schalit 328/403; E. Netzer, Herod's building projects: The Jerus. Cathedra 1 [1981] 48/61. 73/80; R. Wenning, Herodianische Architektur: Boreas 14f [1991/92] 109/29 [Lit.]). – Nach seinem Tod 4 vC. wurde das Reich unter drei Söhne aufgeteilt, wobei Archelaos mit dem Titel Ethnarch I. mit Idumaea, Samaria u. die Küstenstädte Caesarea u. Joppe erhielt, Antipas Galilaea u. Peraea u. Philippos im wesentlichen das Gebiet im Norden von Gaulanitis bis Auranitis (Joseph. ant. Iud. 17, 317/20; b. Iud. 2, 93/7; Amiran IX/7C). Archelaos aber wurde wegen despotischen Regiments bereits 6 nC. vom Kaiser abgesetzt u. verbannt.

e. Prokuratur, Toparchien (6/66 nC.). Kaiser Augustus (27 vC./14 nC.) unterstellte das Herrschaftsgebiet des Archelaos als prokuratorische Provinz (Schäfer, Geschichte 119f) römischen Beamten ritterlichen Standes mit dem Titel praefectus u. Sitz in Caesarea, die als Richter die oberste Gewalt innehatten u. vor allem auch als Finanzbeamte Steuern u. Zölle einziehen mußten. Zur Verfügung standen ihnen 3000 Mann Auxiliartruppen (Schürer, History 1, 363f). Sie waren zwar direkt dem Kaiser verantwortlich, doch kam auch dem Statthalter in Syrien eine Aufsichtsfunktion u. im Notfall ein Eingriffsrecht zu. Mit wenigen Ausnahmen erwiesen sie sich der komplexen politischen u. religiös-psychologischen Situation nicht gewachsen, blieben in der Regel nur zwei bis drei Jahre, verstanden den Posten als Durchgangsstation in ihrem cursus honorum (*Laufbahn) u. suchten sich je nach dem Grad ihrer Korruptheit zu bereichern. – Als Grundlage der Provinzverwaltung ließ Augustus die von Herodes d. Gr. überlieferte Unterteilung bestehen, die im wesentlichen bis in die Perserzeit zurückreicht (Schalit 185/208). I. im engeren Wortsinn war gemäß der Liste Joseph. b. Iud. 3, 54f in elf Toparchien gegliedert, die in der Regel nach ihren Hauptorten benannt wurden: Jerusalem (‚Nabel des Landes‘: ebd. 3, 52), Gophna, Akrabeta, Thamna, Lydda, Emmaus, Pelle / Bethleptepha, Idumaea, Engaddai (En-Gedi), Herodeion u. Jericho. Plin. n. h. 5, 15, 70 verzeichnet eine von Josephus abweichende Liste (Schalit 207/11; Schürer, Hi-

story 2, 190/6; B. Isaac, The Babatha archive: IsrExplJourn 42 [1992] 62/75). – Abgesehen von den üblen Machenschaften des Pontius Pilatus (26/36 nC.; J.-P. Lémonon, Pilate et le gouvernement de la Judée [Paris 1981]), der vom syr. Statthalter Vitellius (35/39? nC.; Schürer, History 1, 262f) abgesetzt u. zur Rechenschaftsablegung nach Rom beordert wurde, verlief die Amtszeit der anderen Prokuratoren bis 41 nC. verhältnismäßig ruhig. Es wurden den Juden Privilegien gewährt u. nach Möglichkeit Toleranz geübt (Sevenster 157/63). – Im J. 41 setzte eine Zwischenphase ein, in welcher König Herodes Agrippa I (41/44 nC.; Schürer, History 1, 442/54) noch einmal das Erbe Herodes' d. Gr. unter seiner Herrschaft vereinte, indem er vom Kaiser nach des Philippos Tod iJ. 34 u. des Antipas Verbannung iJ. 39 deren Länder u. iJ. 41 auch das Gebiet des Archelaos, das seit dem J. 6 von römischen Präfekten verwaltet wurde, erhalten hatte. Nach seinem Tod iJ. 44 nahm Kaiser Claudius (41/54 nC.) das gesamte Reich in römische Verwaltung u. setzte Beamte mit dem Titel procurator ein, übergab aber in den J. 53 u. 54 Agrippa II (50/92-3 nC.; Schürer, History 1, 471/83) die Länder im nördlichsten Ostjordanland (Gaulanitis bis Auranitis) u. Teile von Peraea u. Galilaea, die nach dessen Tod unter die röm. Provinzen Syria u. I. aufgeteilt wurden. – Indessen veränderte sich die politische Situation in der 2. H. der Prokuratur 44/66 nC.; es nahm in der Bevölkerung die messianische Naherwartung u. akut-eschatologische Stimmung zu, u. Zeloten sowie Sikarier schufen, stets gewalttätiger vorgehend, ein Klima der Unsicherheit u. Anarchie, wobei auch rechtschaffene Prokuratoren wie Porcius Festus (60/62 nC.; Act. 25) den verhängnisvollen Lauf nicht mehr aufhalten konnten, um so weniger, als einzelne Amtsinhaber ihn eher förderten als hinderten (Joseph. b. Iud. 2, 167/332). Dazu kam eine blutige Auseinandersetzung zwischen Heiden u. Juden in Caesarea wegen der Vorherrschaft in der Stadt, wobei zahlreiche Juden die Stadt verließen (ebd. 2, 266/70. 284/92. 457/60).

II. Zeit der Jüd. Kriege (66/135 nC.). a. Erster Jüd. Krieg (66/70 nC.). Der jüd. Aufstand iJ. 66 überraschte die Römer. Weder die stets in Jerusalem stationierte röm. Kohorte noch die herbeigerufenen Truppen des Königs Agrippa II, noch jene des syr. Statthalters C. Cestius Gallus (M. Gichon, Cestius Gallus's campaign in I.: PalExplQuart 113 [1981] 39/62) konnten standhalten. Nachdem sich die anfangs abseits stehende Oberschicht ebenfalls der Rebellion angeschlossen hatte, schickte Kaiser Nero (54/68 nC.) T. Flavius Vespasianus u. dessen Sohn Titus mit drei Legionen u. Auxiliartruppen ins Kriegsgebiet. Von Akko / Ptolemais aus besetzte er zunächst Galilaea, schloß sodann Jerusalem großräumig ein u. sicherte die Seeverbindungen (P. Thomsen, Die röm. Flotte in Palästina-Syrien: ZsDtPalVer 68 [1946/51] 76/81). Nach dem Tod Neros iJ. 68 wurde Vespasian zum Kaiser ausgerufen u. übergab vor der Abreise nach Rom seinem Sohn Titus das Kommando. Unterdessen waren in Jerusalem zwischen den Rebellenführern Johannes v. Gischala u. Simon b. Giora Machtkämpfe ausgebrochen. Titus setzte nun mit einer zusätzlichen Legion zur Belagerung der Stadt an u. nahm sie im Sept. 70 ein, wobei Stadt u. Tempel zerstört wurden (Joseph. b. Iud. 6, 392/408; Tac. hist. 5, 10/3; J. J. Price, Jerusalem under siege [Leiden 1992]). Nach Abzug des Heeres bis auf die legio X Fretensis, die in Jerusalem ihr Standquartier einrichtete, hatten die syr. Statthalter Lucilius Bassus u. L. Flavius Silva noch die restlichen Widerstandsnester in den Festungen Herodeion u. Machairous, vor allem aber iJ. 74 auf Masada zu beseitigen (Joseph. b. Iud. 7, 252f. 275/407), wobei die Darstellung des Josephus vom kollektiven Suizid der Verteidiger (ebd. 7, 389/406) in Zweifel gezogen wird (S. J. D. Cohen: JournJewStud 33 [1982] 385/405; H. Schwier, Tempel u. Tempelzerstörung [1989] 50f; Smallwood 338).

b. Zwischenkriegszeit (70/132 nC.). Die ritterlichen Prokuratoren in Caesarea wurden durch praetorianische Statthalter (legati Augusti pro praetore), denen Schatzmeister zugeteilt waren (Joseph. b. Iud. 7, 216; Smallwood 331f), ersetzt, was sowohl die Loslösung vom syr. Statthalter als auch die Verfügungsgewalt über eine eigene reguläre Legion, die legio X Fretensis in Jerusalem, bedeutete. Erst jetzt war die Provincia I. eine staatsrechtlich vollgültige Provinz; sie umfaßte im wesentlichen I. mit Idumaea, Samaria u. nach dem Tod Agrippas II (92-3 nC.) ganz Galilaea u. Peraea, einen Gebietsanteil im nördlichsten Ostjordanland u. die Küstenstädte von Caesarea bis Raphia (Avi-Yonah, Holy Land 110). – Die Kriegsfolgen wogen für jene Gegenden schwer, in denen Kämpfe

stattgefunden hatten, doch war die jüd. Bevölkerung im wesentlichen u. vornehmlich in der Gebirgszone erhalten geblieben. Als sehr belastend erwies sich Vespasians Verfügung, den Grundbesitz zu konfiszieren (Joseph. b. Iud. 7, 216f; Schäfer, Geschichte 145f; S. Applebaum, I. as a Roman province: ANRW 2, 8 [1977] 385/95; zum Sikarikongesetz M. Hengel, Die Zeloten[2] [Leiden 1976] 52/4), desgleichen die Umwidmung des Tempelschekels in den fiscus Iudaicus zugunsten des Jupitertempels in Rom (Joseph. b. Iud. 7, 218; Suet. vit. Dom. 12, 2; Applebaum, Life 692/9). Wahrscheinlich im Blick auf die gefährlichen Diaspora-Unruhen von 115/17 wurde I. um 120 in den Rang einer konsularischen Provinz erhoben mit Anspruch auf zwei volle Legionen; neben die legio X Fretensis in Jerusalem trat infolgedessen die legio VI Ferrata bei Megiddo (S. Applebaum, The 2[nd] Jewish Revolt A. D. 131/35: PalExplQuart 116 [1984] 35; Schäfer, Geschichte 157). Vor allem kamen fähige Statthalter im Konsulrang nach Caesarea, deren Namen nur lückenhaft bekannt sind (Schürer, History 1, 514/9; Smallwood 546/57); so ergab sich allmählich eine gewisse Entspannung, wozu die Römer durch Milderung oder Aufhebung des fiscus Iudaicus beitrugen (Rom. Imp. Coin. 2, 227f; Stemberger, Juden 30. 196). Den Anfang zu dieser Entwicklung hatte jedoch schon Vespasian gemacht, indem er Rabbi Johanan b. Zakkai, der aus dem belagerten Jerusalem geflohen war, gestattet hatte, in Jabne / Jamnia eine neue Lehr- u. Gerichtsinstitution als Ersatz für das in Jerusalem untergegangene Synedrium zu eröffnen (P. Schäfer, Die Flucht Joḥanan b. Zakkais aus Jerusalem u. die Gründung des ‚Lehrhauses' in Jabne: ANRW 2, 19, 2 [1979] 43/101, zur Frage der Historizität bes. 72/93), die aber ihren Sitz nach ca. 60 Jahren im Zusammenhang des 2. Jüd. Krieges nach Uscha in Galilaea verlegte. So sah sich Kaiser Hadrian iJ. 130/31 während seiner großen Orientreise auf dem Weg nach Ägypten in I. denn auch keinen schwierigen Problemen gegenüber u. reiste im Bewußtsein weiter, stabile Verhältnisse angetroffen zu haben.

c. Zweiter Jüd. Krieg (132/35 nC.). Umso unerwarteter traf die Römer der Ausbruch des von den *Juden heimlich gut vorbereiteten neuen Krieges. Er wurde auf jüdischer Seite von Simon bar Kochba bzw. b. Kosiba (Schäfer, Bar Kokhba 51/77) straff geführt, doch ist über den Verlauf nur wenig bekannt. Die Kämpfe beschränkten sich im wesentlichen auf das judäische Kernland (ebd. 102/35), dessen jüdische Bevölkerung noch immer von hinreichender Stärke war, den Krieg drei Jahre lang durchzuhalten; die rabbin. Autoritäten, die zumeist in Galilaea wohnten, hielten sich dabei auffällig zurück (vgl. aber S. Safrai, Das jüd. Volk im Zeitalter des Zweiten Tempels [1978] 132). Weder die im Land zerstreut stationierten Truppen des röm. Statthalters Tineius Rufus noch jene des syr. Legaten Publicius Marcellus konnten der Lage Herr werden. Der darauf von Hadrian aus Britannien abkommandierte Iulius Severus (S. Applebaum, Tineius Rufus and Julius Severus: ders., I. 117/23) hob mit Hilfe von vier oder fünf Legionen (L. J. F. Keppie, The history and disappearance of the legion XXII Deiotariana: Kasher / Rappaport / Fuks 54/61) u. vieler Hilfskontingente in sehr verlustreichen Kämpfen in schwierigem Bergland Ort für Ort die in einer Art Guerillakrieg Widerstand leistenden Rebellen aus, um sie zuletzt in Beth-Ter vernichtend zu schlagen (Dio Cass. 69, 12/4; H. Strathmann, Der Kampf um Beth-Ter: PalJb 23 [1927] 92/123). – Lit.: Y. Yadin, Bar Kochba (1971); Schäfer, Bar Kokhba; S. Applebaum, The Zealots: JournRomStud 61 (1971) 155/70; O. Cullmann, Jesus u. die Revolutionären seiner Zeit[2] (1970).

III. Zeit bis zur islam. Eroberung (640 nC.). a. Nachkriegszeit bis Diokletian (135/284 nC.). 1. Bevölkerungsentwicklung. Wiederum waren die Kriegsfolgen beträchtlich. Die Bevölkerung in I. war durch Krieg, Hungersnot u. Verkauf in die Sklaverei, vor allem auf dem sog. Terebinthenmarkt in Botna bei Mamre (vgl. Hieron. in Sach. comm. 3, 11, 5 [CCL 76A, 851]; Chron. pasch. zJ. 119 nC. [PG 92, 613f]; Mader, Mambre 83f; s. u. Sp. 101f), stark dezimiert (G. Stemberger, Art. Juden: u. Sp. 176f). Eine nicht geringe Zahl der Juden wanderte in die Diaspora, nach Syrien, Babylonien oder Kleinasien, aus (Avi-Yonah, Geschichte 25/32). Jerusalem, weiterhin Standort der legio X Fretensis, wurde entsprechend Hadrians Anweisung als pagane Stadt wieder aufgebaut u. erhielt den Namen Aelia Capitolina; *Juden u. *Judenchristen war allerdings der Zutritt zum gesamten Stadtgebiet verboten (Stemberger, Juden 42/4). Gleichzeitig wurde die Provincia I. in Provincia Syria Palaestina umbenannt.

Andererseits erfolgte allmählich ein Zuzug von heidnischen Kolonisten in die entvölkerten Gegenden (Avi-Yonah, Geschichte 18). Das in I. verbleibende Judentum konzentrierte sich in der folgenden Zeit hauptsächlich in den Küstenstädten, seit dem frühen 3. Jh. in erheblicher Zahl in der wegen seiner Weltoffenheit u. seiner Geschäftsmöglichkeiten geschätzten Stadt Caesarea (Levine, Caesarea 67/80; M. Lämmer, Die Kaiserspiele von Caesarea im Dienste der Politik des Königs Herodes: JbDtSporthochschKöln 1974 = Kölner Beitr. z. Sportwiss. 3 [1975] 112/5). Doch existierten Judengemeinden auch im südjudäischen, Daromas genannten, Landstreifen, wo Eusebius im Onomastikon von Juden bewohnte große Dörfer erwähnt, wie Anaia (GCS Eus. 3, 1, 26), Esthemo / Esthemoa (ebd. 86), Eremmon (ebd. 88) u. Jettan / Jutta (ebd. 108). So vermochte das Judentum in I. erneut zu erstarken u. sich wieder zu einem maßgebenden Bevölkerungsteil zu entwickeln. Freilich hatte sich die Situation für die Juden grundlegend verändert, indem sich das geistige u. politische Zentrum des paläst. Judentums endgültig nach Galilaea verschoben hatte u. sie sich, mit Ausnahme etwa von Lydda (Joseph. b. Iud. 4, 444) u. der erwähnten Randgebiete, nunmehr in einer religiös u. ethnisch mehr oder weniger gemischten Bevölkerung befanden. Zum guten Einvernehmen trugen hochrangige u. befähigte Statthalter u. Magistratspersonen bei, die aber nur teilweise namentlich bekannt sind u. die in der rabbin. Literatur positive Erwähnung finden (Avi-Yonah, Geschichte 41/3), vor allem ein gewisser Antoninus u. sein Sohn Severus, die man oft mit Kaisern wie Antoninus Pius (138/61), Marcus Aurelius (161/80) u. Septimius Severus (193/211) sowie Caracalla (211/17), der Palästina iJ. 199 u. 215 aufsuchte, zu identifizieren versuchte, bei denen es sich aber wahrscheinlich lediglich um Chiffren für jüdische u. heidnische Gesprächspartner handelt (Stemberger, Herrschaft 86/94; M. D. Herr, The historical significance of the dialogues between Jewish sages and Roman dignitaries: Scripta Hierosolymitana 22 [1971] 123/50).

2. Urbanisierung, Reichskrise. Septimius Severus u. Elagabal (218/22) führten das Urbanisierungsprogramm als geeignetes Mittel zur allgemeinen Romanisierung der Provinz weiter. So erhielten Lydda / Diospolis, Beth Gubrin / Eleutheropolis u. Emmaus / Nikopolis Stadtrecht mit neuem Namen (s. u. Sp. 101. 96/8) u. (mit Ausnahme von Nikopolis) erweitertem Territorium, wodurch zusammen mit der schon von Hadrian gegründeten Colonia Aelia Capitolina ganz I. in Stadtgebiete aufgeteilt wurde, ausgenommen die kaiserlichen Besitzungen im Jordantal u. die saltus im Südwesten des Landes (Amiran IX/9A; B. Isaac, Roman administration and urbanization: Kasher / Rappaport / Fuks 151/9). – Der in den J. 235/84 mit den Soldatenkaisern erfolgende reichsweite Niedergang mit erhöhten Steuerlasten, Inflation, Schulden, Verarmung u. Räuberwesen machte jedoch eine weitere kontinuierliche Entwicklung unmöglich (s. o. Sp. 70f).

b. Diokletian, Neuordnung der Provinzen (284/400 nC.). Erst *Diocletianus (284/305), der Palästina aus eigener Anschauung kannte (Smallwood 536f), vermochte die Reichskrise aufzuhalten, indem er wichtige Reformen des Währungs- und Steuersystems sowie der Provinzeinteilung in Angriff nahm (Christ, Kaiserzeit 712/23), die von seinen Nachfolgern weitergeführt wurden. Indessen ist in I. fast nichts bekannt über die Auswirkungen im einzelnen (Smallwood 534), abgesehen von der Christenverfolgung (s. u. Sp. 113f) u. der Verschiebung der legio X Fretensis von Jerusalem nach Aila (heute ʿAqaba) wohl gegen Ende des 3. Jh. im Zusammenhang der Angliederung des Südteils der Provinz Arabia an die Provinz Palaestina. Um 358 wurde das Gebiet der dadurch vergrößerten Provinz Palaestina in eine nördl. u. südl. Hälfte (Liban. ep. 334, 3) entlang der Südgrenze von Idumaea aufgeteilt, wobei der südl. Teil mit der Hauptstadt *Petra bzw. Elousa Palaestina Salutaris genannt wurde (Y. Dan, Palaestina Salutaris [Tertia] and its capital: IsrExplJourn 32 [1982] 134/7). Der nördl. Teil der Provinz Palaestina andererseits ist um 400 in Palaestina Prima (I. mit Idumaea, Samaria, Peraea u. Küstenstädte) mit der Hauptstadt Caesarea u. in Palaestina Secunda (Galilaea u. Gebiete im nördl. Ostjordanland) mit der Hauptstadt Beth-Sean / Skythopolis untergliedert worden (Amiran IX/9C. E), während die Provinz Palaestina Salutaris auch den Namen Palaestina Tertia erhielt (erster literarischer Beleg der Dreiteilung Cod. Theod. 7, 4, 30; Noth aO. [o. Sp. 65] 133_1). Diese Einteilung blieb bis zum Ende der byz. Epoche unverändert (zum Ganzen Abel, Géographie 2, 168/78).

c. Konstantin d. Gr. bis zur islam. Eroberung (324/640 nC.). Die ausschließliche Anerkennung des orthodoxen Christentums als Reichsreligion, seine systematische Förderung mit zunehmender Unterdrückung aller abweichenden Konfessionen u. Religionen, besonders durch die Nachfolger Konstantins, unterbrochen nur durch den kurzlebigen Versuch einer heidn. Restitution durch Kaiser *Iulianus iJ. 361/63, mußte einerseits zu großen, Jahrhunderte langen Streitigkeiten innerhalb der Kirche (Wagner-Lux 683/90) sowie zu Unruhen u. kriegerischen Konflikten führen, deren schwerwiegendste in Palästina die Auseinandersetzungen mit den Samaritanern (s. u. Sp. 107f) waren. Kaiser Zeno (474/75 u. 476/91) schlug ihren ersten Aufstand iJ. 484 nieder u. ließ auf dem Berg Garizim eine Kirche errichten (Th. Baumeister, Art. Höhenkult: o. Bd. 15, 1003). Justinian I mußte eine zweite, möglicherweise durch Zerstörung ihrer Synagogen ausgelöste Erhebung (Cod. Iust. 1, 5, 17) iJ. 529/30 beenden (Kippenberg 118/22). Im J. 556 brach in Caesarea ein lokaler Aufstand der Samaritaner aus, dem sich auch *Juden anschlossen u. bei dem Kirchen verbrannt, das Regierungsgebäude gestürmt u. der Prokonsul Stephanos Syros umgebracht wurde (Joh. Mal. chron. 18, 487f [PG 97, 705f]; Avi-Yonah, Geschichte 251f). Nach der blutigen Überwindung war die militärische u. ideelle Widerstandskraft der Samaritaner erschöpft (Schur 82/92). – Die Perser eroberten iJ. 614 Palästina u. hielten es 15 Jahre besetzt. Erst 628 konnte Kaiser Heraclius I (610/41) sie besiegen u. 629 bzw. 630 einen triumphalen Einzug in die Grabeskirche halten (Wagner-Lux 688). Die seit langem andauernden Auseinandersetzungen zwischen dem byz. u. pers. Reich hatten die Kräfte beider Seiten so sehr erschöpft, daß sie gegen die anstürmenden islamischen Heere nur noch schwachen Widerstand leisten konnten; 637/38 fiel diesen Jerusalem zu; 640 wurde Caesarea erobert. – Lit.: Dassmann, Kirchengeschichte 2, 1, 15/90. 205/10; M. Grant, Der Untergang des röm. Reiches (Zürich 1979) 249/74. 291/322; H.-G. Beck: Jedin 2, 2, 87/92; M. Gil, A history of Palestine. 634/1099 (Cambridge 1992) 45/64.

C. Topographie. I. Karten u. Verkehrswege. a. Karten. 1. Itinerarkarten. Zum Itinerarium Antonini, zur sog. Tabula Peutingeriana u. zur Ravennatis Anonymi Cosmographia: Fugmann 19/21. 24/8. – Erwähnt sei als Werk ganz anderer Art die Expositio totius mundi et gentium eines Anonymus um 350, die über Caesarea, Askalon, Gaza, Eleutheropolis, Jericho u. Lydda kurze Hinweise gibt (26. 29/33 [SC 124, 160. 162/6]).

2. Madabakarte. (Fugmann 28f.) Die nur teilweise erhaltene sog. Madabakarte in Mosaik aus der 2. H. des 6. Jh., ursprünglich auf dem Fußboden einer altchristl. Kirche in der Stadt Madaba im Ostjordanland, jetzt in der dortigen St. Georgskirche zu besichtigen, ist, abgesehen von der Tabula Peutingeriana, die einzig vorhandene kartographische Darstellung des alten Palästina. Sie führt im heutigen Ausmaß (ca. 10, 5 x 5 m; ehemals ca. 15, 5 x 6 m) geostet das Land von Ainon bei Salem im Jordantal im Norden (Donner, Map 37 nr. 2; ca. 12 km südl. von Beth-Sean) bis zum Nildelta im Süden, aufgeteilt in alttestamentliche Stammesgebiete wie Juda, Benjamin, Simeon oder Dan (als der Stamm noch im Westen von Jerusalem wohnte) vor Augen u. stellt dabei die Hauptmerkmale, wie Berge u. Flüsse, vor allem aber das *Jordan-Tal mit seinen Palmenhainen u. das Tote Meer heraus, andererseits die für die Geschichte bedeutenden Orte. Größere Städte, vor allem Jerusalem im Zentrum der Karte, Lydda / Diospolis, Eleutheropolis u. die Küstenstädte Askalon u. Gaza, wurden, um auch Gebäude u. Straßen erkennen zu lassen, in Schräganstcht dargestellt. Kleinere Städte wie Jericho sind mit ihren Mauern, Türmen, Toren u. Häusern in Frontalansicht wiedergegeben; Dörfer dagegen bestehen aus einer Mauer mit mehreren Türmen u. Toren oder auch nur aus zwei Türmen, verbunden durch eine Mauer mit Tor. Daneben gibt es Einzelgebäude, hauptsächlich Kirchen, aber auch Gedächtnisstätten der Heiligen. Die griech. Beischriften gehören zu den Orten oder geben biblische Ereignisse wieder. An Straßen hat der Mosaizist nur diejenige von Jerusalem nach Neapolis am Anfang sichtbar gemacht u. auf jene von Jerusalem über Beth-Horon, Lydda / Diospolis zur Küste durch Meilensteine hingewiesen, andere sind mittels Wegestationen angedeutet (Avi-Yonah, Madaba; Donner, Map; ders. / H. Cüppers, Die Restauration u. Konservierung der Mosaikkarte von Madeba: ZsDtPalVer 83 [1967] 1/33; dies., Die Mosaikkarte von Madeba 1. TafBd. [1977]; C. Andresen, Betrachtungen zur Madebakarte in Göttingen: Pietas, Fest-

schr. B. Kötting = JbAC ErgBd. 8 [1980] 539/58; Tsafrir, Maps; P. Donceel-Voûte, La carte de Madaba: RevBibl 95 [1988] 519/42; Dekkers 318/22; D. H. K. Amiran, The Madaba mosaic map as a climate indicator for the 6th cent.: IsrExplJourn 47 [1997] 97/9).

b. Verkehrswege. Wichtige Zeugen des röm. Straßenbaus in Palästina sind neben der Tabula Peutingeriana u. den Notizen der antiken *Itinerare die erhalten gebliebenen Straßenabschnitte u. die aufgefundenen Meilensteine mit Inschriften, die u. a. Auftraggeber u. Datum angeben (P. Thomsen, Die röm. Meilensteine der Provinzen Syria, Arabia u. Palaestina: ZsDtPalVer 40 [1917] 1/103; B. Isaac, Milestones in I., from Vespasian to Constantine: PalExplQuart 110 [1978] 47/60). Das Straßennetz hatte sich nach u. nach seit dem 1. Jüd. Krieg, zT. aus vorrömischen Landstraßen (Aharoni 43/63; Noth, Welt 76/85; D. A. Dorsey, The roads and highways of ancient Israel [Baltimore 1991]), entwickelt, besonders unter Hadrian, Marcus Aurelius, Septimius Severus u. Caracalla, bis es etwa in der Mitte des 3. Jh. seinen weitesten Ausbau erreichte. – Es existierten einerseits vier Nord-Südstraßen: 1) die seit alters wichtige Küstenstraße von Tyrus über Caesarea nach Gaza u. Alexandria (via maris); 2) die Straße am Rand des Hügellandes von Caesarea über Antipatris, Diospolis nach Eleutheropolis; 3) die Gebirgsstraße entlang der Wasserscheide von Diocaesarea über Neapolis, Aelia Capitolina, Bethlehem (mit Abzweigung nach En-Gedi) nach Hebron mit Fortsetzung sowohl nach Berosaba (Beerseba) als auch über Chermula (Karmel; s. u. Sp. 100) nach Mampsis u. 4) die Jordantalstraße von Tiberias über Skythopolis nach Jericho. Andererseits gab es in I. verschiedene Querverbindungen: 1) von Caesarea über Neapolis ins Jordantal; 2) von Antipatris nach Jericho; 3) von Joppe u. Jamnia über Diospolis, Beth-Horon oder Nikopolis nach Aelia Capitolina u. weiter nach Jericho; 4) von Eleutheropolis nach Aelia Capitolina, nach Hebron, nach Askalon u. nach Gaza (Isaac, Map IV). – In den folgenden Jahrhunderten wurde der Unterhalt der Straßen, die bis in die islam. Zeit benutzt worden sind, fortgesetzt. – Lit.: C. Kuhl, Röm. Straßen u. Straßenstationen in der Umgebung von Jerusalem: PalJb 24 (1928) 113/40; ders. / W. Meinhold: ebd. 25 (1929) 95/124; B. Isaac / I. Roll, Roman roads in I. 1 (Oxford 1982) mit Karten; M. Fischer / B. Isaac / I. Roll, Roman roads in I. 2 (ebd. 1996); I. Roll, The Roman road system in I.: The Jerus. Cathedra 3 (1983) 136/61; ders. / E. Ayalon, Roman roads in western Samaria: PalExplQuart 118 (1986) 113/34.

II. Limes Palaestinae u. Befestigungsanlagen. a. Limes Palaestinae. Ausgehend von der Not. dign. or. (34, 18/20. 22. 45 [73f Seeck]), welche in der 1. H. des 5. Jh. die Truppenstandorte Menois (Ḫirbet Ma'an), Birsama (Ḫirbet el-Fār), Berosaba (Beerseba), Moleatha (Tell el-Milḥ) u. Chermula (Karmel) zwischen Mittel- u. Totem Meer erwähnt, hat A. Alt die Anfänge einer Verteidigungseinrichtung, des sog. limes Palaestinae, schon dem Ende des 1. Jh., nach der Eroberung I.s durch die Römer, zugewiesen (Limes Palaestinae: PalJb 26 [1930] 43/82; 27 [1931] 75/84; ders., Röm. Kastelle u. Straßen: ZsDtPalVer 58 [1935] 1/78; ders., Das Ende des limes Palaestinae: JournPalOrSoc 18 [1938] 149/60; ders., Der limes Palaestinae im 6. u. 7. Jh. nC.: ZsDtPalVer 63 [1940] 129/42; ders., Neue Untersuchungen zum limes Palaestinae: ebd. 71 [1955] 82/94). Der *Limes sei durch den Bau weiterer Militärstationen im Süden u. Südosten gegen Ende des 3. Jh. unter Diokletian mit dem limes Arabiae im Ostjordanland zu einem Befestigungssystem zusammengefaßt worden u. habe bis in frühislamische Zeit bestanden (Kartenskizze: ebd. 58 [1935] 24). Flavische oder sogar schon herodianische Entstehung des limes Palaestinae, der seine Endform aber nicht vor dem ausgehenden 3. Jh. gefunden habe, nehmen auch M. Gichon (Research on the limes Palaestinae: W. S. Hanson / L. J. F. Keppie [Hrsg.], Roman frontier studies 3 [Oxford 1980] 843/64 mit Kartenskizzen Abb. 56, 2. 4. 5) u. S. Applebaum (The beginnings of the limes Palaestinae: ders., I. 132/42) an, wobei auf inzwischen erfolgte Ausgrabungen bzw. Oberflächenforschungen verwiesen wird (Smallwood 534). – Dieser Sichtweise widersprach Avi-Yonah, Holy Land 119/21. 162/4 mit der Annahme, die Errichtung des limes Palaestinae stehe vielmehr im Zusammenhang der Reichs- u. Armeereorganisation Diokletians. Ebenso schließen J. Shatzman (Security problems in southern I. following the 1st Revolt [hebr.]: Cathedra 30 [1983] 3/32) u. Kuhnen 163/7 eine vordiokletianische Entstehung aus. Für P. Mayerson (The Saracens and the Limes: BullAmSchOrRes 262 [1986] 35/47) liegen Beweise für die Exi-

stenz von Militärbauten aE. des 4. Jh. vor, wobei unter limes statt der üblichen Bedeutung das Grenzterritorium einer bewohnten Region zu verstehen sei. In deren Innerem hätten sich an geeigneten Orten größere u. kleinere Befestigungen, Wachtposten u. Straßenstationen befunden, die aber keinem übergreifenden Grenzsystem eingeordnet gewesen, sondern zum Schutz einzelner Gemeinwesen eingerichtet worden seien (ders., Towards a comparative study of a frontier: IsrExplJourn 40 [1990] 267/79). Auch für B. Isaac (The meaning of the terms Limes and Limitanei: JournRomStud 78 [1988] 125/47; ders., Limits 161. 175. 408/10) hat die Interpretation des Limes als Grenzverteidigung keine Wahrscheinlichkeit für sich, sondern bedeutet Grenzdistrikt, unverbunden mit militärischen Bauten eines solchen Gebietes, die zu verschiedenen Zeiten unterschiedlichen Zwecken gedient haben können, zB. als Truppenversorgungsbasis oder Station zur Kontrolle der Umgebung.

b. Befestigungsanlagen. Festungen u. Burgen befanden sich seit der Hasmonäerzeit in den Ausläufern der judäischen Wüste am Rand des unteren Jordantales bzw. Toten Meeres auf hoch aufragenden Bergkuppen: Alexandreion (Sartaba; Y. Tsafrir / I. Magen: NewEncArchExcavHolyLand 4, 1318/20), Dok auf dem Ǧebel el-Qaranṭal bei Jericho (Keel / Küchler 550f), Kypros (südl. vom Wādi Qelṭ; E. Netzer: NewEncArchExcavHolyLand 1, 315/17), Hyrkania (J. Patrich: ebd. 2, 639/41) u. Masada (Y. Yadin / E. Netzer: ebd. 3, 973/85) sowie nahe Bethlehem das erst von Herodes d. Gr. errichtete Herodeion (G. Foerster / E. Netzer: ebd. 2, 618/26), auf der Ostseite des Toten Meeres Machairous (Keel / Küchler 449f; Schmitt 235f; A. Strobel, Das röm. Belagerungswerk um Machärus: ZsDtPalVer 90 [1974] 128/84) u. eine ebenfalls Herodeion genannte Festung (Joseph. b. Iud. 1, 419; A. Strobel, Das Herodeion im arab. Gebirge: Jb. des Dt. Evang. Inst. für Altertumswiss. des Hl. Landes 2 [1990] 73/8; 3 [1991] 82/4). Sie schützten die Ostgrenze des Landes, verloren diese Funktion aber nach der Eroberung durch die Römer u. dienten, mit Ausnahme von Dok, in der Folge Herodes d. Gr. als Stützpunkte gegen innere Feinde u. Aufstände, notfalls als Fluchtburgen, in der Hauptsache aber als Luxusresidenzen, die er nach römischem Vorbild ausbauen ließ. Im 1. u. 2. Jüd. Krieg wurden sie zT. von den Aufständischen besetzt u. ihren Zwecken dienstbar gemacht. Vernachlässigt, fanden sie vom 4. Jh. an teilweise mönchische Besiedlung oder wurden von einem Klosterbau überdeckt wie bei der Festung Hyrkania (s. u. Sp. 124; Lit.: O. Plöger, Die makkabäischen Burgen: ders., Aus der Spätzeit des AT [1971] 102/33; Schalit 340/58; Y. Tsafrir, The desert fortresses of I. in the 2nd Temple Period: The Jerus. Cathedra 2 [1982] 120/45). – Verschiedene Straßenabschnitte wurden durch Befestigungsanlagen geschützt, wie die Straße von Jerusalem nach Jericho bei Ma'ale Adummim (Abb. 1: nr. 2) durch ein Kastell (Eus. onomast.: GCS Eus. 3, 1, 24), in dem in der 1. H. des 5. Jh. die cohors prima salutaria stationiert war (Not. dign. or. 34, 48 [74 Seeck]; Keel / Küchler 475/7), u. auf dem Weg von Jerusalem in die Küstenebene erinnert die Festungsruine el-Qasṭel an ein castellum (ebd. 793). – Kleinere Anlagen u. Wachttürme galten dem Schutz der alten Straße am Ostrand des judäischen Gebirges zwischen Thekoa u. Maon (Y. Hirschfeld, A line of Byz. forts along the eastern highway of the Hebron hills [hebr.]: Qadmoniot 12 [1979] 78/84; Isaac 107).

III. Wasserversorgung. Quellwasser bildete neben Brunnen- sowie Regenwasser die Grundlage der Versorgung. Fast jedes Haus besaß eine Zisterne, die im Winter mit Regenwasser gefüllt wurde. Reste von Aquäduktsystemen, die Wasser von Quellen herbeiführten, wurden, abgesehen von Jerusalem (Wagner-Lux 653f), in Eleutheropolis (A. Kloner: NewEncArchExcavHolyLand 1, 201), Emmaus / Nikopolis (M. Gichon: ebd. 2, 387), En-Gedi (B. Mazar: ebd. 400), Herodeion (E. Netzer: ebd. 622f) u. Jericho (G. Foerster / E. Netzer: ebd. 681f. 690f) gefunden. Zur Wasserversorgung von Caesarea J. Peleg: Frontinus-Gesellschaft (Hrsg.), Die Wasserversorgung antiker Städte (1987) 176/9; zu Qumran A. Strobel, Die Wasseranlagen der Ḫirbet Qumrān: ZsDtPalVer 88 (1972) 55/86. – Bergfestungen gewannen das benötigte Wasser entweder mit Hilfe von Kanälen, die das sporadisch ergiebig fallende, aber rasch abfließende Regenwasser an den Hängen auffingen, oder durch Aquädukte, die das Wasser von Quellen oder Wadis in Zisternen oder Reservoire leiteten (G. Garbrecht / J. Peleg, Die Wasserversorgung geschichtlicher Wüstenfestungen am Jordantal: Antike Welt 20, 2 [1989] 2/20; zu Masada E.

Netzer: Frontinus-Gesellschaft aO. 189/92; zu den Klöstern in der judäischen Wüste Hirschfeld 148/61).

IV. Gräber. Lit.: B. Kötting, Art. Grab: o. Bd. 12, 380/97; K. Stähler, Art. Grabbau: ebd. 418/22; Kuhnen 69/81. 253/82. 345/51; R. Wenning, Art. Grab: Neues Bibellex. 1 (1991) 942/6; zu Columbarien Keel / Küchler 877/80; Safrai 174/9.

a. Jüdisch. Eine besondere Gruppe bilden neben der Begräbnisstätte der Erzväter in Hebron zZt. Jesu die Gräber von Propheten (Jesaja, Sacharja, Micha, Amos u. Jeremia; zur Lage der Gräber Jeremias, Heiligengräber; ders., Drei weitere spätjüd. Heiligengräber: ZNW 52 [1961] 95/101; Th. Klauser, Christl. Märtyrerkult, heidn. Heroenkult u. spätjüd. Heiligenverehrung: ders., Ges. Arbeiten zur Liturgiegesch., Kirchengesch. u. christl. Archäologie = JbAC ErgBd. 3 [1974] 225_{22}; zur Art der ‚Fürsprecher-Verehrung' Baumeister 98/102). Bestimmte Gräber wurden, aufgrund innerjüdischer bzw. samaritanischer Konkurrenz, im Laufe der Zeit an mehr als einem Ort lokalisiert, wie das *Jonas- (K. Hoheisel: o. Bd. 18, 671; Jeremias, Heiligengräber 24/8. 88/90) u. das *Josua-Grab (ebd. 40/2. 46/8).

b. Christlich. Die Christen nahmen mit dem Einsetzen der Wallfahrtsbewegung im 4. Jh. die atl. Gräber (mit Ausnahme etwa des Rahel-Grabes [Maraval 272], in dessen Nähe später die apokryphe Historia Jos. fabri lign. 7, 3 die Geburt Christi lokalisiert [P. Nagel: o. Bd. 18, 756; S. Morenz zSt.: TU 56 (1951) 40]) mit Kirchenbauten in Besitz (Baumeister 102), zB. das Micha-Grab (Hieron. ep. 108, 14 [CSEL 55, 324]) in Morasthi zwischen Moreseth-Gath u. Eleutheropolis (Jeremias, Heiligengräber 82/6; Donner, Map 63 nr. 86) u. das Amos-Grab in Thekoa (Cyrill. Scythop. vit. Sab. 36 [123 Schwartz]; Jeremias, Heiligengräber 87f; Maraval 276; Donner, Map 60 nr. 79). Von sehr zweifelhafter Historizität ist ein Jeremia-Grab mit Memorialkirche in Anathoth / ʿAnāta (Theod. itin. 6 [CCL 175, 117]; Jeremias, Heiligengräber 111_1; Maraval 269; zu Jeremiagräbern in Ägypten Jeremias, Heiligengräber 108/11; E. Dassmann, Art. Jeremia: o. Bd. 17, 623). Nach Eus. mart. Pal. 11, 28 (GCS Eus. 2, 2, 945) wurden Märtyrer während der Verfolgung 303/11 auf dem allgemeinen Begräbnisplatz bestattet, gemäß der späteren syr. Version aber auch ‚in Tempelhäusern beigesetzt u. in Betsälen zu einem unvergesslichen Gedächtnisse bestimmt' (B. Violet, Die paläst. Märtyrer des Eusebius v. Caes.: TU 14, 4 [1896] 102; Harnack, Miss.[4] 2, 644f; Deichmann 59f; K. Stähler: o. Bd. 12, 422/7). Nach Ende der Verfolgungszeit begann sich die Märtyrerverehrung auszuweiten; es wurden bei den Gräbern Gedenkkirchen errichtet, wie zB. im 5. Jh. das Zachariasgrab in Bethzachar (Zakarīya) unweit Eleutheropolis mit einer basilica pulchra ornata überbaut worden ist (PsAnton. Plac. itin. 32 [CCL 175, 145]; Donner, Map 62 nr. 84), wobei offen bleibt, um welchen Zacharias / Sacharja es sich handelt (ders., Pilgerfahrt 294_{143}; Maraval 302; A. Berendts, Studien über Zacharias-Apokryphen u. Zacharias-Legenden [1895]; Vit. Theodos. Hieros.: CSCO 8/Syr. 8, 18: templum sancti prophetae Zachariae). Gleichzeitig schloß die Verehrung auch immer mehr Gräber von Nicht-Märtyrern ein, zB. das Mariengrab in Jerusalem (B. Bagatti / M. Piccirillo / A. Prodomo, New discoveries at the tomb of virgin Mary in Gethsemane [Jerusalem 1975]) u. das Lazarusgrab in Bethanien (Abb. 1: nr. 6; S. J. Saller, Excavations at Bethany 1949/53 [ebd. 1957]).

V. Wichtige Orte im Kernland Iudaea u. an der Mittelmeerküste. a. Profane Bauten. Durch Ausgrabungen, vor allem in den letzten Jahrzehnten des 20. Jh., kamen Überreste zahlreicher Bauwerke ans Licht: zB. Stadtmauern in Askalon u. Caesarea; Straßenführungen in Caesarea; ein Bouleuterion (oder Forum) u. eine Basilika in Askalon; Märkte in Caesarea; Theater in Jericho, Askalon u. Caesarea (allgemein A. Segal, Die Theaterbauten im alten Palästina in röm.-byz. Zeit: Antike Welt 18, 1 [1987] 2/21); Amphitheater in Eleutheropolis u. Caesarea; ein Circus / Hippodrom in Caesarea; Thermen in den Festungen u. Palästen Herodes' d. Gr. (M. Gichon, The Roman bath: IsrExplJourn 29 [1979] 101/10), ferner in En-Gedi, Emmaus / Nikopolis, Herodeion (Unterstadt), Rāmat Raḥel (bei Jerusalem; Abb. 1: nr. 10), Askalon u. Caesarea; Villen bzw. Wohnbauten in Eleutheropolis, Emmaus / Nikopolis, Moreseth-Gath (Tell el-Ǧudēde bei Eleutheropolis), Jericho, Gophna, Rāmat Raḥel, Ḫirbet el-Muraq (E. Damati, The palace of Hilkiya [hebr.]: Qadmoniot 15 [1982] 117/21), Askalon, Caesarea u. in ʿĒn Yael südwestl. von Jerusalem (G. Edelstein / Y. Rapuano: RevBibl 96 [1989] 248/51; allgemein S. Apple-

baum, The Roman villa in I.: ders., I. 124/31); ein Gasthof in Eleutheropolis; Gewerbebauten in Jericho, Rāmat Rāḥel, Caesarea u. Gaza. Zu erwähnen sind auch landwirtschaftliche Anwesen in Jericho u. ʿĒn Fešḫa bei Qumran am Westufer des Toten Meeres (Kuhnen; NewEncArchExcavHolyLand s. v.).

b. Kultstätten. 1. Pagane Heiligtümer. In I. finden sich davon keine sichtbaren baulichen Überreste. Literarisch bezeugt sind Tempel in Caesarea (Liban. ep. 1307) u. Gaza (Downey, Gaza 1125); zu Jerusalem Wagner-Lux 673. Hadrian richtete in Mamre eine heidn. Kultstätte samt dem sog. Terebinthenmarkt mit einem noch im 5. Jh. bezeugten Jahresfest ein (Soz. h. e. 2, 4, 1/5 [GCS Soz.[2] 54f]; Mader, Mambre 83f. 296f; laut Mader [ebd. 289f] mit dem in j'Abodah Zarah 1, 4, 39d erwähnten Markt von Butna / Botna identisch). Unsicher ist ein in der Geburtsgrotte in Bethlehem durch Hieron. ep. 58, 3 (CSEL 54, 532) erwähnter, auf die Mitte des 3. Jh. sich beziehender Adoniskult (P. Welten, Bethlehem u. die Klage um Adonis: ZsDtPalVer 99 [1983] 189/203; A. M. Schneider, Art. Bethlehem: o. Bd. 2, 224/6). Wie es sich in Askalon mit dem ‚Friedensbrunnen' (puteus pacis) des Piacenza-Pilgers (PsAnton. Plac. itin. 33 [CCL 175, 145]; vgl. Herodt. 1, 105; Donner, Pilgerfahrt 295) verhalten hat, bleibt weitgehend dunkel. In Caesarea wurde das einzige bisher in Palästina bekannt gewordene Mithrasheiligtum entdeckt (R. J. Bull, The Mithraeum at Caesarea Maritima: Études Mithriaques = Acta Iranica 17 [Leiden 1978] 75/89). – Bei Ausgrabungen kamen verschiedene Funde ans Licht: in Mamre u. a. ein Altar mit dem Namen des edomitischen Gottes QOS u. ein Dionysoskopf (I. Magen: NewEncArchExcavHolyLand 3, 942); in Eleutheropolis eine Tonstatuette der Atargatis (3. Jh.; Keel / Küchler 862f); in Caesarea verschiedene Statuen: eine Kultstatue aus Porphyr, *Diana v. Ephesus (3. Jh.) u. Tyche (2. Jh.; A. Frova / K. G. Holum / A. Raban: NewEncArchExcavHolyLand 1, 271f. 274. 283); in Askalon aus dem frühen 3. Jh. eine Statue des Hermes u. der kauernden Aphrodite sowie Reliefs der Nike u. der **Isis mit *Horus-Knaben u. a. m. (L. E. Stager: ebd. 110f); zu Gaza Downey, Gaza 1125. Münzaufschriften nennen verschiedene Gottheiten: in Caesarea zB. außer der weitaus am häufigsten vorkommenden Tyche (Kadman, Caesarea 50/3) vor allem Dionysos u. Demeter (diese drei auch als Triade; ebd. 53/6) sowie Serapis (ebd. 56f). Neben weiteren griech. Gottheiten wie Zeus, Apollo, Poseidon, Helios u. Athena (ebd. 57/60) sind, von Kaiserbildern abgesehen, römische wie Roma oder Nike / Victoria vertreten (ebd. 60/3). Es ist jedoch unbekannt, inwieweit ihnen Tempel u. Kult zukamen, wohl in erster Linie Tyche, Dionysos, Serapis, Demeter u. vielleicht Apollo (ebd. 58f; Levine, Caesarea 57).

2. Jüdische u. samaritanische Heiligtümer. Neben Bauresten in den Herodesburgen Herodeion u. Masada, die mit Synagogen aus der Zeit des 1. Jüd. Krieges in Verbindung gebracht werden (Y. Yadin, The synagogue at Masada: Levine, Synagogues 19/23; G. Foerster, The synagogues at Masada and Herodium: ebd. 24/9; Hüttenmeister / Reeg 173f. 314f), hat es in I. vom 3. Jh. bis in die frühislam. Zeit Synagogen gegeben. Die wenigen hauptsächlich an den Rändern I.s aufgefundenen Gebäude waren in Breitraum- oder Basilikaform errichtet worden (zu den verschiedenen Typen L. I. Levine, Art. Synagogues: NewEncArchExcavHolyLand 4, 1421/4; G. Stemberger, Art. Juden: u. Sp. 169f): im Osten Naʿaran (M. Avi-Yonah: NewEncArchExcavHolyLand 3, 1075f; Hüttenmeister / Reeg 320/34), Jericho (s. u. Sp. 99), En-Gedi (s. u. Sp. 98); im Süden Maon (Tell Maʿīn; Z. Ilan / D. Amit: NewEncArchExcavHolyLand 3, 942/4), Ḫirbet Sūsīya (A. Negev / Z. Yeivin: ebd. 4, 1415/21; Hüttenmeister / Reeg 422/32), Esthemoa (ebd. 117/21; Z. Yeivin: NewEncArchExcavHolyLand 2, 423/6), Ḥorbat Rimmōn (A. Kloner: ebd. 4, 1284f); im Westen Maʿon (Ḫirbet el-Maʿīn; D. Barag: ebd. 3, 944/6; Hüttenmeister / Reeg 302/6) u. Gaza (ebd. 130/7; A. Ovadiah: NewEncArchExcavHolyLand 2, 464/7). – Außer Überresten eines Bauwerks aus dem 4./5. Jh. in Šaʿalbīm (3, 5 km nördl. von Emmaus; Iudc. 1, 35; D. Barag: NewEncArchExcavHolyLand 4, 1338; Hüttenmeister / Reeg 635/7) ist von samaritanischen Synagogen in I. wenig bekannt (Kippenberg 150/8; zu weiteren, Samaritanern zugeschriebenen Bauten R. Pummer, Samaritan material remains and archaeology: A. D. Crown [Hrsg.], The Samaritans [Tübingen 1989] 139/51; Schur 78f). – Die Synagogen waren zumeist jeweils auf den Tempel ausgerichtet, die jüd. nach Jerusalem (J. Wilkinson, Orientation, Jewish and Christian: PalExplQuart

116 [1984] 16/30; A. Podossinov, Art. Himmelsrichtung: o. Bd. 15, 250f), die samaritanischen auf den Berg Garizim (Kippenberg 150; zu weiteren Gemeinsamkeiten u. Unterschieden Schur 60/2; zur religiösen Stellung der Samaritaner s. u. Sp. 107f). – Die meisten Gebäude waren mit Bodenmosaiken geschmückt, auf denen u. a. Kultgegenstände, biblische Szenen (wie David mit der Lyra u. Daniel in der Löwengrube), aber auch Tierkreisbilder mit Helios, Sonnenwagen u. den vier Jahreszeiten dargestellt (*Juden; G. Stemberger, Die Bedeutung des Tierkreises auf Mosaikfußböden spätantiker Synagogen: Kairos 17 [1975] 23/56; H. G. Gundel, Zodiakos [1992]) u. außerdem zahlreiche Inschriften (darunter aramäische, hebräische, griechische u. samaritanische Stifterinschriften) angebracht worden waren.

3. Christliche Heiligtümer. Bauliche Überreste altchristlicher Kirchen sind in I. sehr zahlreich. So befinden sich von den 260 von A. Ovadiah (Corpus; ders. / Gomez de Silva, Suppl. 1) für ganz Palästina zusammengestellten Gebäuden nahezu 170 in I., deren Anzahl sich inzwischen erhöht hat (Tsafrir, Churches 155/69. 207/32. 261/85). – Die kirchlichen Gebäude konzentrierten sich auf die Gebirgsregionen von Bethel über Jerusalem, Bethlehem, Hebron bis an den Rand des Negeb sowie auf die judäische Wüste mit südlichem Jordantal u. sind weniger dicht im Hügelland u. in der Küstenebene aufgefunden worden. Ihre Gründungen, hauptsächlich in Basilikaform u. häufig verbunden mit Klöstern, gelegentlich auch Hospizen oder Landwirtschaftsbetrieben (so zB. in ʿĒn Fattir bei Bēt el-Ğemāl: A. Chambon / A. Strus / F. Alpi, Une installation agricole byzantine à ʿAin Fattir: RevBibl 99 [1992] 425/39), reichen vom 4. Jh. bis in die frühislam. Epoche mit einer deutlichen Blütezeit im 5./6. Jh. Die meisten Kirchen wurden mit Fußbodenmosaiken ausgestattet, auf denen geometrische Muster, Pflanzen, Tiere u. a. m. zu sehen u. manchmal Inschriften, meist in Griechisch (u. a. Widmungs- u. Gedenkinschriften, Psalmenzitate) erhalten sind. (Überblick: A. Ovadiah, Art. Early churches: NewEncArchExcavHolyLand 1, 305/9). – Wichtige auf Pilgerreisen besuchte Kirchen konnten bis jetzt archäologisch nur selten sicher nachgewiesen werden.

c. Orte im Kernland Iudaea. (Griechische u. lateinische Namensformen nur in Auswahl; die Jahreszahlen der ersten Bischöfe beziehen sich auf die früheste Belegung, oft als Teilnehmer an Konzilien, vor allem am Ersten Ökumenischen Konzil 325 in Nicaea, wobei die Gemeinden selbst älter sind; Distanzangaben in Luftlinie; zur Madabakarte allgemein s. o. Sp. 86f.)

1. Beth Gubrin / Eleutheropolis. Hebr.: bêt gûvrîn; griech.: Βήταβρις (Joseph. b. Iud. 4, 447; früheste Erwähnung) / Βαιτογαβρεί / Βαιτογαβρά (Ptol. geogr. 5, 16, 6); lat.: Betogabri (Tab. Peut. segm. 9). Ca. 37 km südwestl. von Jerusalem in den Ausläufern des judäischen Hügellandes am Schnittpunkt wichtiger Straßen; Nachfolgesiedlung der iJ. 40 vC. von den Parthern zerstörten Stadt Marisa; um 200 nC. unter Septimius Severus Stadtrecht mit neuem Namen Eleutheropolis u. den Territorien Idumaea u. Bethleptepha (G. Beyer, Eleutheropolis 217/45; Avi-Yonah, Holy Land 159/62); eigene Ära u. Münzprägung. – Im 4. Jh. Bischofssitz, zweiter Bischof 325, ein Vorgänger ohne bekannte Amtsjahre (Fedalto 32; vgl. Harnack, Miss.[4] 2, 648); nach Amm. Marc. 14, 8, 11 eine der fünf berühmten Städte Palästinas (Caesarea, Eleutheropolis, Neapolis, Askalon, Gaza); auf der Madabakarte dargestellt (Donner, Map 63 nr. 87). – Reste eines Amphitheaters u. eines röm.-byz. Gasthofes; Mosaikboden einer Villa (4. Jh.), später mit Kapelle überbaut; byz. Basilika mit Bodenmosaiken (6. Jh.); Einzelfunde einer Synagoge, darunter Säulenteil mit aram. Stiftungsinschrift (Hüttenmeister / Reeg 51/3); ausgedehnte Friedhöfe der röm.-byz. Zeit am Rande der Stadt. – Lit.: Abel, Géographie 2, 272; Wilkinson 156; Keel / Küchler 854/80; A. Kloner / M. Avi-Yonah: NewEncArchExcavHolyLand 1, 195/201.

2. Bethlehem. Hebr.: bēt leḥem; griech.: Βηθλεέμ; lat.: Bethleem. Ca. 8 km südsüdwestl. von Jerusalem auf einem Höhenzug des judäischen Gebirges, ohne eigene Quelle; Heimat König Davids (1 Sam. 16, 1/13) u. Geburtsstätte Jesu (Mt. 2, 1/12; Lc. 2, 1/20; Joh. 7, 42; Eus. onomast.: GCS Eus. 3, 1, 42. 82); kleine christl. Gemeinde im 3. Jh. (Harnack, Miss.[4] 2, 650). Aus *Bethlehem erwarteten Juden u. Christen den Messias (Mich. 5, 2; Mt. 2, 1/6). – Konstantin d. Gr. u. *Helena stifteten die Geburtskirche, von 326 nC. an in Form eines Oktogons über der Grotte mit westlich anschließender fünfschiffiger Basilika erbaut u. am 31. V. 339 eingeweiht (Eus.

vit. Const. 3, 41/3 [GCS Eus. 1, 1, 101f]); nach Zerstörung Änderung des konstantinischen Plans im 6. Jh. unter Justinian I durch Einbau eines Querschiffs u. Apsiden anstelle des Oktogonalbaus, wovon die heutige Kirche im wesentlichen ihre Gestalt hat; auf der Madabakarte dargestellt (Donner, Map 59f nr. 77). – Lit.: Maraval 272/4; Abel, Géographie 2, 277; Dalman 18/56; B. Bagatti, Gli antichi edifici sacri di Betlemme (Gerusalemme 1952); Kopp 10/85; Kroll 44/69; Keel / Küchler 611/38; M. Stekelis / M. Avi-Yonah / V. Tzaferis: NewEncArchExcavHolyLand 1, 203/10; G. Kühnel, The 12th-cent. decoration of the Church of the Nativity: Tsafrir, Churches 197/203. – Von den östlich von Bethlehem liegenden Hirtenfeldern (Lc. 2, 8/14) kommt das sog. griech. Hirtenfeld bei Kenīset / Dēr er-Ra'wāt (Kirche / Kloster der Hirten), wo Ruinen einer dreischiffigen Basilika aus dem 6. Jh. mit einer Unterkirche des 4./5. Jh. freigelegt wurden (V. Tzaferis, The early Christian holy site at shepherds' field: Tsafrir, Churches 204/6), eher als Ort der alten Hirtenkirche in Betracht als das sog. lat. Hirtenfeld (V. Corbo, Gli scavi di Kh. Siyar el-Ghanam e i monasteri dei dintorni [Gerusalemme 1955] 19/56; dazu schon Dalman 49f).

3. Emmaus / Nikopolis. Griech.: Ἐμμαοῦς / Ἀμμαοῦς (zu unterscheiden von der unter Vespasian angelegten Veteranensiedlung gleichen Namens; Joseph. b. Iud. 7, 217; Schürer, History 2, 193_{36}; Keel / Küchler 790/3 s. v. Moza); lat.: Emmaus. Ca. 23 km westnordwestl. von Jerusalem am Rand der Ayalon-Ebene; in hasmonäisch-römischer Zeit wiederholt Ort kriegerischer Ereignisse; während des 1. Jüd. Krieges Lager der legio V Macedonica (Joseph. b. Iud. 4, 445); Hauptort der Toparchie (ebd. 3, 55; Plin. n. h. 5, 15, 70); um 220/21 durch Kaiser Elagabal zur Stadt erhoben mit neuem Namen Nikopolis u. bisheriger Toparchie als Territorium (G. Beyer, Diospolis 241/5; Avi-Yonah, Holy Land 159). – Im 4. Jh. Bischofssitz, erster Bischof 325 (Fedalto 39; Harnack, Miss.[4] 2, 648); Erwähnung einer Gedenkkirche an das Mahl Christi mit den Emmaus-Jüngern (Lc. 24, 13/35; Hieron. ep. 108, 8, 2 [CSEL 55, 314]; Donner, Pilgerfahrt 152; Maraval 298; zur Tradition Dalman 240/9; Kopp 445/9; Kroll 541/7); auf der Madabakarte dargestellt (Donner, Map 58 nr. 73). – Reste einer röm. Badeanlage (3./4. Jh.) u. einer auf den Fundamenten einer spätröm. Villa erbauten byz. Basilika mit nördlich angefügtem *Baptisterium; Mosaikboden (6. Jh.). – Lit.: H. Vincent / F.-M. Abel, Emmaüs, sa basilique et son histoire (Paris 1932); Abel, Géographie 2, 314/6; Wilkinson 156; M. Gichon / M. Avi-Yonah: NewEncArchExcavHolyLand 2, 385/9.

4. En-Gedi. Hebr.: 'ên gĕdî; griech.: Ἐγγαδδαί; lat.: Engada / Engaddi. Ca. 37 km südsüdöstl. von Jerusalem, nahe dem Westufer des Toten Meeres (zur Lage eines Hafens G. Hadas, Where was the harbour of 'En-Gedi situated?: IsrExplJourn 43 [1993] 45/9); berühmte Oase mit Palmen- u. Balsamplantagen; Staatsdomäne (Schürer, History 2, 194_{40}); Zufluchtsbereich Davids (1 Sam. 24, 1/23); Siedlung anfangs auf Tēl Gōren, in röm.-byz. Zeit in der Ebene; in herodianischer Epoche Hauptort einer Toparchie (Joseph. b. Iud. 3, 55); während des 1. Jüd. Krieges zerstört (Plin. n. h. 5, 15, 73; vgl. aber Joseph. b. Iud. 4, 402/4); nach 70 nC. dem Distrikt Jericho angegliedert; in spätröm. Zeit wahrscheinlich zum Territorium von Eleutheropolis gehörend; gemäß Texten aus der sog. Briefhöhle in der Zeit Hadrians (Y. Yadin: NewEncArchExcavHolyLand 3, 829/32) vorübergehend Standort eines Truppenteils der cohors I milliaria Thracum (Isaac 174); im 4. Jh. große jüd. Ortschaft (Eus. onomast.: GCS Eus. 3, 1, 86). – Reste u. a. einer röm. Badeanlage aus der Zeit zwischen 70 u. 132 u. einer Synagoge (5./6. Jh.) mit Spuren von Vorgängerbauten, Bodenmosaik mit Inschriften in Hebräisch u. Aramäisch. – Lit.: Abel, Géographie 2, 316f; Keel / Küchler 414/44; B. Mazar / D. Barag: NewEncArchExcavHolyLand 2, 399/409; zur Synagoge Hüttenmeister / Reeg 108/14.

5. Hebron. Hebr.: ḥebrōn; griech.: Χεβρών; lat.: Hebron; arab.: el-Ḫalīl (‚der Freund [Gottes]'). Ca. 30 km südsüdwestl. von Jerusalem auf dem judäischen Gebirge in wasserreicher Gegend u. an wichtiger Straßenkreuzung; älteste Siedlung auf dem Ǧebel er-Rumēde; erste Königsstadt Davids (2 Sam. 5, 1/5). – Östlich gegenüber liegt die Höhle Machpela mit den Patriarchengräbern (Gen. 23; 25, 7/11), vom 2. Jh. vC. an von Juden verehrt, später auch von Christen; unter *Herodes d. Gr. mit hoher Einfassungsmauer umgeben, wahrscheinlich byz. Basilika eingebaut (Donner, Pilgerfahrt 292_{135}; ders., Map 61 nr. 82; Maraval 276_{184}). – Siedlung seit hellenist. Zeit wohl hauptsächlich im Tal zwischen beiden Hügeln, an der Stelle der heuti-

gen Stadt; im 4. Jh. größerer Ort (Eus. onomast.: GCS Eus. 3, 1, 6); zum Bischofssitz Mader, Mambre 222/37; A. Alt: PalJb 26 (1930) 80_3. – Lit.: L. H. Vincent / E. J. H. Mackay / F. M. Abel, Hébron. Le Ḥaram el-Khalîl. Sépulture des patriarches (Paris 1923); Mader, Südjudäa 120/44; Abel, Géographie 2, 345/7; Jeremias, Heiligengräber 90/9; Wilkinson 159; Keel / Küchler 670/96; P. Welten: TRE 14 (1985) 521/4; A. Ofer: NewEncArchExcavHolyLand 2, 606/9.

6. Jericho. Hebr.: yĕrīḥō; griech.: Ἰεριχώ (Lc. 10, 30) / Ἱεριχώ / Ἱεριχοῦς; lat.: Iericho / Hiericus. Ca. 23 km ostnordöstl. von Jerusalem im unteren Jordantal; Oasenstadt (Schürer, History 1, $298f_{36}$), wegen des Palmenreichtums Dtn. 34, 3 ‚Palmenstadt' genannt; älteste Stadt auf dem Tell es-Sulṭān, hellenist.-röm. Stadt in der Jericho-Ebene ohne bestimmbare Grenzen, einschließlich Tulūl Abū el-ʿAlāyiq (E. Netzer: NewEncArchExcavHolyLand 2, 683; Keel / Küchler 496/8); byz. Stadt im Bereich des heutigen Ortes; Hauptort der Toparchie (Joseph. b. Iud. 3, 55; Plin. n. h. 5, 15, 70). – Im NT erwähnt: Heilung des Blinden Bartimäus (Mc. 10, 46/52; nach Mt. 20, 29/34 zwei Blinde) u. Wohnort des Zöllners Zachäus (Lc. 19, 1/10); im 4. Jh. Bischofssitz, erster Bischof 325 (Fedalto 35; Harnack, Miss.[4] 2, 649); auf der Madabakarte angegeben (Donner, Map 46 nr. 25). – Überreste verschiedener Bauten: a) bei Tulūl Abū el-ʿAlāyiq: hasmonäischer Palast; drei Paläste Herodes' d. Gr. (einer über dem zerstörten hasmonäischen Gebäude errichtet), zT. luxuriös angelegt (Hallen mit Freskenschmuck, Höfe, Badehäuser, Schwimmbekken, Wohnflügel, Gartenanlagen u. a. m.); weitverzweigtes Wasserversorgungssystem; hasmonäisch-herodianische Farm; Werkstätten; Weinpressen; Turm, Wohnhäuser; b) bei Tell es-Samrāt: u. a. Pferderennbahn (Joseph. b. Iud. 1, 659) u. Theater (ant. Iud. 17, 161); c) in der byz. Stadt: Synagoge (6./7. bzw. 8. Jh.) mit aram. Stiftungsinschrift im Mosaikboden (Hüttenmeister / Reeg 189/91); drei Kirchen mit Mosaikböden u. griech. Inschriften (D. C. Baramki, An early Byz. basilica at Tell Hassan: QuartDepartAntPal 5 [1936] 82/9; A. Augustinovič, Gerico e dintorni [Gerusalemme 1951] 66/84). – Nur literarisch bezeugt: 1) bei der Elisa-Quelle nahe Tell es-Sulṭān (2 Reg. 2, 19/22; Joseph. b. Iud. 4, 459/68) Memorialkirche (Theod. itin. 20 [CCL 175, 122]; Donner, Pilgerfahrt 216f; ders., Map 45 nr. 24; Maraval 279), vielleicht mit Kloster verbunden (Procop. aed. 5, 9, 9; bei Korrektur des Ortsnamens) u. 2) Oratorium bei der Zachäus-Sykomore (PsAnton. Plac. itin. 15, 1 [CCL 175, 162]; Donner, Pilgerfahrt 273f; Maraval 278). – Lit.: Abel, Géographie 2, 357/60; Wilkinson 160; Keel / Küchler 492/520; K. M. Kenyon u. a.: NewEncArchExcavHolyLand 2, 674/97. – Ca. 19 km nördl. von Jericho hatte Herodes d. Gr. die Stadt Phasaëlis zum Gedächtnis an seinen Bruder erbauen lassen (Joseph. ant. Iud. 16, 145; b. Iud. 1, 418; Abel, Géographie 2, 408f; G. Harder, Herodes-Burgen u. Herodes-Städte im Jordangraben: ZsDtPalVer 78 [1962] 54/60; Schalit 324), wo aE. des 6. Jh. eine Cyriacus-Kirche errichtet wurde (Maraval 285). Sein Sohn Archelaos (4 vC./6 nC.) gründete 9 km südl. davon die Stadt Archelais (Joseph. ant. Iud. 17, 340; Abel, Géographie 2, 249; Möller / Schmitt 24f); beide Orte berühmt wegen ihrer Palmenhaine; auf der Madabakarte angezeigt (Donner, Map 45 nr. 22f). Die genaue Lage der nordöstl. von Jericho auf der Karte dargestellten Galgala- / Gilgal-Kirche mit den zwölf Steinen aus dem Jordan (Jos. 4, 1/8. 20) ist bis heute unbekannt (Donner, Map 46 nr. 26).

7. Jerusalem. Wagner-Lux 631/706.

8. Karmel. Hebr.: karmel (Jos. 15, 55; 1 Sam. 25, 2/42; in atl. Zeit wohl auch Gebietsbezeichnung, A. Jepsen, Karmel, eine vergessene Landschaft?: ZsDtPalVer 75 [1959] 74f); griech.: Χερμέλ / Χερμαλά / Κάρμηλος; lat.: Chermel(a) / Carmelus / Chermula. Auf dem judäischen Gebirge an wasserreicher Stelle ca. 12 km südsüdöstl. von Hebron; verkehrsgeographisch u. militärisch wichtiger Ort, ubi et Romanum praesidium positum est (Hieron. / Eus. onomast.: GCS Eus. 3, 1, 119); Not. dign. or. 34, 20 (73 Seeck) erwähnt equites scutarii Illyriciani; im 4. Jh. jüd. Siedlung (Eus. onomast.: GCS Eus. 3, 1, 92), doch bleibt der Zusammenhang mit Ḫirbet Sūsīya (A. Negev, Excavations at Carmel [Kh. Susiya] in 1984: IsrExplJourn 35 [1985] 231/52) hypothetisch; vom 5./6. Jh. an christl. Ortschaft; zur kirchlichen Organisation A. Alt: PalJb 26 (1930) 79_2. – Überreste eines Kastells (ders.: ebd. 27 [1931] 76) u. dreier byz. Basiliken, bei einer eine griech. Inschrift im Mosaikboden (S. Mittmann, Die Mosaikinschrift einer altchristl. Kirche in el-Kirmil: AnnDepartAntJor 16 [1971] 87/9). – Lit.: Mader, Südjudäa 178/85; A. M. Schneider,

Südjudäische Kirchen: ZsDtPalVer 61 (1938) 102f; Abel, Géographie 2, 296; Keel / Küchler 751/5; Schmitt 123.

9. Lydda / Diospolis. Hebr.: lōd / lûd; griech.: Λύδδα; lat.: Lydda / Luddis (Tab. Peut. segm. 9). Am inneren Rande der Küstenebene ca. 37 km nordwestl. von Jerusalem; Hauptort einer Toparchie (Joseph. b. Iud. 3, 55; Plin. n. h. 5, 15, 70); um 200 unter Septimius Severus zur Stadt erhoben u. in Diospolis umbenannt mit zusätzlichem Territorium der früheren judäischen Toparchie Thamna (G. Beyer, Diospolis 218/41; Avi-Yonah, Holy Land 156/9); schon in früher Zeit kleine Christengemeinde (Heilung des gelähmten Aeneas durch Petrus: Act. 9, 32/5; zur Gründungslegende der Gemeinde von Lydda N. Tchkhikvadzé, Une traduction géorgienne d'un original perdu. L'Histoire de l'apocryphe de l'église de Lydda: Apocrypha 8 [1997] 179/91); jüdischer Ort bis ins 4. Jh.; nach der Zerstörung Jerusalems iJ. 70 nC. jüdisches Lehrhaus (Harnack, Miss.[4] 2, 642; Hüttenmeister / Reeg 284/99). – Im 4. Jh. Bischofssitz, zweiter Bischof iJ. 333, von einem Vorgänger Amtsjahre unbekannt (Fedalto 36f; vgl. Harnack, Miss.[4] 2, 642f. 648); im J. 415 Regionalsynode mit 14 Bischöfen (Hefele / Leclercq 178/83); Grabstätte des hl. Georg (Theod. itin. 4 [CCL 175, 116]; PsAnton. Plac. itin. 25, 4 [ebd. 166f]; Donner, Pilgerfahrt 203f. 287; Maraval 298f); auf der Madabakarte sehr wahrscheinlich Basilika des hl. Georg wiedergegeben (Donner, Map 54f nr. 61). – Lit.: Abel, Géographie 2, 370; Wilkinson 155; J. Kaplan: NewEncArchExcavHolyLand 3, 917; Schwartz.

10. Mamre. Hebr.: mamrē' (Gen. 13, 18); griech.: Μαμβρῆ / Τερέβινθος; lat.: Mambre / Terebinthus. Ca. 3, 5 km nördl. von Hebron; Besuch der drei göttlichen Boten bei Abraham an der Eiche / Terebinthe (Gen. 18, 1/6); schon in vorherodianischer Zeit hl. Bezirk mit Baum u. Brunnen, unter Herodes d. Gr. mit Mauer eingefaßt. Im 2. Jh. von den Heiden eingenommen u. sog. Terebinthenmarkt von Butna / Botna bei Mamre eingerichtet; im 5. Jh. Kultstätte für Heiden, Juden u. Christen; auf Veranlassung Konstantins d. Gr. um 330 Bau einer dreischiffigen Basilika (Eus. vit. Const. 3, 52f [GCS Eus. 1, 1, 105/7]; Itin. Burdig. 20 [CCL 175, 20]; Donner, Pilgerfahrt 63), wahrscheinlich durch die Perser 614 zerstört, danach möglicherweise Oktogonalbau für Baumreliquie (G. Kretschmar, Mambre. Von der ‚Basilika' zum ‚Martyrium': Mélanges liturgiques, Festschr. B. Botte [Louvain 1972] 276/89; Maraval 275); zur kirchlichen Organisation G. Beyer, Eleutheropolis 269; auf der Madabakarte Kirche u. Terebinthe dargestellt (Donner, Map 61 nr. 82). – Reste der Umfassungsmauer u. Kirche. – Lit.: Mader, Mambre; ders., Südjudäa 47/103; Abel, Géographie 2, 375f; Wilkinson 173f; Keel / Küchler 696/713; P. Welten: TRE 22 (1992) 11/3; I. Magen: NewEncArchExcavHolyLand 3, 939/42.

d. Orte an der Mittelmeerküste. 1. Asdod. Hebr.: 'ašdōd (Jos. 13, 3); griech.: Ἄσδωδ / Ἄζωτος; lat.: Asdod / Azotus. Ca. 54 km westl. von Jerusalem; die landeinwärts gelegene Stadt Ἄζωτος mit Apposition μεσόγειος ist von der jüngeren Hafenstadt Ἄζωτος παράλιος zu unterscheiden. – Ἄζωτος μεσόγειος war nach zweimaliger Verwüstung durch die Hasmonäer (1 Macc. 10, 84; 16, 10) aA. des 1. Jh. vC. jüdischer Besitz (Joseph. ant. Iud. 13, 395), von Pompeius 63 vC. wieder losgelöst (ebd. 14, 75; b. Iud. 1, 156) u. von Gabinius erneuert (ant. Iud. 14, 88; b. Iud. 1, 166); vom ‚Diakon' Philippus besucht (Act. 8, 40); während des 1. Jüd. Krieges von Vespasian besetzt (Joseph. b. Iud. 4, 130). Außer der Marmorschranke einer Synagoge (Hüttenmeister / Reeg 19/21) wenige Reste der röm.-byz. Stadt. – Die Hafenstadt war in byz. Zeit bedeutender (s. Madabakarte: Donner, Map 64 nr. 89f); vermutlich befand sich hier auch der Bischofssitz, erster Bischof iJ. 325 (Fedalto 27; Harnack, Miss.[4] 2, 641. 649). Von Pilgern wurde die Stadt kaum besucht; keine sichtbaren Überreste aus der röm.-byz. Zeit. – Lit.: Abel, Géographie 2, 253f; Schürer, History 2, 108f; Keel / Küchler 39/48; M. Dothan / J. Kaplan: NewEncArchExcavHolyLand 1, 93/103.

2. Askalon. Hebr.: 'ašqēlōn; griech.: Ἀσκάλων; lat.: Ascalon. Ca. 65 km westsüdwestl. von Jerusalem an der Küste. In der Literatur des 6. Jh. wird zwischen Ascalon u. Maiuma Ascalonis (Hafen von Askalon, nicht lokalisiert) unterschieden (Schürer, History 2, 105). – Die Stadt blieb als einziger der Küstenorte in hasmonäischer Zeit unabhängig, begann 104/103 vC. eine eigene Ära u. konnte in der Folgezeit ihre Autonomie bewahren (Plin. n. h. 5, 14, 68: oppidum Ascalo liberum). Von Herodes d. Gr. mit Bädern, Brunnen, Kolonnaden u. Palast (?) ausgestattet (Joseph. b. Iud. 1, 422; 2, 98), entwickelte

sie sich zu einer urbs nobilis (Hieron. / Eus. onomast.: GCS Eus. 3, 1, 23) u. gehörte zu den bedeutendsten Städten Palästinas (Amm. Marc. 14, 8, 11); im 4. Jh. Bischofssitz, erster Bischof 321 (?) bzw. 325 (Fedalto 26f; Harnack, Miss.[4] 2, 649); auf der Madabakarte teilweise erhalten (Donner, Map. 64f nr. 91). – Reste verschiedener Baulichkeiten: Stadtmauer, Bouleuterion oder Forum (2./3. Jh.; Fundplatz von Skulpturen), Basilika, Theater, Villen, Badeanlage, Architekturteile einer Synagoge (Hüttenmeister / Reeg 21/6), eine byz. Kirche. – Eine fragmentarische Beischrift auf der Madabakarte nennt nahe Askalon ein Heiligtum der drei ägypt. Brüder Ares, Promos u. Elias, die 309/10 den Märtyrertod fanden (Eus. mart. Pal. 10, 1 [GCS Eus. 2, 2, 930]; Donner, Map 65f nr. 92). – Nördlich der antiken Stadt ausgemaltes röm. Kammergrab (J. Ory, A painted tomb near Ascalon: QuartDepartAntPal 8 [1939] 38/44) u. Ruinen zweier byz. Kirchen (B. Bagatti, Ascalon e Maiuma di Ascalon nel VI° sec.: LibAnnStudBiblFranc 24 [1974] 243/54). – Lit.: Abel, Géographie 2, 252f; Schürer, History 2, 105/8; Keel / Küchler 49/75; L. E. Stager: NewEncArchExcavHolyLand 1, 103/12.

3. Caesarea. Griech.: Καισάρεια; lat.: Caesarea. Ca. 87 km nordnordwestl. von Jerusalem. Die Hafenstadt Stratonos Pyrgos (Stratons Turm), von Augustus Herodes d. Gr. gegeben (Joseph. ant. Iud. 15, 217; b. Iud. 1, 396), wurde neu erbaut (ant. Iud. 15, 331/41; 16, 136; b. Iud. 1, 408/15) u. zu Ehren des Kaisers Caesarea genannt. Sie nahm einen schnellen Aufschwung u. war für lange Zeit eine der größten u. schönsten Städte Palästinas, wo besonders ein Tetrapylon gerühmt wird (Expos. tot. mund. 26 [SC 124, 160f]; Amm. Marc. 14, 8, 11; Joseph. b. Iud. 3, 409). Von 6/66 nC. Residenz des Präfekten bzw. Prokurators (Pontius Pilatus [26/36] inschriftlich erwähnt [A. Frova, L'iscrizione di Ponzio Pilato a Cesarea: Rendiconti dell'Istituto Lombardo 95 (1961) 419/34]) u. nach dem 1. Jüd. Krieg Hauptstadt der röm. Provincia I., später von Syria Palaestina u. Palaestina Prima; von Vespasian als röm. Kolonie angelegt (Plin. n. h. 5, 14, 69) mit dem Titel Colonia Prima Flavia Augusta Caesarea / Caesariensis (Schürer, History 2, 118; Smallwood 343). Septimius Severus (193/211 nC.) ehrte die Stadt mit der Auszeichnung felix constans oder felix concordia für ihre Reichstreue (Smallwood 488). Severus Alexander (222/35 nC.) u. Decius (249/51 nC.) verliehen ihr später noch den Titel metropolis provinciae Syriae Palaestinae (Schürer, History 2, 118; Smallwood 493; J. Geiger, Local patriotism in the Hellenistic cities of Palestine: Kasher / Rappaport / Fuks 142f. 150). – Petrus suchte die Stadt auf (Act. 10); Paulus traf im Hause des Evangelisten Philippus den Propheten Agabus u. wartete später nach seiner Gefangennahme in Caesarea längere Zeit auf seine Überstellung nach Rom (Act. 21, 8/14; 23, 23/27, 2); vierter Bischof schon vor 160 nC.; drei Vorgänger ohne bekannte Amtsjahre (Fedalto 29/31; vgl. Harnack, Miss.[4] 2, 643. 647); im J. 196 erste Regionalsynode (Wagner-Lux 680f). Als berühmte Theologen wirkten hier u. a. Origenes (gest. um 253/54) u. Eusebius (Bischof von Caesarea seit ca. 313, gest. um 340). – Überreste von Baulichkeiten: a) aus herodianischer Zeit: Stadtmauer, Amphitheater (nur Vertiefung der Arena im Erdreich), Theater, Substruktion für Roma- / Augustustempel u. andere Bauten, Palast, Lagerhäuser (horrea), Hafenanlage; b) aus röm. Zeit: Straßen nach Netzplan (schon in herodianischer Zeit eingerichtet), Veränderungen am Theater, Circus, Mithraeum (eingebaut in ein horreum) mit mithraeischen Szenen in Fresko, Aquäduktsystem (Anfänge vielleicht schon herodianisch), Hafenanlage; c) aus byz. Zeit: neue Stadtmauer (4./5. Jh.), Tor, gepflasterte Straßen mit Abwasserkanälen, Kolonnadenstraße, Festung unter Einbeziehung des seit 450 nicht mehr benutzten Theaters, Märkte, Gewerbebauten, Regierungsgebäude, Wohnhäuser u. Villen (eine davon früher als Kirche [basilica discoperta] interpretiert), zT. mit schönen Bodenmosaiken, Badeanlage, Ausbau des Aquäduktsystems, Synagoge, Oktogonalkirche (6. Jh.) an der Stelle von Herodes' Augustustempel. – Nur literarisch bezeugt: eine Kirche des hl. Prokopios (erster Märtyrer der diokletianischen Verfolgung), des hl. Cornelius (Act. 10) u. der hl. Euphemia (Maraval 300). – Lit.: Abel, Géographie 2, 296f; Schürer, History 2, 115/8; J. Ringel, Césarée de Palestine (Paris 1975); B. Lifshitz, Césarée de Palestine, son histoire et ses institutions: ANRW 2, 8 (1977) 490/518; Levine, Caesarea; Hopfe; K. G. Holum u. a.: NewEncArchExcavHolyLand 1, 270/91; zur Synagoge auch Hüttenmeister / Reeg 79/90.

4. Gaza. Downey, Gaza 1123/34.

5. Jabne. Hebr.: yavnĕʼēl (Jos. 15, 11); griech.: Ἰάμνεια; lat.: Iamnea / Iamnia. Ca. 47 km westnordwestl. von Jerusalem in der Küstenebene; mit Hafen (Plin. n. h. 5, 14, 68; Ptol. geogr. 5, 16, 2); zZt. Alexander Jannaios' (103/76 vC.) Teil des hasmonäischen Staates (Joseph. ant. Iud. 13, 395), von Pompeius wieder abgetrennt (ebd. 14, 75; b. Iud. 1, 156); im 1. Jüd. Krieg von Vespasian besetzt (ebd. 4, 130). Nach der Zerstörung Jerusalems iJ. 70 Sitz des neuen Synedriums (Hüttenmeister / Reeg 500/13); zur Historizität der ‚Synode' von Jabne um 100 G. Stemberger, Art. Juden: u. Sp. 177f; P. Schäfer, Die sog. Synode von Jabne: ders., Studien zur Geschichte u. Theologie des rabbin. Judentums (Leiden 1978) 45/64; nach 135 vermehrter Zuzug von Samaritanern (Schur 51f). – Im 4. Jh. christlich mit Bischofssitz; erster Bischof iJ. 321 (?) (Fedalto 35; vgl. Harnack, Miss.[4] 2, 642f. 649); Kirche der Hll. Stephanus u. Thomas literarisch bezeugt (R. Raabe, Petrus der Iberer [1895] 114f) u. vermutlich auf der Madabakarte abgebildet (Donner, Map 57 nr. 69). – Lit.: Abel, Géographie 2, 352f; Schürer, History 2, 109f; Keel / Küchler 33/7.

6. Joppe. Hebr.: yāfō (Jos. 19, 46; Jona 1, 3); griech.: Ἰόππη (Act. 9, 36); lat.: Ioppe. Gemäß Münzausweis erhielt die Stadt zwischen 70 u. 96 den Namen Flavia (Schürer, History 2, 113f). Ca. 54 km nordwestl. von Jerusalem an der Küste; nächstgelegener Hafen für Jerusalem. – Schon seit der Zeit Simons (s. o. Sp. 76) zum Hasmonäerreich gehörend (1 Macc. 14, 5), von Pompeius abgetrennt (Joseph. b. Iud. 1, 156; ant. Iud. 14, 76), was den Juden wieder den Zugang zum Meer verwehrte, von Caesar dem jüd. Staat zurückgegeben (ebd. 14, 205). Petrus besuchte Joppe (Act. 9, 36/43: Auferweckung der Tabitha); während des 1. Jüd. Krieges zweimal von den Römern zerstört (b. Iud. 2, 507/9; 3, 414/31; S. Applebaum, The status of Jaffa in the 1[st] cent. C. E.: ScriptClassIsraelica 8/9 [1985/88] 138/44); nach Wiederaufbau vorwiegend pagane Bevölkerung; doch weisen zahlreiche, meist griechisch beschriftete Epitaphe aus der jüd. Nekropole (1./4. Jh.) auf eine jüd. Bevölkerungsgruppe hin; im 4. Jh. Nachweis einer Christengemeinde u. eines ersten Bischofs (Fedalto 36; Harnack, Miss.[4] 2, 648). – Zum Perseus-Andromeda-Mythos Schürer, History 2, 33f. – Bauliche Überreste vom 1./7. Jh., darunter griech. Inschriften u. Ziegelfragmente mit Stempeln der legio X Fretensis. – Lit.: Abel, Géographie 2, 355f; Schürer, History 2, 110/4; Keel / Küchler 12/28; J. Kaplan / H. Ritter-Kaplan: NewEncArchExcavHolyLand 2, 655/9.

D. Religiöses u. kulturelles Leben. I. Judentum. a. Synedrium. Das späterer Tradition zufolge iJ. 70 von Rabbi Johanan b. Zakkai in Jabne / Jamnia neu geschaffene u. um 80/90 von seinem Nachfolger Gamaliel II (Schäfer, Geschichte 154f) weitergeführte Lehr- u. Gerichtshaus hatte in der Notzeit der Kriegsfolgen mit Zerstörung von Tempel u. Synedrium existentielle Hilfe gebracht. Es hatte seine allgemeine Anerkennung u. Bedeutung als zentrales, führendes Institut allerdings erst allmählich gewonnen, da es sich um die schwierige Zusammenführung der Gelehrten u. leitenden Persönlichkeiten verschiedener religiöser u. politischer Richtungen handelte u. das Gremium sich nicht nur aus Pharisäern zusammensetzte (J. Neusner, The formation of rabbinic Judaism. Javneh [Jamnia] from A. D. 70 to 100: ANRW 2, 19, 2 [1979] 30/2). In der Folgezeit sind diese Synedriumsmitglieder aber doch die einheitliche rabbin. Führungselite des synagogalen Judentums geworden, das rechtlich allezeit eine religio licita blieb, da der kaiserliche Grundsatz vJ. 393, der im Kern auf Iulius Caesar zurückgeht (Joseph. ant. Iud. 14, 213/6), seine Gültigkeit nie verlor: Iudaeorum sectam nulla lege prohibitam satis constat (Cod. Theod. 16, 8, 9; Schäfer, Geschichte 202). – Lit.: Schürer, History 1, 521/7; 2, 369f. 372f; Stemberger, Judentum 83/92; ders., Juden 214/29; ders., Pharisäer, Sadduzäer, Essener (1991); J. Maier, Jesus v. Naz. in der talmudischen Überlieferung (1978); ders., Jüd. Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike (1982).

b. Lehrhäuser. Im Unterschied zu der meist an die Synagoge gebundenen Grundschule (Stemberger, Judentum 109/15; S. Safrai, Education and the study of the Torah: Safrai / Stern 2, 945/58; Schürer, History 2, 417/22), die das große Interesse des Judentums für die allgemeine Bildung u. Kenntnis der Torah widerspiegelt (ebd. 2, 415f), bildete das rabbin., akademieähnliche Lehrhaus (bêt mīdrāš bzw. yĕšîvâ) vergleichsweise die Hochschulstufe (W. Liebeschuetz, Art. Hochschule: o. Bd. 15, 895/7; Hengel, Judentum 145_{160}; Stemberger, Judentum 115/20; Safrai aO. 958/69). Bisher nur literarisch bezeugt

(Stemberger, Judentum 114), waren in I. von besonderer Bedeutung das Lehrhaus des R. Eliezer b. Hyrkan in Lydda / Diospolis, Ende des 1. bis Anfang des 4. Jh. (ebd. 119f; Hüttenmeister / Reeg 290/9), u. das um ca. 230 gegründete Lehrhaus des R. Hošaja in Caesarea (ebd. 88/90; Stemberger, Judentum 119; Levine, Caesarea 86/106). In Jabne / Jamnia gab es im Zusammenhang mit dem Synedrium ein Lehrhaus des R. Johanan b. Zakkai (Schürer, History 2, 369f; Hüttenmeister / Reeg 484/500. 513), unabhängig davon ein weiteres des R. Jišmael in Kefar ʿAzīz (10, 5 km südl. von Hebron; Schürer, History 2, 376; Hüttenmeister / Reeg 255; Keel / Küchler 757f), u. in der 1. H. des 2. Jh. existierte ein Lehrhaus des R. Akiba in Bene Berak (7 km ostsüdöstl. von Joppe; 6 km südl. der heutigen Stadt; Abel, Géographie 2, 263f; Schürer, History 2, 377f; Reeg 130).

c. Schrifttum. Ein wichtiger Teil der geistigen Vorarbeit für die um 200 kompilierte Mischna fiel in die Zeit der Wirksamkeit des neuen Synedriums zwischen 70 u. ca. 130 in Jabne (G. Stemberger, Geschichte der jüd. Literatur [1977] 66/72). – Seit der Entdekkung der *Qumran-Schriften 1947 sind im Bereich der schluchtartigen Täler am Ostabfall der judäischen Wüste zahlreiche Höhlen, die zT. schon in chalkolithischer Zeit bewohnt waren, erforscht worden. Sie hatten meist als Zufluchtsorte während des 2. Jüd. Krieges gedient. Für das Schrifttum besonders ergiebig waren die Höhlen im Naḥal Ḥever mit der sog. Briefhöhle u. im Wādi Murabbaʿāt mit Dokumenten in hebräischer, aramäischer, nabatäischer u. griechischer Sprache: u. a. Bibeltexte, Briefe Bar Kochbas, das Babata-Archiv (Schriften aus den J. 93/132 über einen Rechtsstreit der Babata), das Archiv der Bewohner von En-Gedi mit Administrativ-Urkunden u. a. m. (Lewis / Yadin / Greenfield aO. [o. Sp. 69]; D. Gilead u. a.: NewEncArchExcavHolyLand 3, 816/37).

II. Samaritaner. Die Samaritaner waren Nachfahren der ehemaligen israelitischen Nordreichbevölkerung, die, 722 vC. von den Assyrern besiegt, in der Folge mit angesiedelten fremden Volksstämmen zusammenleben mußten (2 Reg. 17, 1/6. 24) u. deshalb von den Jerusalemer Juden später als unrein erachtet wurden. Aus theologisch-kultischen u. noch weiteren Gründen erfolgte nach längerer Entwicklung wohl zwischen dem 4. u. 2. Jh. vC. die endgültige Trennung (F. Dexinger, Der Ursprung der Samaritaner im Spiegel der frühen Quellen: ders. / R. Pummer [Hrsg.], Die Samaritaner [1992] 67/140), der Bau eines eigenen Jahweheiligtums auf dem Berg Garizim (Joseph. ant. Iud. 11, 302/47), die Ernennung eines eigenen *Hohenpriesters u. die Beschränkung der Hl. Schrift auf den damals von den atl. Schriften allein kanonisierten Pentateuch (R. Pummer: Dexinger / Pummer aO. 12/7). Von religiösen Spannungen zwischen Juden u. Samaritanern zZt. Jesu zeugen die Evangelien (Mt. 10, 5; Joh. 4, 5/41). – Für I. spielten die Samaritaner eine bedeutende Rolle, seit sie nach den beiden Jüd. Kriegen u. möglicherweise schon früher in beträchtlicher Anzahl als Kolonisten wachsende Gemeinden, vor allem in der Küstenzone, bildeten u. eigene Synagogen bauten (Stemberger, Juden 25f. 182f). Sie waren seit dem 3. u. 4. Jh. besonders zahlreich in Caesarea, wo sie im Militär u. in der Verwaltung tätig waren u. dabei oft hohe Ämter besetzten (Levine, Caesarea 107/12). Das Verhältnis zu den Juden war im allgemeinen erträglich, bis R. Abbahu um 300 aus nicht klar erkennbaren Gründen einen entscheidenden Bruch herbeiführte (j'Abodah Zarah 5, 4, 44d). In der röm. Gesetzgebung galten im allgemeinen für Juden u. Samaritaner die gleichen Einschränkungen (Stemberger, Juden 178. 182). Erhebliche Bedeutung erhielt die wahrscheinlich im 4. Jh. erfolgte Reform des samaritanischen Kultes durch Baba Rabba (Kippenberg 162/71; Schur 66/70), die aber durch spätere Kaiser in Frage gestellt wurde u. zu Aufständen führte (s. o. Sp. 85; Soggin, Einführung 219/22).

III. Heidentum. a. Religiosität. Abgesehen von den Küstenstädten konnte heidnische Religiosität erst nach dem 2. Jüd. Krieg ins Kernland I.s eindringen, nachdem Hadrian in Jerusalem u. Mamre pagane Kultstätten eingerichtet hatte u. heidnische Kolonisten ihre Gottheiten ins Land brachten. In den Küstenstädten mit ihrer gemischten Bevölkerung gab es dagegen seit alters heidnische Gottheiten semitischen, ägyptischen u. kleinasiatischen Ursprungs, die in hellenistisch-römischer Zeit sich mit den von Griechen u. Römern eingebrachten zu vermischen begannen u. griechisch-römische Namen erhielten, was aber nicht hinderte, daß in ihnen trotz des neuen Kleides die althergebrachten Gottheiten gesehen wurden, zB.

in der im Orient weitverbreiteten Göttin Tyche die einheimische *Astarte, Atargatis u. a. (zur Tyche von Askalon BritMusCat Gr. Coins Palest. LVIIIf). Die zunehmende synkretistische Vermischung ließ in der Folge die einzelnen Gottheiten jedoch allmählich ihre Identität verlieren u. zu einer recht abstrakten Einheitsgottheit pan- oder monotheistischen Charakters zusammenfließen, die leicht mit philosophischen Gedankengängen verbunden werden konnte, wie sie an Rhetorenschulen gelehrt wurden (J. Vogt, Art. Christenverfolgung I: o. Bd. 2, 1190f). Doch konnten sich auch altüberlieferte Gottheiten u. Kulte halten, wie der Marnaskult in Gaza noch im 5. Jh. beweist (Downey, Gaza 1124f; G. Mussies, Marnas God of Gaza: ANRW 2, 18, 4 [1990] 2412/57). Mysterienkulte spielten nur eine marginale Rolle, jedoch behielt der Kaiserkult, vornehmlich beim Militär u. in der Hauptstadt Caesarea, seine Bedeutung. – Lit.: D. Flusser, Paganism in Palestine: Safrai / Stern 2, 1065/100; E. Pax, Das Heidentum Palästinas in röm. Zeit: Bibel u. Leben 7 (1966) 278/92; Stemberger, Juden 151/60; Dassmann, Kirchengeschichte 1, 72/94; Levine, Caesarea 57f.

b. Rhetorenschulen. An diesen, ursprünglich rein heidn. Akademien für griechisch-römische Philosophie, Philologie u. Literatur, Historie u. römisches Recht waren vom 6. Jh. an auch christliche Gelehrte tätig. In Caesarea existierte vom 3. bis ins 6. Jh. eine weit bekannte Rhetoren- u. Juristenschule, die sich mit hohen Gehältern beste Lehrer verpflichtete, was Libanius als vorbildlich rühmt (or. 31, 42; zu den Lehrkräften F. Schemmel, Die Schule von Caesarea in Palästina: PhilolWochenschr 45 [1925] 1279; Downey, Schools 301f; Levine, Caesarea 58/60; W. Liebeschuetz, Art. Hochschule: o. Bd. 15, 873f). Im J. 533 scheint die Schule an Bedeutung verloren zu haben, nachdem *Iustinianus I den Unterricht in römischem Recht auf Kpel, Beirut u. Rom beschränkt u. die Rechtsabteilung in Caesarea, zusammen mit jener in Alexandria, aufgehoben hatte (*Iurisprudenz; Levine, Caesarea 190_{154}; Schemmel aO. 1280). – In Gaza befand sich eine besonders im 5./6. Jh. berühmte Schule (Downey, Gaza 1129f; Liebeschuetz aO. 875). – Avi-Yonah, Palaestina 410 u. Stemberger, Juden 155. 157 nehmen eine entsprechende Institution auch für die Stadt Askalon an, die schon seit vorchristlicher Zeit ein geistiges u. künstlerisches Zentrum war. Überliefert sind als von dort herstammend: Ulpianus, ein Vorgänger des Libanius in Antiochia oder einer seiner Lehrer (Liban. or. 1, 8; Downey, Schools 301; vgl. A. F. Norman [Hrsg.], Libanius' autobiography [Oxford 1965] 149) u. nach Steph. Byz. (132 Meineke) vier Philosophen, deren bedeutendster Antiochos war (140-25/68 vC.), Begründer u. Leiter der sog. fünften Akademie in Athen, bei dem auch Cicero hörte (W. Görler: H. Flashar [Hrsg.], Die Philosophie der Antike 4, 2 [Basel 1994] 938/67), ferner Sosos (2./1. Jh. vC.), Antibios u. Eubios, die Grammatiker Dorotheos (1. Jh. nC.?) u. Ptolemaios (2. Jh.), sowie die Historiker Apollonios u. Artemidoros (Schürer, History 2, 49; Hengel, Judentum 158f). – Zu einer Rhetorenschule in Elousa im Negeb P. Mayerson, The city of Elusa in the literary sources of the $4^{th}/6^{th}$ cent.: IsrExplJourn 33 (1983) 247/53. – Lit.: H. Dörrie, Das Gebäude spätantiker Bildung mit seinen religiösen Zügen: Frohnes / Knorr 247/61; ders., Spätantike Metaphysik als Theologie: ebd. 262/82; ders., Die Solar-Theologie in der kaiserzeitlichen Antike: ebd. 283/92.

c. Sport u. Massenunterhaltung. In den hellenisierten Küstenstädten fanden verschiedenartige Vorführungen statt, deren Höhepunkt die in Caesarea anläßlich der Einweihung der Stadt 12/11 vC. von Herodes d. Gr. gestifteten u. alle vier Jahre wiederkehrenden Festspiele waren (Joseph. ant. Iud. 16, 136/41; Lämmer aO. [o. Sp. 83] 95/164; Schürer, History 2, 44/7); zu weiteren Anläßen Levine, Caesarea 57. Von königlichem Theaterbesuch, vermutlich des Herodes Agrippas I (41/44 nC.), berichtet Joseph. ant. Iud. 19, 333; Act. 12, 21/3. Im 4. Jh. werden hier die Pantomimen, in Askalon die Ringer u. in Gaza die Rezitatoren sowie die Pankratiasten besonders hervorgehoben (Expos. tot. mund. 32 [SC 124, 164/7]). – Lit.: K.-W. Weeber, Panem et circenses (1994); I. Weiler, Der Sport bei den Völkern der Alten Welt (1981).

IV. Christentum. a. Kirche. 1. Jesusstätten in Iudaea. Im Bericht der kanonischen Evangelien werden erwähnt: Bethlehem als Geburtsort (Mt. 2, 1/11), die Taufstelle am *Jordan (Mc. 1, 9/11), die Wüste Juda als Ort der Versuchung (Mc. 1, 12f), Jericho auf dem Weg nach Jerusalem (Lc. 18, 35/19, 28), Bethphage (Lc. 19, 29), besonders Bethanien als Besuchs- u. Übernachtungsort (Mc. 11, 11)

mit der Auferweckung des Lazarus (Joh. 11, 1/46), Ephraim (Joh. 11, 54), Jerusalem mit Gethsemani u. Golgotha (Mc. 14, 26/16, 8), Emmaus, wo der Auferstandene zwei der Jünger traf (Lc. 24, 13/35; Dalman; Kopp; Kroll).

2. Anfänge u. frühe Mission. Erste Gläubige, die sich wie zuvor uneingeschränkt zur Synagoge hielten, wurden als *Judenchristen weiterhin für Juden gehalten u. blieben zunächst unbehelligt. Im Unterschied zu diesem genuinen u. aramäisch sprechenden Gemeindeteil zerstreute sich der heidenchristliche, ‚hellenistische' u. griechisch sprechende nach der Steinigung des Stephanus missionierend über I. u. Samaria (Act. 8, 1. 4). Wie die Hinrichtung des Apostels Jakobus iJ. 44 zeigt, war aber auch der judenchristl. Teil gefährdet (R. Schnackenburg, Das Urchristentum: Maier / Schreiner 284/309). Petrus mußte aus Jerusalem weichen, nahm seine schon früher begonnene Missionstätigkeit wieder auf u. verständigte sich auf dem sog. Apostelkonzil iJ. 48/49 in Jerusalem (Act. 15, 1/33; Gal. 2, 6/10; Dassmann, Kirchengeschichte 1, 41/5) mit dem inzwischen bekehrten Paulus (ebd. 45/53) über die Teilung der Missionsgebiete. Schon zuvor war Philippus in Samaria missionierend unterwegs gewesen, hatte danach auf dem Weg von Jerusalem nach Gaza den äthiopischen Hofbeamten getauft (Act. 8, 26/39, lokalisiert an der ʿĒn eḏ-Ḏirwe, nördl. von Hebron [Abb. 1: nr. 15; Mader, Südjudäa 10/34], auf der Madabakarte dargestellt [Donner, Map 60f nr. 81]) u. in den Küstenorten von Asdod (s. o. Sp. 102) an in allen Städten bis Caesarea gepredigt (Act. 8, 40), während Petrus in Lydda u. Joppe (o. Sp. 101. 105), wo er bereits kleine Christengruppen vorfand, u. in Caesarea missionierte (Act. 9, 32/10, 48). – Lit.: O. Cullmann, Petrus. Jünger, Apostel, Märtyrer (Zürich 1952); L. Goppelt, Die apostol. u. nachapostol. Zeit (1962); G. Theissen, Studien zur Soziologie des Urchristentums[2] (1983) 79/141; B. Wander, Trennungsprozesse zwischen frühem Christentum u. Judentum im 1. Jh. nC. (Basel 1994).

3. Verbreitung. Das Landesinnere von I. erwies sich für die christl. Mission als sehr steiniger Boden, was einerseits an der teilweise schwachen Besiedlung der Gebiete, andererseits am starken inneren Widerstand der ländlichen u. besonders der jüd. Bevölkerung lag (Alt, Bistümer 80), so daß die Zahl der Christen langsamer als in anderen Reichsteilen wuchs (Harnack, Miss.[4] 2, 946/51; Dassmann, Kirchengeschichte 1, 260/3); die meisten der Judenchristen waren ohnehin im Laufe des 1./2. Jh. jenseits des Jordans gezogen, u. die heidenchristl. Gemeinde in Jerusalem hatte sich zerstreut. Zu dieser Zeit verlor deshalb die Jerusalemer Kirche für die Heidenchristen die bisherige zentrale Stellung einer Mutterkirche (Goppelt aO. 83). Nach Eus. h. e. 7, 12 gab es Märtyrer der valerianischen *Christenverfolgung vJ. 257/58, die ‚auf dem Lande wohnten', so daß in der Mitte des 3. Jh. das Christentum in judäische Dörfer eingedrungen sein muß, was später aus Eusebius' Erwähnung der christl. Ortschaften Anaia (onomast.: GCS Eus. 3, 1, 26, 13f; s. unten; zu unterscheiden von der 1, 5 km westl. gelegenen großen jüd. Ortschaft gleichen Namens, ebd. 26, 9f; zu beiden Anaia Harnack, Miss.[4] 2, 651_3) u. Jether / Jetheira (onomast.: GCS Eus. 3, 1, 108) für den Süden I.s belegt ist. Auch im damals noch kleinen Ort Bethlehem haben zu Beginn des 3. Jh. Christen gelebt (Harnack, Miss.[4] 2, 641. 650). Doch lag das Hauptgewicht anfangs eindeutig bei den isoliert lebenden u. unter dem Druck der Juden, Samaritaner u. Heiden nur kleinen heidenchristl. Gemeinden in den Küstenstädten mit Schwerpunkt in Caesarea (Dassmann, Weltflucht 196; Harnack, Miss.[4] 2, 647; zu Gaza Marc. Diac. vit. Porph. 19/21 [16/9 Grégoire / Kugener]; Downey, Gaza 1127). Indessen drang das Christentum in der Folge auch in Städte im Innern I.s ein, wie der Bischofsliste des Konzils von Nicaea iJ. 325 zu entnehmen ist, in der als Teilnehmer auch die Bischöfe von Jerusalem, Emmaus / Nikopolis, Eleutheropolis, Jericho u. Lydda / Diospolis genannt werden (Harnack, Miss.[4] 2, 641; zu den Jerusalemer *Bischofslisten der Provinzsynoden vJ. 518 u. 536 L. Koep: o. Bd. 2, 414f; Alt, Bistümer 74/88). In der Regel besaß jede Stadt, selbst mit nur kleiner Gemeinde, einen Bischof. Dieser war zugleich für die Gemeinden innerhalb des städtischen Territoriums zuständig, da die jeweils vorgegebenen Munizipalgrenzen der zivilen Administration auch zu den Grenzen der städtischen Bistümer wurden, worin sich die zunehmende Verflechtung von Kirche u. Staat abzeichnet (ebd. 80. 88; ders., Kirchengeschichte 88). Dabei leistete die frühzeitige Ausgestaltung der Ämter von Bischof, Presbyter u. Diakon in Bi-

stum u. Gemeinden der Kirche große Dienste; sie hatten schon Mitte des 2. Jh. festes Profil u. Autorität u. gingen auch in Verfolgungszeiten nicht unter (1 Clem. 42, 1/5 vJ. 96/7; Th. Kramm, Art. Amt: RAC Suppl. 1, 391f; E. Dassmann, Ämter u. Dienste in den frühchristl. Gemeinden [1994] 48/95. 193/211. 224/33; ders., Kirchengeschichte 1, 161/72). – Lit.: Harnack, Miss.[4] 2, 630/55; W. H. C. Frend, Der Verlauf der Mission in der Alten Kirche bis zum 7. Jh.: Frohnes / Knorr 32/50; E. Molland, Besaß die Alte Kirche ein Missionsprogramm u. bewußte Missionsmethoden?: ebd. 51/67; G. Kretschmar, Das christl. Leben u. die Mission in der frühen Kirche: ebd. 94/128.

4. Christenverfolgung (303/11 nC.). Von den Verfolgungen der ersten drei Jahrhunderte wurde I. nicht besonders betroffen, doch lebten die Gemeinden wie überall im Reich in steter Rechtsunsicherheit (Dassmann, Weltflucht 196f). Indessen änderte sich die Lage mit dem Beginn der letzten großen *Christenverfolgung iJ. 303 (J. Vogt: o. Bd. 2, 1164/92; zum Verlauf der allgemeinen Verfolgung, die 311 bzw. 313 nC. ein vorläufiges u. mit dem Sieg Konstantins iJ. 324 über Licinius [308/24 nC.] ein definitives Ende fand ebd. 1192/204). Ein eingehender Bericht des Eusebius über die Ereignisse in Palästina existiert in einer kürzeren griech. u. einer längeren, vollständig nur in einer späteren in Syrisch erhaltenen Fassung seiner Märtyrerschrift (De martyribus Palaestinae) sowie in knapper Form h. e. 8/10 (zur Textgeschichte E. Schwartz, Griech. Geschichtsschreiber [1957] 550f; J. Moreau, Art. Eusebius v. Caes.: o. Bd. 6, 1070; C. Butterweck, ‚Martyriumssucht' in der Alten Kirche? [1995] 210/2). – Bemerkenswert ist, daß Eusebius aus den Reihen der Kleriker nur die Bischöfe Silvanus, Bischof der Kirchen um Gaza (h. e. 8, 13, 5; mart. Pal. 7, 3 [GCS Eus. 2, 2, 923]), sowie Peleus u. Nilus aus Ägypten (ebd. 13, 3 [947]), den Presbyter Pamphilus aus Caesarea (ebd. 7, 4; 11, 1 [923f. 931]) u. den Diakon Valens aus Jerusalem (11, 4 [935]) erwähnt, da es offenbar Abtrünnige gab oder Scheinopfer gebracht werden konnten (1, 3f [908]; P. Keresztes, Imperial Rome and the Christians from the Severi to Constantine the Great 2 [Lanham / London 1989] 109; Vogt aO. 1186), u. daß trotz der schweren Leiden sogar Streitigkeiten vorkamen (mart. Pal. 12 [946f]). – Im ganzen werden von Eusebius aus der Zahl der Opfer an die 50 Märtyrer, auch Frauen, mit Namen, die fast alle griechisch sind, genannt. Ihre Herkunftsorte sind allerdings nur teilweise bekannt u. in der Regel Städte: Aelia Capitolina, Caesarea, Diospolis, Eleutheropolis mit dem Dorf Anea (identisch mit dem christl. Ort Anaia [Eus. onomast.: GCS Eus. 3, 1, 26, 13f]; G. Beyer, Eleutheropolis 227_6), Gaza, Jamnia u. Skythopolis. Andere stammten aus ferneren Gegenden, besonders aus Ägypten, wo die Verfolgung überaus hart war. Die meisten erlitten nach Folterungen den Märtyrertod in Caesarea, wobei die Statthalter Flavianus (303/04 nC.; ProsLatRomEmp 1, 343), Urbanus (304/07 nC.; ebd. 983) u. Firmilianus (308/10 nC.; ebd. 338) besonders brutal vorgingen. Außer der Todesstrafe wurde seit 307 vermehrt die Verurteilung zu Zwangsarbeit in Bergwerken, meist in Phaino (ca. 50 km südl. des Toten Meeres), vorgenommen (mart. Pal. 7, 2 [922f]), wohin auch zahlreiche Christen aus Ägypten geführt worden sind (ebd. 8, 1. 13 [924f. 927]). – Lit.: Frend 477/535; Keresztes aO. 95/113. 270/93; K. Baus: Jedin 1, 441/62; R. Freudenberger, Die Auswirkungen kaiserlicher Politik auf die Ausbreitungsgeschichte des Christentums bis zu Diokletian: Frohnes / Knorr 131/46; H. v. Campenhausen, Das Martyrium in der Mission: ebd. 71/85; Dassmann, Kirchengeschichte 1, 107/9; Butterweck aO. 201/13; Christ, Kaiserzeit 723/6.

5. Zeit der Reichskirche (324/638 nC.). Die seit der Zeit Konstantins d. Gr. zunehmende Zahl der Christen durch Konversionen in der paganen Bevölkerung u. durch sich stets verstärkenden Zuzug von Klerikern, Mönchen u. Pilgern sowie die wachsende Bedeutung Jerusalems u. der hll. Stätten führten nach zähem Bemühen iJ. 451 zur Erhebung des Jerusalemer Bischofssitzes in den Rang des fünften Patriarchats (S. Vailhé, L'érection du patriarcat de Jérusalem: RevOrChr 4 [1899] 44/57). Der erste Patriarch, Juvenal (451/58 nC.; Dassmann, Kirchengeschichte 2, 1, 183f), wurde kirchliches Oberhaupt aller drei Teilprovinzen (Palaestina Prima, Secunda u. Tertia). Die schon lange andauernden christologischen Streitigkeiten setzten sich aber fort (Wagner-Lux 684/90), u. erst mit der Einsetzung des orthodoxen Patriarchen Eustochius (552/63 nC.; Fedalto 15; M. v. Esbroeck: LThK[3] 3 [1995] 1017) zZt. Kaiser Justinians I kehrte Ruhe ein. Jerusalem blieb fortan als

einzige Region im Südosten des Kaiserreichs, im Unterschied zu Antiochia u. Alexandria, eine sichere Bastion der chalkedonisch-orthodoxen Reichskirche (Solzbacher 193). Freilich bemühte man sich in Jerusalem, nach Möglichkeit nicht in die epochalen theologischen Streitigkeiten hineingezogen zu werden; denn die Internationalität der Pilger u. Mönche verbot harte dogmatische Schranken, wie andererseits Rücksicht auf die Finanzquellen Kpels zu nehmen war. Auch schuf die Verehrung der hll. Stätten, die allen Parteien gleich wichtig war, eine Basis der Verständigung (ebd. 196f). Dennoch verblieb bei allem äußerlichen Frieden ein Riss, indem sich das Gebiet um Gaza u. Eleutheropolis, in Anlehnung an Alexandria, der nichtchalkedonischen Theologie zugewandt hielt.

b. Pilgerwesen. 1. Historisch. Wallfahrten zum Jerusalemer Tempel kannte man im atl. Israel schon seit mehreren Jahrhunderten vC., besonders zum Passah-, Wochen- u. Laubhüttenfest (Dtn. 12, 4/7; 16, 1/17; S. Safrai, Die Wallfahrt im Zeitalter des Zweiten Tempels [1981] 44/97; Kötting, Peregrinatio 57/69). In der christl. Welt kam der Besuch Palästinas in vorkonstantinischer Zeit selten u. nachweisbar nur auf seiten von Bischöfen u. Presbytern vor u. verfolgte meist andere Absichten als eine Wallfahrt. So kam zB. Origenes aus Alexandria iJ. 215 als Flüchtling, 232 als berühmter Lehrer dorthin (Eus. h. e. 6, 19, 16; 6, 26); Firmilian, Bischof von Caesarea in Kappadokien, reiste andererseits nach I., um Origenes zu hören (ebd. 6, 27); Bischof Melito v. Sardes suchte Mitte des 2. Jh. bei seinem Besuch den Umfang des atl. Kanons u. an Orten, wo Jesus gewirkt hatte, die Richtigkeit der Evangelienberichte zu ergründen (ebd. 4, 26, 13f; Kötting, Peregrinatio 83/9). Nur von Alexander aus Kappadokien schreibt Eusebius (h. e. 6, 11, 2), daß er vor Antritt seines Bischofsamtes in Jerusalem (nach 200/50 nC; Fedalto 14; Harnack, Miss.[4] 2, 744f; Kötting, Peregrinatio 88_{24}) nach Palästina gekommen sei, ‚um hier zu beten u. die (hll.) Stätten zu besuchen', was Egerias Formulierung (peregr. 13, 1 [SC 296, 182]) ad visenda loca sancta gratia orationis entspricht, falls es sich nicht um eine anachronistische Eintragung von Eusebius handelt (Maraval 26f; anders Kötting, Peregrinatio 88). Im übrigen standen in der genannten Zeit objektive Hindernisse einer Palästinareise entgegen: die beiden Jüd. Kriege mit ihren Verwüstungen, besonders jene Jerusalems, das zudem seit Kaiser Hadrian eine heidn. Stadt war, Unzugänglichkeit oder Überdeckung christlicher Erinnerungsstätten, allgemeine politische Instabilität u. a. m. (Maraval 25). Eher hemmend wirkten aber auch theologische Gründe wie die anfängliche Parusie-Naherwartung oder die paulinische Verkündigung, die sich weniger mit dem irdischen Jesus in seinem Umfeld als mit dem auferstandenen Christus befaßte. Eine eigentliche Wallfahrtsbewegung setzte erst nach *Helenas Palästinareise iJ. 326 mit der mysteriösen ‚Auffindung des wahren Kreuzes' ein (R. Klein: o. Bd. 14, 367/72; J. Vogt, Art. Constantinus d. Gr.: o. Bd. 3, 372/4; J. W. Drijvers, Helena Augusta [Leiden 1992]), nachdem äußere Sicherheit gewährleistet war u. Palästina im Reich neue Bedeutung erlangt hatte. Dazu kam eine Himmelserscheinung iJ. 350 bzw. 351, bei der ein Lichtkreuz stundenlang über Golgotha gestanden u. sich bis zum Ölberg ausgebreitet haben soll, von der Bischof Cyrillus v. Jerusalem Kaiser Constantius II (337/61) Mitteilung machte (ep. ad Const. II Imp. 3 [ed. E. Bihain: Byzant 43 (1973) 287f]; Maraval 65_9). Werbende Kraft hatte auch die Auffindung von Heiligengräbern, zB. des Stephanusgrabes iJ. 415 in Kefar-Gamala (Lucian. revel. s. Steph.; dazu Wagner-Lux 704f mit Lit.; ferner Maraval 266f; Keel / Küchler 817/20; zur Lokalisierung des Grabes in Ǧemmāla, 25 km nordnordwestl. von Jerusalem, Schmitt 204), wie denn der Gräberbesuch im Repertoire der Pilgerrouten einen festen Platz erhielt, da man vom Gebet an einem Heiligengrab u. besonders am Grab eines Märtyrers durch die direkte Fürsprache des Heiligen vor Gott unmittelbare Erhörung u. Sündenvergebung erwartete (Jeremias, Heiligengräber 126/43; E. Dassmann, Sündenvergebung durch Taufe, Buße u. Märtyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristl. Frömmigkeit u. Kunst [1973] 163/82). – Anfangs standen die vor allem den Landesbewohnern bekannten u. leicht auffindbaren atl. Örtlichkeiten im Vordergrund des Besuchsprogramms (Kötting, Peregrinatio 103/5; Baumeister 102; Stemberger, Juden 84). Für die heutige Forschung unentbehrliche Reiseberichte verfaßten namentlich der Pilger v. Bordeaux (Fugmann 14f), Egeria, die sich sehr wahrscheinlich 381/84 nC. im Hl. Land

aufhielt (ebd. 15/7), Hieronymus, Paula u. Eustochium (404 nC.), (Ps-?) Eucherius (ebd. 17f), Theodosius (ebd. 18), der anonyme Autor eines Jerusalem-Breviers (ebd. 18f), der Pilger aus Piacenza (ebd. 19/21) sowie Bischof Arculf bzw. Abt Adamnanus (ebd. 21f). – Der Wunsch nach einer Wallfahrt erfaßte immer weitere, vor allem auch westeuropäische Christen, so daß es im 5. u. 6. Jh. zu einer eigentlichen Blütezeit kam, wobei der Reliquienkult eine zunehmende Bedeutung erhielt (Kötting, Peregrinatio 330/42. 389/413; Maraval 183/93; Baumeister 133/5). Allerdings scheint es einen ausgeprägten Reliquienhandel, wie zB. Avi-Yonah, Economics 45f annimmt, nicht gegeben zu haben; am ehesten betraf er leicht erwerbbare Gegenstände wie *Holz ‚vom Kreuz' (W. Speyer: o. Bd. 16, 107), heilige Erde, Wasser aus dem Jordan oder *Eulogien (Stemberger, Juden 92/9). Daß sich das Wesen der Wallfahrt im Laufe der Zeit durch volksreligiöse u. weitere Einflüsse verändern mußte, war unvermeidbar. Das Auftreten von immer größer werdenden Pilgerscharen veranlaßte bereits Gregor v. Nyssa ep. 2 (GregNyssOp 8, 2, 13/9; B. Kötting, Gregor v. Nyssa's Wallfahrtskritik: StudPatr 5 = TU 80 [1962] 360/7) u. Hieronymus (ep. 58, 2/4 [CSEL 54, 529/33]), von einer Reise abzuraten.

2. Reiserouten. Im allgemeinen strebte man auf der beschwerlichen u. nicht ungefährlichen Reise (L. Casson, Travel in the ancient world [London 1974] 300/29) zuerst nach Jerusalem als dem Standquartier zu gelangen. Hier wie anderwärts nahm man die von der Kirche u. den Klöstern angebotenen *Herbergen in Anspruch, in denen sicheres Unterkommen u. Hilfeleistung zu finden waren (Kötting, Peregrinatio 366/86). Von Jerusalem aus hatten sich bald Hauptpilgerrouten herausgebildet, die normalerweise begangen wurden; sie führten zB. nach Emmaus, Lydda, Joppe u. Caesarea, nach Eleutheropolis, Askalon u. Gaza, nach Bethlehem, Mamre u. Hebron, nach Jericho u. weiter zum Berg Nebo im Ostjordanland oder nach Bethel, Samaria u. *Galilaea (Karte: Maraval 270). Um der Sicherheit willen reiste man fast stets in Gruppen u. benötigte eine Führung, die meist Mönche innehatten, welche an den Besuchsorten eine kurze Andacht hielten, ähnlich wohl der von Egeria erwähnten (peregr. 10, 7 [SC 296, 168]) mit Gebet, Bibelwort in Beziehung auf den Besichtigungsort oder Psalmengesang, nochmaligem Gebet u. (wenn möglich bischöflichem) Segen, evtl. mit Eucharistiefeier (Kötting, Peregrinatio 287/330; Maraval 137/51. 221f). Im Laufe der Zeit waren fast alle wichtigen Ereignisse der Bibel u. auch der Apokryphen mit irgendwelchen Örtlichkeiten in Verbindung gebracht worden (Maraval 63/6; zur Kathisma-Kirche [Abb. 1: nr. 10] zum Gedenken an die Rast Mariens auf ihrem Weg nach Bethlehem [Protev. Jac. 17, 2f (142 de Strycker)] P. Testini, The church and monastery of the ‚Kathisma': Y. Aharoni u. a., Excavations at Ramat Raḥel seasons 1961/62 [Roma 1964] 101/6; Dalman 22f; J. T. Milik: RevBibl 67 [1960] 571; Schmitt 213; B. Pixner, Wege des Messias und Stätten der Urkirche[2] [1994] 412/22 mit Lit.). Freilich begnügten sich nicht alle Pilger mit den üblichen Wallfahrtsrouten. Schon Egeria hatte eine strapaziöse Reise in den Sinai sowie nach Ägypten u. Mesopotamien unternommen (peregr. 1/9 [SC 296, 120/65]; W. Cramer, Art. Harran: o. Bd. 13, 645/7; Solzbacher 122/43), u. der Pilger v. Piacenza weitete die Reise sogar bis nach Oberägypten aus (PsAnton. Plac. itin. 34/45 [CCL 175, 145/52]; Solzbacher 143/53). – Lit.: Kötting, Peregrinatio 83/111; Wilkinson; Donner, Pilgerfahrt; Hunt 50/179; Maraval; Stemberger, Juden 77/99; Wagner-Lux 692/4.

c. Mönchtum, Klöster. Lit.: S. Vailhé, Répertoire alphabétique des monastères de Palestine: RevOrChr 4 (1899) 512/42; 5 (1900) 19/48. 272/92; H. Leclercq, Art. Cénobitisme: DACL 2, 2, 3157/75; ders., Art. Monachisme: ebd. 11, 2, 1822/31; S. Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum 2, 2 (1913); R. Draguet, Les pères du désert (Paris 1949); A.-J. Festugière, Les moines d'Orient 3, 1/3 (Paris 1962/63); D. J. Chitty, The desert a city[2] (Oxford 1977); P. Compagnoni, Il deserto di Giuda (Jerusalem 1978); Grant aO. (o. Sp. 85) 232/48; Hirschfeld; ders., List of the Byz. monasteries in the Judean desert: Archaeology 1/90; J. Patrich / R. Cohen, Art. Monasteries: NewEncArchExcavHolyLand 3, 1063/70.

1. Allgemeines. Obwohl sich Gemeinsamkeiten mit der von Philo u. *Josephus geschilderten Lebensweise der Essener zeigen (O. Betz, Art. Isangelie: o. Bd. 18, 953f. 968f; R. Bergmeier, Die Essener-Berichte des Flavius Josephus [Kampen 1993] 72/6; J. M. van der Ploeg, Die Essener u. die Anfänge des christl. Mönchtums: Frank 107/28), lei-

tet sich das christl. Mönchtum, das erst im 4. Jh. auftritt, nicht von ihr ab, sondern hat seine Wurzeln als eine der Möglichkeiten biblischer vita evangelica in der asketischen Lebensform sowohl der urchristl. charismatischen Wanderprediger u. -missionare als auch der von Jesus ausgesendeten ‚Siebzig' (Lc. 10, 1/12; Mt. 10, 5/16), des Zwölferkreises der Jünger u. letztlich Jesu selbst (Mt. 8, 20; G. Kretschmar, Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristl. Askese: Frank 129/80; Dassmann, Weltflucht 191/5). – Nach dem Vorbild des Antonius (gest. 356?) u. des Pachomius (gest. 346) in Ägypten (H. Bacht, Antonius u. Pachomius: Frank 183/229) zogen Mönche in Einsiedeleien u. Klöster inmitten der Wüste Juda oder noch weiter bis in den Sinai (Solzbacher 105/66), um Jesus in äußerster Armut, strenger *Askese u. stetem Gebet nachzufolgen (Mc. 1, 12; A. Dihle, Art. Heilig: o. Bd. 14, 58/61; Baumeister 136/41; Harnack, Miss.[4] 1, 151/70). Nicht zufällig nahm die Einwanderung von Mönchen nach I. zu, nachdem sich die Staatskirche durch die Religionsgesetzgebung von Theodosius I mit nun privilegiert u. wohlhabend werdenden Christengemeinden u. fortschreitender Hierarchisierung des Klerus etabliert hatte (Christ, Kaiserzeit 794/6). Im Widerspruch zu dieser Entwicklung ist das oft nur lokkere oder gar rebellische Verhältnis vieler Mönche zur Amtskirche u. zum Klerus begründet, das man von Seiten der Kirche mit der Einsetzung offizieller Archimandriten zu überwachen u. zu verbessern suchte (Heyer 57), zumal der größte Teil der Mönche von ihren spirituellen Leitbildern abhängig war, mit der Gefahr, daß sie manipuliert u. zu kirchenpolitischen Zwecken mißbraucht werden konnten. Außerdem waren sie, im Gegensatz zum westl. Mönchtum, in keine die Klöster übergreifenden strengen Mönchsregeln eingebunden u. beachteten im allgemeinen keine stabilitas loci. Indessen hielten sich Mönche nicht nur in der Wüste auf, sondern besiedelten auch manche hll. Orte im übrigen Land, besonders Jerusalem u. seine Umgebung. Da auch die Pilger sie gerne aufsuchten, war im übrigen ihre seelsorgerliche Tätigkeit nicht gering.

2. Anfänge. Um 330 gründete Chariton, der als Pilger aus Ikonium in Lykien nach Palästina gekommen war (gest. um 350; Y. Hirschfeld, Life of Chariton in the light of archaeological research: V. L. Wimbush [Hrsg.], Ascetic behavior in Greco-Roman antiquity [Claremont 1990] 425/47), die Eremitensiedlung bzw. Laura in Pharan bei ʿĒn Fāra, 9 km nordöstl. von Jerusalem (Abb. 1: nr. 1; Hirschfeld 21/3; Keel / Küchler 479f), u. später das Kloster Douka / Dok (ebd. 550/4; s. o. Sp. 89) sowie das Kloster Souka, die sog. Alte Laura, 3 km nordöstl. von Thekoa (s. o. Sp. 91 u. Abb. 1: nr. 13; Hirschfeld 23f; ders.: NewEncArchExcavHolyLand 1, 297/9; Keel / Küchler 661f; zu Gaza u. Umgebung s. u. Sp. 124f). Aus diesen Anfängen ergaben sich neue Niederlassungen eingewanderter Mönche aus verschiedenen Ländern vor allem der östl. Reichshälfte (Hirschfeld 14: Karte), was zu einer für Palästina typischen Internationalität des Mönchtums führte.

3. Klöster in der judäischen Wüste. Es gab zu Beginn des 5. Jh. durch neuen Zuzug, hauptsächlich aus Kleinasien, eine merkliche Belebung (Übersicht: W. Speyer, Art. Gründer: o. Bd. 12, 1156f). Führende Persönlichkeiten waren der Charitonschüler Euthymius aus Melitene in Armenia (gest. 473), der das Euthymiuskloster, 10 km östl. von Jerusalem, errichtete (Abb. 1: nr. 8; Y. Hirschfeld: NewEncArchExcavHolyLand 2, 428/30; Keel / Küchler 472/5), für Wüstenmönchsanwärter eine Ausbildung einführte u. einen Beduinen- bzw. Sarazenenstamm missionierte, der sich zT. in der Wüste Juda niedergelassen hatte (Alt, Kirchengeschichte 86/9; Heyer 44/7; vgl. Solzbacher 173/6), u.

Ortsverzeichnis Iudaea nach Suchnummern

1 Pharan (bei ʿĒn Fāra)
2 Maʿale Adummim
3 Choziba-/Georgskloster
4 Gerasimuskloster
5 Johanneskloster
6 Bethanien
7 Martyriuskloster
8 Euthymiuskloster
9 Theoktistuskloster
10 Rāmat Raḥel/Kathismakloster
11 Theodosiuskloster
12 Sabaskloster
13 Souka (Charitonkloster)
14 Neue (Nea) Laura
15 ʿĒn eḏ-Ḏirwe (Philippusbrunnen)

Die großen Punkte der Karte betreffen Ortschaften, die im Textteil näher besprochen sind.



Abb. 1: Orientierungskarte Iudaea (auf der Grundlage von E. Höhne/H. Wahle, Historisch-archäologische Karte Palästinas 1:300 000: BiblHistHdwb 4 [1979] und Karte Israels [26 Blatt] 1:100 000 [1972/75] hebr.)

sein Freund Theoktistus (gest. 466), mit dem er im Wādi Mukellik, 14 km östl. von Jerusalem, das Theoktistuskloster gründete (Abb. 1: nr. 9; Y. Blomme / E. Nodet, Deir Mukelik: RevBibl 86 [1979] 462/4; Hirschfeld 34/6). Schüler des Euthymius errichteten weitere Klöster, u. a. Martyrius aus Kappadokien (478/86 Patriarch in Jerusalem) das Martyriuskloster 6 km östl. von Jerusalem (Abb. 1: nr. 7; Hirschfeld 42/5; Y. Magen / R. Talgam, The monastery of Martyrius at Ma'ale Adummim [Khirbet el-Muraṣṣas] and its mosaics: Archaeology 91/152; L. Di Segni, The inscriptions: ebd. 153/64; Y. Magen, The monastery of St. Martyrius: Tsafrir, Churches 170/96; ders.: NewEncArchExcavHolyLand 3, 968/72). – Andere Gründungen erfolgten in Jericho u. Umgebung, wie das Kloster des Johannes v. Theben (Choziba- bzw. St. Georgskloster; Abb. 1: nr. 3) im Wādi Qelṭ, 5 km westsüdwestl. von Jericho, das seine bedeutendste Zeit unter Georg aus Zypern Ende des 6. / Anfang des 7. Jh. hatte (Y. E. Meimaris, The hermitage of St. John the Chozebite: LibAnnStudBiblFranc 28 [1978] 171/92; Heyer 47/9; Keel / Küchler 482/5; Hirschfeld 36/8; J. Patrich, The cells of Choziba: Archaeology 205/26), das Kloster des Gerasimus aus Lykien (gest. 475), 5, 5 km südöstl. von Jericho (Abb. 1: nr. 4; Hirschfeld 28f; ders., Gerasimus and his laura in the Jordan valley: RevBibl 98 [1991] 419/30), u. das Kloster Johannes d. T., 7, 5 km ostsüdöstl. von Jericho am Westufer des *Jordan (Abb. 1: nr. 5; Keel / Küchler 527/32; Donner, Map 38 nr. 6). – Um die Mitte des 5. Jh. wandelte sich das Mönchtum in Palästina allmählich zu einer gesellschaftlich anerkannten Erscheinung; die Zahl der Mönche nahm um Hunderte rapid zu, u. aA. des 6. Jh. dürfte es in der judäischen Wüste nahezu 65 oft gut geplante, teilweise auch befestigte Klöster gegeben haben (Hirschfeld 10), die durch Pfade untereinander u. auch mit Ortschaften in Verbindung standen (ders. / Th. Schmutz, Zur historisch-geographischen Entwicklung der mönchischen Bewegung in der Wüste I.: Antike Welt 18, 2 [1987] 38/48). Von besonderer Bedeutung war zu dieser Zeit einerseits das Kloster Dēr Dōsī des Theodosius aus Kappadokien (423/529), 7, 5 km ostnordöstl. von Bethlehem, das unter seinem Nachfolger erweitert u. mit einer Marienkirche versehen wurde (Abb. 1: nr. 11; E. Weigand, Das Theodosiuskloster: ByzZs 23 [1914/19] 168f; Keel / Küchler 595f) u. dem u. a. der Jerusalemer Patriarch Sophronius (gest. 638) u. Joh. Moschus (s. u. Sp. 126) entstammten (H. Chadwick, John Moschus and his friend Sophronius the sophist: JournTheolStud NS 25 [1974] 41/74). Gleiches Ansehen genoß andererseits sein Freund Sabas (439/532 nC.), ebenfalls aus Kappadokien, der verschiedene Klöster gründete, darunter vor allem um 483 nC. das Kloster Mār Sāba, die sog. Große Laura, 11 km östl. von Bethlehem (Abb. 1: nr. 12; Hirschfeld 24/6; J. Patrich: NewEncArchExcavHolyLand 3, 966f; ders., Chapels and hermitages of St. Sabas' monastery: Tsafrir, Churches 233/43; Keel / Küchler 594f), in der später auch Joh. Damascenus (gest. vor 750) wohnte, ferner das Kloster Kastellion in den Ruinen der Burg Hyrkania (J. T. Milik, The monastery of Kastellion: Biblica 48 [1961] 21/7; Hirschfeld 52/4; J. Patrich: NewEncArchExcavHolyLand 2, 639/41; Keel / Küchler 587/93). Folgenreich war um 507 die Gründung der sog. Neuen Laura 3, 5 km südl. von Thekoa (Abb. 1: nr. 14; Hirschfeld 26f), deren Mönche sich von der Großen Laura / Mār Sāba aus theologischen Gründen getrennt hatten. Sie erwiesen sich als energische Parteigänger der Origenisten u. rissen auch Sabas in diese Streitigkeiten mit hinein. Schließlich gewaltsam vertrieben, wurden sie 554/55 durch eine große Zahl orthodoxer Mönche ersetzt.

4. Klöster in der Umgebung von Gaza. Ungefähr gleichzeitig mit Chariton lebte Hilarion (gest. 371), der nach Jahren eines Ägyptenaufenthaltes in seine Heimat zurückgekommen war u. sich in der Nähe von Maioumas, Hafenort von Gaza, bei strengster Askese in einer Einsiedelei niederließ. Von ihm berichtet Hieron. ep. 58, 3, 4 (CSEL 54, 531), er habe ein einziges Mal Jerusalem besucht, damit man nicht meine, er verachte die hll. Orte; aber Gott wohne nicht an einer besonderen Stätte, et de Hierosolymis et de Britannia aequaliter patet aula caelestis. – In der Folge entstanden weitere Klöster (Downey, Gaza 1132f), die Zentren des Monophysitismus wurden, u. a. die von dem ebenfalls aus Ägypten gekommenen Abba Isaia (gest. 488) bei Eleutheropolis u. danach bei Gaza sowie jene von Petrus aus *Iberia (gest. 491), ebenfalls bei Eleutheropolis u. darauf in der Nähe von Maioumas, in welches der bedeutendste Monophysitenlehrer, Severus aus Pisidien (512/18 Patriarch von

Antiochia; gest. in Alexandria 538), eintrat, der später ein eigenes Kloster gründete (Heyer 49/51. 72/80. 84).

5. *Lateinische Klöster.* Gründungen anderer Art waren im 4./5. Jh. drei lat. Klosterkomplexe reicher Römerinnen, die im Sinne des westl. Mönchtums geführt u. hauptsächlich von westlichen Mönchen u. Nonnen bewohnt wurden: 1) die Klosteranlagen der Paula (gest. 404) bzw. ihrer Tochter Eustochium (gest. um 419) mit Hieronymus in Bethlehem, 2) die der Melania d. Ä. (gest. 409/10) mit Rufinus v. Aquileia u. 3) die ihrer Enkelin Melania d. J. (gest. 439) mit Gerontius auf dem Ölberg in Jerusalem (Ch. Krumeich, Hieronymus u. die christl. feminae clarissimae [1993] 108/53).

6. *Niedergang.* Mit dem Persereinfall 614 u. der islam. Eroberung Palästinas 636/40 begann der Niedergang; Klöster wurden zerstört u. Mönche wanderten ab. Von größerer Bedeutung sind heute nur noch das Theodosius-, Mār Sāba-, Choziba- bzw. Georgs- u. das Qaranṭal-Kloster (s. o. Sp. 123).

d. *Schulen.* Origenes unterrichtete in Caesarea (215/16 u. 232/ca. 250 nC.) als freier Lehrer u. zog durch seine überragende Gelehrsamkeit zahlreiche Schüler an (zB. Gregor d. Wundertäter; H. Crouzel: o. Bd. 12, 780. 784f). Doch entstand keine Schule im üblichen Sinn mit fester Organisation u. Trägerschaft, weshalb die Lehrstätte nach des Origenes Tod auch keine entsprechende Fortsetzung fand. Wegen der Bildungsskepsis des frühen Christentums (Dassmann, Weltflucht 193f) u. des Fehlens eines christl. Bildungssystems kam es auch zu keinen anderen Akademiegründungen: Allgemeine wissenschaftliche Bildung mußten sich Christen an den Rhetorenschulen holen, wie dies bei den meisten führenden Theologen der Fall war (Stemberger, Juden 155f; Downey, Schools 302f); doch entstanden ab u. zu kleine schulähnliche Einrichtungen an Bischofssitzen mit unbeamteten Lehrern (G. Ruhbach, Bildung in der Alten Kirche: Frohnes / Knorr 303/10).

e. *Schrifttum.* Von den ntl. Schriften scheint keine in I. entstanden zu sein (W. G. Kümmel, Einleitung in das NT[21] [1983]). Zu den in Caesarea maritima, *Gaza u. *Jerusalem wirkenden christl. Schriftstellern patristischer Zeit s. die Stadtartikel des RAC (jeweils mit Lit. u. Verweisen; zur monastischen Literatur von Gaza H. Chadwick, Art. Gewissen: o. Bd. 10, 1087/9; L. Regnault, Maîtres spirituels au désert de Gaza [Sablé-sur-Sarthe 1966] 15/41). Sammelberichte u. erbauliche Erzählungen über das Mönchsleben in Palästina finden sich in der Historia Lausiaca des Palladius aus Galatien (gest. vor 431 als Bischof von Helenopolis in Bithynien) u. im Pratum spirituale des gebürtigen Damaszeners Joh. Moschus (gest. 619 [oder erst 634 in Rom?]; R. Maisano, Giovanni Mosco. Il prato [Napoli 1982]; E. Mioni, Art. Jean Moschus: DictSpir 8 [1974] 632/40 [Lit.]; Ch. Joest: LThK[3] 5 [1996] 938). Zu den zahlreichen Viten bedeutender paläst. Mönche, besonders aus der Feder des Kyrillos v. Skythopolis, s. **Biographie II.

F.-M. Abel, Géographie de la Palestine[3] 1/2 (Paris 1967); Histoire de la Palestine 1/2 (ebd. 1952). – Y. Aharoni, Das Land der Bibel. Eine historische Geographie (1984). – W. F. Albright, Archäologie in Palästina (Einsiedeln 1962). – G. Alföldy, Röm. Sozialgeschichte[3] (1984). – A. Alt, Die Bistümer der alten Kirche Palästinas: PalJb 29 (1933) 67/88; Zur Kirchengeschichte Palästinas: ZsDtPalVer 67 (1945) 82/101; Kl. Schriften zur Geschichte des Volkes Israel 1/3 (1953/59). – D. H. K. Amiran u. a. (Hrsg.), Atlas of Israel[2] (Jerusalem 1970). – S. Applebaum, I. in Hellenistic and Roman times = StudJudLateAnt 40 (Leiden 1989); Economic life in Palestine: Safrai / Stern 2, 631/700. – Christian Archaeology in the Holy Land, Festschr. V. C. Corbo = StudBiblFranc Coll. Mai. 36 (Jerusalem 1990). – M. Avi-Yonah, Art in ancient Palestine (ebd. 1981); The economics of Byz. Palestine: IsrExplJourn 8 (1958) 39/51; Gazetteer of Roman Palestine = Qedem 5 (1976); Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud = StudJud 2 (1962); The Holy Land from the Persian to the Arab conquests (536 B. C. to A. D. 640)[2] (Grand Rapids 1977); The Jews under Roman and Byz. rule (Jerusalem 1984); The Madaba mosaic map (ebd. 1954); Map of Roman Palestine: QuartDepartAntPal 5 (1936) 139/93; Oriental art in Roman Palestine (Rom 1961); Art. Palaestina: PW Suppl. 13 (1973) 322/454. – B. Bagatti, Antichi villaggi cristiani di Giudea e Neghev = StudBiblFranc Coll. Min. 24 (Jerusalem 1983); The church from the gentiles in Palestine = ebd. 4 (1971). – A. N. Barghouti, Urbanization of Palestine and Jordan in Hellenistic and Roman times: A. Hadidi (Hrsg.), Studies in the history and archaeology of Jordan 1 (Amman 1982) 209/29. – J. Barr, Which language did Jesus speak?: BullRylLibr 53 (1970/71) 9/29. – U. Baumann, Rom u. die Juden[2] = Stud. philos. et hist. 4 (1986). – Th. Baumeister, Art. Heiligenverehrung I: o. Bd. 14, 96/150. – H.-G. Beck, Geschichte der

orthodoxen Kirche im byz. Reich = Die Kirche in ihrer Geschichte 1 (1980); Das byz. Jtsd. (1978); Kirche u. theologische Literatur im byz. Reich = HdbAltWiss 12, 2, 1 (1959). – G. BEYER, Das Stadtgebiet von Eleutheropolis im 4. Jh. nC. u. seine Grenznachbarn: ZsDtPalVer 54 (1931) 209/71; Die Stadtgebiete von Diospolis u. Nikopolis im 4. Jh. nC. u. ihre Grenznachbarn: ebd. 56 (1933) 218/53. – K. BEYER, Die aram. Texte vom Toten Meer (1984). – E. BIKKERMAN, Der Gott der Makkabäer (1937). – B. BRENK (Hrsg.), Spätantike u. frühes Christentum = Propyl. Kunstgesch. Suppl. 1 (1977). – K. BRINGMANN, Hellenist. Reform u. Religionsverfolgung in I. = AbhGöttingen 3. F. 132 (1983). – R. VAN DEN BROEK u. a., Kerk en kerken in romeins-byzantijns Palestine = Palaestina Antiqua 6 (Kampen 1988). – R. BULTMANN, Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen[2] (1962). – K. CHRIST, Geschichte der röm. Kaiserzeit[2] (1992); Krise u. Untergang der röm. Republik[2] (1984). – H. CONZELMANN, Geschichte des Urchristentums[5] = Grundrisse zum NT 5 (1983). – J. W. CROWFOOT, Early churches in Palestine (London 1941). – G. DALMAN, Orte u. Wege Jesu[4] = Beitr. z. Förderung christl. Theol. 2, 1 (1924). – E. DASSMANN, Kirchengeschichte 1/2, 1 = Kohlhammer Studienbücher Theol. 10/11, 1 (1991/96); Weltflucht oder Weltverantwortung: JbBiblTheol 7 (1992) 189/208. – J. DECKERS, Tradition u. Adaption. Bemerkungen zur Darstellung der christl. Stadt: RömMitt 95 (1988) 303/82. – F. W. DEICHMANN, Einführung in die christl. Archäologie (1983). – A. DEMANDT, Die Spätantike = HdbAltWiss 3, 6 (1989). – H. DONNER, Geschichte des Volkes Israel u. seiner Nachbarn in Grundzügen 1/2[2] = ATDeutsch ErgR. 4, 1/2 (1995); The mosaic map of Madaba = Palaestina Antiqua 7 (Kampen 1992); Pilgerfahrt ins Hl. Land (1979). – G. DOWNEY, Art. Gaza: o. Bd. 8, 1123/34; The Christian schools of Palestine: HarvLibrBull 12 (1958) 297/319. – G. FEDALTO, Liste vescovili del patriarcato di Gerusalemme e Palestina prima: OrChristPer 49 (1983) 5/41. – J. FINEGAN, The archeology of the NT[2] (Princeton 1992). – J. A. FITZMYER, The languages of Palestine in the 1st cent. AD: CathBiblQuart 32 (1970) 501/31. – K. S. FRANK (Hrsg.), Askese u. Mönchtum in der Alten Kirche = WdF 409 (1975). – W. H. C. FREND, Martyrdom and persecution in the Early Church (Oxford 1965). – H. FROHNES / U. W. KNORR (Hrsg.), Die Alte Kirche = Kirchengeschichte als Missionsgeschichte 1 (1974). – J. FUGMANN, Art. Itinerarium: o. Sp. 1/31. – C. A. M. GLUCKER, The city of Gaza in the Roman and Byz. periods = BritArchReports Intern. Ser. 325 (Oxford 1987). – A. GRABAR, Die Kunst des frühen Christentums (1967); Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique 1/2 (Paris 1946); Die Kunst im Zeitalter Justinians (1967). – H. HAAG, Das Land der Bibel[3] (1989). – R. HACHLILI, Ancient Jewish art and archaeology in the land of Israel = HdbOrient 7, 1, 2, 4 (Leiden 1988); dies. (Hrsg.), Ancient synagogues in Israel, 3rd/7th cent. C. E. = BritArchReports Intern. Ser. 499 (Oxford 1989). – M. HENGEL, The ‚Hellenization' of I. in the 1st cent. after Christ (London 1989); Der Historiker Lukas u. die Geographie Palästinas in der Apg.: ZsDtPalVer 99 (1983) 147/83; Juden, Griechen u. Barbaren = StuttgBiblStud 76 (1976); Judentum u. Hellenismus[2] (1973). – F. HEYER, Kirchengeschichte des Hl. Landes (1984). – Y. HIRSCHFELD, The Judean desert monasteries in the Byz. period (New Haven 1992). – K. HOLUM, Art. Palästina: TRE 25 (1995) 591/9. – L. M. HOPFE, Caesarea Palaestinae as a religious center: ANRW 2, 18, 4 (1990) 2380/411. – E. D. HUNT, Holy Land pilgrimage in the later Roman empire A. D. 312/460 (Oxford 1982). – F. HÜTTENMEISTER / G. REEG, Die antiken Synagogen in Israel = TübAtlVordOr Beih. B 12 (1977). – B. ISAAC, The limits of Empire. The Roman army in the east[2] (Oxford 1992). – H. JEDIN (Hrsg.), Hdb. d. Kirchengeschichte 1/2, 2 (1962/75). – J. JEREMIAS, Heiligengräber in Jesu Umwelt (1958); Jerusalem zZt. Jesu[3] (1969). – A. H. M. JONES, The cities of the eastern Roman provinces[2] (Oxford 1971). – D. L. JONES, Christianity and the Roman imperial cult: ANRW 2, 23, 2 (1980) 1023/54. – L. KADMAN, The coins of Caesarea Maritima = Corp. Nummorum Palaestinensium 2 (Jerusalem 1957); The coins of the Jewish War 66/70 C. E. = ebd. 2, 3 (Tel Aviv 1960). – A. KASHER, Jews and Hellenistic cities in Eretz-Israel = TextStudAntJud 21 (1990). – A. KASHER / U. RAPPAPORT / G. FUKS (Hrsg.), Greece and Rome in Eretz Israel (Jerusalem 1990). – O. KEEL / M. KÜCHLER, Orte u. Landschaften der Bibel 2. Der Süden (1982). – DIES. / CH. UEHLINGER, Orte u. Landschaften der Bibel 1. Geographisch-geschichtl. Landeskunde (1984). – H. G. KIPPENBERG, Garizim u. Synagoge = RGVV 30 (1971). – G. KLAMETH, Die ntl. Lokaltraditionen Palästinas in der Zeit vor den Kreuzzügen 1/2, 1 = NtlAbh 5, 1 (1914); 10, 2 (1923). – M. KOCHAVI (Hrsg.), I., Samaria and the Golan. Archaeological survey 1967/68 (hebr.) (Jerusalem 1972). – B. KÖTTING, Der frühchristl. Reliquienkult u. die Bestattung im Kirchengebäude: ders., Ecclesia peregrinans 2 = MünstBeitrTheol 54, 2 (1988) 90/119; Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike u. das Pilgerwesen in der alten Kirche = Forsch. z. Volkskunde 33/5 (1950). – C. KOPP, Die hl. Stätten der Evangelien[2] (1964). – G. KROLL, Auf den Spuren Jesu[8] (1979). – H.-P. KUHNEN, Palästina in griechisch-römischer Zeit = HdbArch Vorderasien 2, 2 (1990). – E. Y. KUTSCHER, A history of the Hebrew language (Leiden 1982). –

J. LEIPOLDT / W. GRUNDMANN (Hrsg.), Umwelt des Urchristentums 1[5] (1966); 2[3] (1972); 3[4] (1976). – L. I. LEVINE, Caesarea under Roman Rule = StudJudLateAnt 7 (Leiden 1975). – L. I. LEVINE (Hrsg.), Ancient synagogues revealed (Jerusalem 1982). – A. E. MADER, Altchristl. Basiliken u. Lokaltraditionen in Südjudäa = Stud. zur Gesch. u. Kultur des Altert. 8, 5/6 (1918); Mambre. Die Ergebnisse der Ausgrabungen im Hl. Bezirk Râmet el-Halîl in Südpalästina 1926/28 (1957). – J. MAIER, Geschichte des Judentums im Altertum[2] = Grundzüge 40 (1989); Zwischen den Testamenten. Geschichte u. Religion in der Zeit des Zweiten Tempels = Neue Echterbibel ErgBd. AT 3 (1990). – J. MAIER / J. SCHREINER (Hrsg.), Lit. u. Religion des Frühjudentums (1973). – J. MALTIEL-GERSTENFELD, New catalogue of ancient Jewish coins (Tel Aviv 1987). – P. MARAVAL, Lieux saints et pèlerinages d'Orient (Paris 1985). – Y. MESHORER, Ancient Jewish coinage 1/2 (New York 1982). – C. MÖLLER / G. SCHMITT, Siedlungen Palästinas nach Flavius Josephus = TübAtlVordOr Beih. B 14 (1976). – J. MURPHY-O'CONNOR, The Holy Land. An archaeological guide from earliest times to 1700[3] (Oxford 1992). – A. NEGEV (Hrsg.), The archaeological encyclopedia of the Holy Land[3] (New York 1990). – NEWENCARCHEXCAVHOLYLAND = E. Stern (Hrsg.), The new encyclopedia of archaeological excavations in the Holy Land 1/4 (Jerusalem 1993). – M. NOTH, Aufsätze zur bibl. Landes- u. Altertumskunde 1/2 (1971); Geschichte Israels[10] (1986); Die Welt des AT[4] (1962). – A. OVADIAH, Corpus of the Byz. churches in the Holy Land = Theophaneia 22 (1970). – A. OVADIAH / C. GOMEZ DE SILVA, Suppl. to the Corpus of the Byz. churches 1/3: Levant 13 (1981) 200/61; 14 (1982) 122/70; 16 (1984) 129/65. – R. / A. OVADIAH, Hellenistic, Roman and early Byz. mosaic pavements in Israel = Bibliotheca Archaeologica 6 (Roma 1987). – J. B. PRITCHARD, Herders Großer Bibelatlas (1989). – C. RABIN, Hebrew and Aramaic in the 1[st] cent.: Safrai / Stern 2, 1007/39. – G. REEG, Die Ortsnamen Israels nach der rabbin. Literatur = TübAtlVordOr Beih. B 51 (1989). – H. B. ROSÉN, Die Sprachsituation im röm. Palästina: G. Neumann / J. Untermann (Hrsg.), Die Sprachen im röm. Reich der Kaiserzeit = BonnJbb Beih. 40 (1980) 215/39. – H. P. RÜGER, Das Problem der Sprache Jesu: ZNW 59 (1968) 113/22. – S. SAFRAI / M. STERN (Hrsg.), The Jewish people in the 1[st] cent. 1/2 = CompRerIudNT 1, 1/2 (Assen 1974/76). – Z. SAFRAI, The economy of Roman Palestine (London 1994). – P. SCHÄFER, Der Bar Kokhba-Aufstand = TextStudAntJud 1 (1981); Geschichte der Juden in der Antike (1983). – A. SCHALIT, König Herodes = StudJud 4 (1969). – G. SCHMITT, Siedlungen Palästinas in griechisch-römischer Zeit = TübAtlVordOr Beih. B 93 (1995). – N. SCHUR, History of the Samaritans = BeitrErforschATAntJud 18 (1992). – J. J. SCHWARTZ, Lod (Lydda), Israel. From its origins through the Byz. period. 5600 B. C. E. / 640 C. E.: BritArchReports Intern. Ser. 571 (1991). – J. N. SEVENSTER, The roots of pagan anti-semitism in the ancient world = VetTest Suppl. 41 (Leiden 1975). – E. M. SMALLWOOD, The Jews under Roman rule[2] = StudJudLateAnt 20 (ebd. 1981). – J. A. SOGGIN, Einführung in die Geschichte Israels u. Judas. Von den Ursprüngen bis zum Aufstand Bar Kochbas (1991); A history of Israel. From the beginnings to the Bar Kochba Revolt (London 1984). – R. SOLZBACHER, Mönche, Pilger u. Sarazenen = MünstTheolAbh 3 (1989). – G. STEMBERGER, Die Beurteilung Roms in der rabbin. Literatur: ANRW 2, 19, 2 (1979) 338/96; Die röm. Herrschaft im Urteil der Juden = ErtrForsch 195 (1983); Juden u. Christen im Hl. Land (1987); Das klass. Judentum (1979); Pharisäer, Sadduzäer u. Essener = StuttgBiblStud 144 (1991). – M. STERN (Hrsg.), Greek and Latin authors on Jews and Judaism 1/3 (Jerusalem 1974/84). – P. THOMSEN, Loca Sancta (1907). – Y. TSAFRIR, The maps used by Theodosius. On the pilgrim maps of the Holy Land and Jerusalem in the 6[th] cent. C. E.: DumbOPap 40 (1986) 129/45. – Y. TSAFRIR (Hrsg.), Ancient churches revealed (Jerusalem 1993). – E. K. VOGEL / B. HOLTZCLAW, Bibliography of Holy Land sites: HebrUnCollAnn 42 (1971) 1/96; 52 (1981) 1/92; 58 (1987) 1/63. – U. WAGNER-LUX, Art. Jerusalem I: o. Bd. 17, 631/706. – P. W. L. WALKER, Holy City, holy places? Christian attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the 4[th] cent. (Oxford 1990). – C. WATZINGER, Denkmäler Palästinas 1/2 (1933/35). – J. WILKINSON, Jerusalem pilgrims before the Crusades (Warminster 1977).

Ute Wagner-Lux.

Iudaizantes.

I. Definition u. Voraussetzungen. a. Relativität des Begriffs. Die Geschichte des Begriffs I. in der Antike läßt sich schwer nachzeichnen, weil es sich dabei nicht um einen fest umrissenen Sachverhalt, sondern um ein

Epitheton handelt, das zu verschiedenen Zeiten u. gegenüber wechselnden Adressaten sehr unterschiedlich Verwendung fand. In der zu betrachtenden Periode erlangt das Christentum, ursprünglich nur eine Variante des Judentums, allmählich seine Eigenständigkeit u. wird im 4. Jh. zur herrschenden Religion des Reiches, kämpft das Heidentum nieder u. reduziert das Judentum zu einer Randerscheinung. Solange dieser Vorgang nicht abgeschlossen ist, bleibt die Bedeutung des Wortes I. vielschichtig. Da das Christentum aus dem Judentum hervorgegangen ist u. diese Abstammung bekennt, nicht verleugnet, können als I. beurteilte Christen nur solche sein, die in den Augen anderer Christen dem jüd. Erbe im Christentum einen übergroßen Stellenwert einräumen u. damit Gefahr laufen, in die überwundene Religion zurückzufallen. So war im 2. Jh. die rechtgläubige Großkirche, auf die das heutige Christentum zurückgeht, in den Augen Markions, der das AT verwarf (B. Aland, Art. Marcion: TRE 22 [1992] 89/101), eindeutig judaisierend. Ebenso werden es die Ikonoklasten in den Augen der Väter des 2. Konzils v. Nicäa vJ. 787 sein (Mansi 13, 168D: τούτοις [scil. Ἑβραίοις καὶ Σαμαρείταις] ὅμοιοί εἰσιν). Da der Begriff I. abhängig ist vom Standpunkt dessen, der das Epitheton vergibt, u. dessen, der mit ihm bedacht wird, ist die damit bezeichnete Wirklichkeit vielgestaltig u. veränderlich. Zwei Faktoren steigern diese wechselnde Relativität: 1) Die Geschichte des Christentums dieser Periode umfaßt die fortschreitende Entwicklung einer Dogmatik, die eine ‚Entjudaisierung' der neuen Religion mit sich bringt, die sich vom Judentum zunehmend entfernt, das ursprüngliche Band jedoch nie ganz zerreißt (G. Dagron, ‚Judaïser': TravMém 11 [Paris 1991] 359/80). – 2) Während eines wesentlichen Teils dieser Periode sind sowohl das Christen- als auch das Judentum von einer Einheitlichkeit weit entfernt, jenes, weil erst mit dem Übergang zur Staatsreligion im 4. Jh. seine Vereinheitlichung durchgesetzt werden kann, ohne daß sie jemals völlig erreicht wird, dieses, weil der Siegeszug des uns bekannten rabbin. Judentums mit dem Fall Jerusalems iJ. 70 nC. einsetzt, doch erst gegen Ende unserer Periode abgeschlossen wird. Viele jüd. Einflüsse auf die Christen wurden aber gerade von Strömungen ausgeübt, die die Rabbinen erst in der Folgezeit u. nicht ohne Mühe marginalisieren konnten. Zwischen den beiden Religionen besteht anfänglich noch ein großes Feld von Zwischenstufen, von dem nur wenig bekannt ist, zumal die erhaltenen Quellen fast ausschließlich aus dem orthodoxen Lager der jeweiligen Religion stammen, das diese Abweichungen mit Mißtrauen betrachtete oder ihr wahres Wesen nicht mehr begreifen konnte (K. Rudolph, Antike Baptisten: SbLeipzig 121, 4 [1981]; ders., Randerscheinungen des Judentums u. das Problem der Entstehung des Gnostizismus: ders. [Hrsg.], Gnosis u. Gnostizismus [1975] 768/97; M. Simon, Les sectes juives au temps de Jésus [Paris 1960]; allgemein Feldman [mit Einschränkungen des angeblichen proselytism; dazu G. Stemberger: u. Sp. 173]).

b. Randerscheinungen des Judentums. Die Ausstrahlung des Judentums im *Imperium Romanum hatte, noch vor Auftreten des Christentums, am Rande der Synagogengemeinden Kreise heidnischer Sympathisanten entstehen lassen, die ihren Übertritt jedoch nicht durch die *Beschneidung besiegelten (zu rabbinischen Reaktionen auf heidnische Sympathisanten s. jPe'ah 1, 1, 15c; bQiddušin 31a [Beachtung des fünften Gebots]; b'Abodah Zarah 3a [Torastudium]; Dtn. Rabbah 1, 21 [dt.: Wünsche, BR 3, 2, 14f; Sabbatheiligung]). Ihre Existenz ist durch die christl. Texte besser als durch die Inschriften mit Erwähnung von ‚*Gottesfürchtigen' belegt, bei denen es sich nachweislich meist um Juden im Vollsinn des Wortes handelt (M. Simon: o. Bd. 11, 1060/70; B. Lifshitz, Du nouveau sur les sympathisants: JournStudJud 1 [1970] 77/84). Seit der Niederlage Bar Kochbas (135 nC.) u. den kaiserlichen Verboten der Proselytenwerbung (s. u. Sp. 140f) schlossen die Rabbinen ihre Gemeinschaften immer mehr ab, duldeten solche Halbproselyten immer weniger u. bestanden auf vollständigem Übertritt, wodurch deren Zahl stark zurückging. Diese in Palästina beheimatete Tendenz setzte sich jedoch in der Diaspora wohl nur allmählich, vielleicht sogar nie ganz durch. Leider fehlen jüdische Quellen dieser Zeit aus der zahlenmäßig u. finanziell bedeutenden Diaspora, die griechischsprachig war u. damit Kontakten Christen gegenüber aufgeschlossener als das Judentum Palästinas u. Babyloniens, in dem die Talmudim enstanden. Zufällig sind Inschriften des 3. Jh. aus zwei benachbarten

Städten Kleinasiens, Akmonia u. Eumeneia, in ausreichender Anzahl erhalten. Sie beweisen, daß an dem einen Ort *Juden (trotz rabbinischer, sich in der Diaspora aber oft erst allmählich durchsetzender Verbote) Magistrate bekleideten u. Gaben von *Heiden für die Synagoge entgegennahmen, während in der anderen Stadt auch Christen am öffentlichen Leben teilnahmen u. ihren Glauben in Grabinschriften zu erkennen gaben. Manche Inschriften erlauben es praktisch nicht, sicher zu bestimmen, ob der Verstorbene Jude oder Christ war (L. Robert, Nouvelles inscriptions de Sardes [Paris 1964] 41/5; ders., Chrétiens et Juifs à Euméneia: ders., Hellenica 11f [Paris 1960] 414/39; A. A. R. Sheppard, Jews, Christians and heretics in Acmonia and Eumenia: AnatolStud 29 [1979] 169/80; S. Mitchell, Anatolia 2 [Oxford 1993] 1/51). In beiden Fällen hat die heidn. Umgebung die Sondergruppen anscheinend friedlich geduldet, besonders die Juden, wie sich aus der Inschrift mit einem Verzeichnis der Wohltäter der Synagoge von Aphrodisias sowie aus der Größe u. Pracht der Synagoge in Sardes schließen läßt (Palmer Bonz; P. W. van der Horst, Juden u. Christen in Aphrodisias: van Amersfoort / van Oort 125/43; J. Reynolds / R. Tannenbaum, Jews and godfearers at Aphrodisias [Cambridge 1987]). Bei solchen Gegebenheiten kann man sich unschwer vorstellen, daß Heiden wie *Celsus im 2. Jh. erkennbare Unterschiede zwischen Juden u. Christen nicht wahrnehmen konnten u. letztere schlichtweg für Abweichler der ersteren hielten (Orig. c. Cels. 3, 1 [GCS Orig. 1, 203f]). Verständlich wird gleichfalls, daß in Verfolgungszeiten weniger eifrige Christen in den Reihen der Juden Zuflucht suchten (womit sie der Verpflichtung, den Göttern zu opfern, enthoben waren), ohne den Eindruck zu haben, ihre Religion damit wirklich zu verleugnen, wie das Martyrium Pionii beklagt (ed. L. Robert [Washington 1993]). Daß diese Fast-Gleichartigkeit von Juden u. Christen wohl außerhalb der Grenzen des Imperium Romanum noch stärker war, belegen **Aphrahat (s. u. Sp. 138) u. die monotheistischen Inschriften aus Südarabien (Ch. Robin, Judaïsme et christianisme en Arabie du Sud d'après les sources épigraphiques et archéologiques: ProcSeminArabStud 10 [1980] 85/96; H. Brakmann, Art. Axomis [Aksum]: RAC Suppl. 1, 747/51). Bis ins 3. Jh. gibt es also noch schmale Brücken zwischen beiden Gemeinschaften, was am besten das Zirkulieren apokalyptischer Texte wie der Testamente der zwölf Patriarchen oder der Sibyllinischen Orakel beweist (M. de Jonge, The transmission of the Test. XII by Christians: VigChr 47 [1993] 1/28; V. Nikiprowetzky, La troisième Sibylle [Paris 1970]). Ihre vorliegende, christlich tradierte Fassung erlaubt es oft nicht, die christl. Zusätze vom jüd. Original zu unterscheiden.

II. Anwendungen der Bezeichnung. a. Neutestamentliche Zeit. Das Verbum ἰουδαΐζειν, ‚judaisieren', erscheint bereits bei Josephus zur Bezeichnung eines röm. Konvertiten u. syrischer Heiden, die jüdische Bräuche befolgen (b. Iud. 2, 454. 463). Hier dient es nur der Beschreibung, besitzt keinen abwertenden oder lobenden Nebensinn. Noch Paulus gebraucht das Wort in dieser neutralen Bedeutung für ‚das Gesetz beachten' (Gal. 2, 14), obgleich er die Einstellung bekämpft. In der christl. Urgemeinde Jerusalems könnte man diejenigen, die die Zugehörigkeit der neuen Religion zum Judentum zu bewahren suchten (der Kreis um Jakobus), als I. bezeichnen in Gegenüberstellung zu den ‚*Hellenen' (R. Klein: o. Bd. 14, 419/22), die mit Paulus Heidenmission betreiben wollten (J.-C. Fredouille, Art. Heiden: o. Bd. 13, 1131/3). Noch besteht keine echte Spaltung, sondern nur Spannungen. Sie zeigen sich deutlich beim sog. Apostelkonzil, das den bekehrten Heiden nicht das ganze Gesetz vorschreibt, sondern nur ein Äquivalent zu den noachitischen Geboten, die das Judentum sympathisierenden Heiden auferlegte (Act. 15, 19/29; *Aposteldekret), sowie im Galaterbrief, in dem Paulus anderen Missionaren gegenüber die Nutzlosigkeit des Gesetzes vertritt (der inhaltlich verwandte Kolosserbrief ist zweifellos jünger). Auffällig ist, daß die Jerusalemer Urgemeinde durch ihre Besuche im Tempel (Act. 2, 46; 5, 42) jüdischer ‚Orthodoxie' näher steht als andere jüd. Sekten der Zeit, etwa die Essener, die Tempel u. blutige Opfer ablehnen, u. als die Verfasser jener Passagen der Evangelien, die das Ende des Tempelkults ankündigen (Mt. 24, 1f parr.). Das rasche Anwachsen des Anteils an Christen heidnischer Herkunft in der Großkirche u. die frühzeitige Ablehnung der Christen durch das Judentum (Hinrichtung des Herrenbruders *Jakobus [Act. 12, 2]; historische oder sagenhafte Flucht der Gemeinde nach Pella iJ. 70; der Bericht dar-

über [Eus. h. e. 3, 5, 3] markiert zweifellos die Trennung; G. Stemberger, Art. Judenchristen: u. Sp. 230/2; U. Wagner-Lux, Art. Jerusalem I: o. Bd. 17, 655f. 659. 669) haben zur Folge, daß das Epitheton I. bald zur Bezeichnung einer Strömung verwendet werden kann, die in verschiedener Hinsicht als in der Kirche unzulässige Abweichung angesehen wird.

b. Iudaizantes = Judenchristen. Das erste Zeugnis für den Gebrauch von ἰουδαΐζειν im abwertenden Sinn findet sich im 2. Jh. in den Briefen des exilierten *Ignatius v. Ant., der I. u. σαββατίζοντες (Ign. Magn. 9f) in den antioch. u. kleinasiat. Kirchen verurteilt (C. K. Barrett, Jews and Judaizers in the epistles of Ignatius: R. Hamerton-Kelly / R. Scroggs [Hrsg.], Jews, Greeks and Christians [Leiden 1976] 220/44). Dies ist die erste eindeutige christl. Erwähnung derer, die man heute, in Ermangelung einer treffenderen Bezeichnung, ‚*Judenchristen' zu nennen pflegt (vgl. J. E. Taylor, The phenomenon of early Jewish-Christianity: VigChr 46 [1992] 313f; Strecker; ders., Das Judenchristentum in den PsClementinen[2] [1981]; s. unten): Gemeint sind nicht nur Christen jüdischer Abstammung, sondern solche, die überdies die Verbindung zum Judentum aufrechterhalten wollen, entweder durch vollständige Beachtung des Gesetzes oder wenigstens durch deutlich stärkere, als es das *Aposteldekret den bekehrten Heiden auferlegte. Das Problem wird übrigens in typisch jüdischen Begriffen formuliert, mit Bezug auf die Reinheitsgebote. Die von Ignatius getadelten I. strebten gesonderte Eucharistiefeiern an, wohl weil sie meinten, ihre Beobachtung des Gesetzes verleihe ihnen eine höhere Würdigkeit als anderen Christen. Bald darauf findet sich diese Vorstellung auch in den PsKlementinen (*Clemens Romanus II; Hennecke / Schneem.[5] 2, 439/88). Hier sind die Offenbarungen den tugendhaften u. beschnittenen Christen vorbehalten (PsClem. Rom. contest. 1, 1 [GCS PsClem. 1, 3]). Die I. des Ignatius beachten neben dem *Sonntag auch den *Sabbat, neben dem christl. also auch den jüd. Kultrhythmus (s. Edwards), eine später häufiger anzutreffende Ergänzung (Const. apost. 8, 33, 1f [SC 336, 240]; Conc. Laod. cn. 29 [91 Jonkers]: ὅτι οὐ δεῖ Χριστιανοὺς ἰουδαΐζειν καὶ ἐν τῷ σαββάτῳ σχολάζειν, ἀλλὰ ἐργάζεσθαι αὐτοὺς ἐν τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ). Solche Christen betrachteten sich auch als Teil der jüd. Gemeinde. Ihre Bemühungen um Zugang zur Synagoge werden jüdischerseits bezeugt durch die bereits im 1. Jh. eingeführte **Birkat ham-minim, die liturgische Verwünschung von Häretikern bei jedem Synagogengottesdienst, um damit anwesende minîm zum Weggehen zu zwingen (s. G. Stemberger, Art. Juden: u. Sp. 179). Die in rabbinischen Texten genannten minîm, also solche, die zwar den Gott Israels anerkennen, aber seine Einzigkeit nicht achten, sind wenigstens bis ins 2. Jh. möglicherweise häufiger Judenchristen, die die Göttlichkeit Jesu bekennen, denn andere jüd. Häretiker (nach den PsKlementinen unterscheidet allein die Frage der Göttlichkeit Jesu den Juden vom Christen [recogn. 1, 43f (GCS PsClem. 2, 33f)], anders gesagt: Für sie befolgt der wahre Christ das jüd. Gesetz). Einige Talmudstellen sprechen von ‚schlechten Juden' (pošʻê Yiśrāʼēl), d. h. von Juden, die, im Gegensatz zu den minîm, nicht so stark von der Orthodoxie abweichen, daß sie formell aus der Gemeinschaft ausgeschlossen werden. Eine dieser Passagen (bGiṭṭin 57a) reiht Jesus selbst in diese Kategorie ein (Simon, Israel 299f; vgl. aber K. Hoheisel, Art. Jesus III: o. Bd. 17, 860/4; J. Maier, Jesus v. Nazareth in der talmudischen Überlieferung [1978] 98f). Noch im 3. Jh. bezeugt *Commodianus (S. Döpp, Art. Italia II: o. Bd. 18, 1271f) die Unentschlossenheit heidnischer Sympathisanten, die sich nicht minder von der Synagoge als von der Kirche angezogen fühlen (K. Thraede, Beiträge zur Datierung Commodians: JbAC 2 [1959] 90/114). – Zwischen Juden- u. Christentum unterscheidet man eine Reihe von Übergängen u. Gruppierungen, von denen manche eine gnostische Tendenz aufweisen. Die bekannteste Gruppe sind die *Ebioniten (wörtl. ‚die Armen'; G. Strecker: o. Bd. 4, 487/500), die man mit Origenes (in Gen. hom. 3, 5 [GCS Orig. 6, 44]; princ. 4, 3, 8 [ebd. 5, 334]) als in Palästina verbliebener Rest der judenchristl. Urkirche betrachtet. Sie wurden auch Nazoräer genannt (der Name bezeichnete zuvor jüdische Sekten u. war vielleicht der älteste *Christenname; H. Karpp: o. Bd. 2, 1127f; R. A. Pritz, Nazarene Jewish Christianity from the end of the NT period until its disappearance in the 4th cent. [Leiden 1988]). Die Ebioniten bewahrten eine urtümliche Christologie; einige lehnten auch die Jungfrauengeburt Jesu ab (u. damit seine Göttlichkeit). Andere

Gruppen, so die Anhänger des *Kerinthos u. mit ihnen verwandte Richtungen (*Karpokratianer etc.), sind wohl eher gnostische Synkretisten. Unsicherheit besteht bezüglich der Elkesaiten (bei denen *Mani aufgewachsen ist; G. P. Luttikhuizen, The revelation of Elchasai [1985]). Sie sind vielleicht eine echt jüd. Sekte, die sich im 3. Jh. in Rom wieder dem Christentum anschloß unter einem Alkibiades, gegen den Hippolytos polemisiert (G. Stemberger, Art. Judenchristen: u. Sp. 233 mit Lit.). Die Unsicherheit unserer Nachrichten resultiert aus der Ratlosigkeit der westl. Häresiologen (*Irenäus; *Hippolytos II) angesichts eines vor allem östl. Phänomens. Sie kennzeichnet aber die Verwirrung der unmittelbar nachfolgenden Generationen gegenüber Gläubigen, die, wie Hieronymus im 4. Jh. sagen wird, ‚weder Christen noch Juden' sind, doch beides sein wollen (ep. 112, 13, 2 [CSEL 55, 382]).

c. Iudaizantes aufgrund dem Judentum entlehnter Auffassungen. In einer weiteren Bedeutung des Wortes gelten in den Augen der kirchlichen Mehrheit als I. Glieder der Kirche, die ‚als Juden' oder ‚wie die Juden' denken, ohne aber gleichzeitig Zugehörigkeit zum Judentum zu beanspruchen u. die Beobachtung des Gesetzes zu verlangen. Damit verbunden ist die Frage nach dem theologischen Stellenwert des AT. Die verlorene Abhandlung des Clemens v. Alex. gegen die I. (Eus. h. e. 6, 13, 3) hat anscheinend einer derartigen Gruppe im 2. Jh. gegolten, die das AT nach jüdischer Art deutete, ohne es mittels Typologie dem geoffenbarten NT unterzuordnen. Noch im 5. Jh. wirft Theodoret v. Kyrrhos dies Theodor v. Mops. vor: Das wörtliche Verständnis des AT, genauer der sensus Hebraicus, ist nur erlaubt, wenn es eingebunden ist in die typologische Verknüpfung mit dem NT (J.-N. Guinot: SC 276, 84f mit Belegen). – Der Begriff I. oder ‚Juden' ist auch Schimpfwort für die, die von der christl. Lehre in einer als jüdisch geltenden Weise abweichen: Arius ist, weil er die Göttlichkeit Christi leugnet, ‚Jude' (Athan. or. adv. Arian. 3, 27 [PG 26, 380f]); ebenso sind Pelagius u. seine Anhänger, die die Gnade leugnen, I. (Aug. ep. 196, 2, 7 [CSEL 57, 220]). Nach chalkedonfeindlicher Erbauungsliteratur hätten die Juden die Beschlüsse des Konzils v. Chalkedon gutgeheißen (mit seiner Unterscheidung von göttlicher u. menschlicher Natur Christi hätte dieses Konzil sie vom Vorwurf des Gottesmordes freigesprochen; Mich. Syr. chron. 8, 12 [2, 91 Chabot]). Tatsächlich waren viele altkirchliche Gewohnheiten der Gefahr übergroßer Ähnlichkeit mit dem Judentum ausgesetzt, weil sie Bestandteil eines Konkurrenz- (u. nicht nur Imitations-) Verhältnisses waren u. das Jüdische die gegebene Vergleichsgröße bildete. Man denke an *Edessa zZt. *Ephraems, in dem die unzweifelhaften Spuren jüdischen Einflusses wohl kein Judenchristentum belegen, sondern ein Christentum, das sich gezwungen sieht, sich im Verhältnis zum Judentum zu bestimmen u. es folglich in gewissen Punkten zu kopieren (H. J. W. Drijvers, Jews and Christians at Edessa: JournJewStud 36 [1985] 88/102). Dieses Kopieren erfolgt in Auseinandersetzung: Die christl. Osterriten Mesopotamiens, die **Aphrahat aA. des 4. Jh. beschreibt, gehorchen der jüd. Datierung des Paschafestes, schreiben aber als Gegensatz zur jüd. Fröhlichkeit Fasten u. Trauer vor (Aphraat. demonstr. 12 [SC 359, 570/88]); die christl. Vorschrift geht mit der jüd. parallel, ist aber vollkommener (M.-J. Pierre, Aphraate le sage persan = SC 349 [Paris 1988] 112/31). Ebenso sind für das zweifellos syr. Milieu, in dem im 3. Jh. die Didascalia apostolorum entsteht, die Juden die ‚Brüder' oder ‚das Volk', das ungehorsam war u. für das man während der Osterfeier fastet; die Juden gehören noch virtuell der Kirche an u. sind wiederzugewinnen. Tertullian u. andere westl. Texte bezeugen die Beobachtung gewisser jüd. Speisevorschriften. Diese Quellen werden sehr bald ungern gesehen u. nur noch geduldet: Indem sie nur die Unterschiede zum Judentum beachten, ‚judaisieren' sie in gewisser Weise durch extreme Nähe zu ihrem Gegner. – Die Wende erfolgt aE. des 3. / aA. des 4. Jh. Das Konzil v. Nicäa schreibt einen christl. Ostertermin vor, der stets vom jüd. differiert (Theodrt. h. e. 1, 9), u. Lokalsynoden, wie die im span. Elvira (300/06) oder im kleinasiat. Laodicea (Mitte des 4. Jh.), verordnen Sanktionen gegen die, die mit Juden oder jüdischen Bräuchen Kompromisse eingehen (Feldman 397/400). In dieser Linie bemüht sich in Antiochien *Joh. Chrysostomus mit seinen Homilien Adv. Iudaeos vJ. 386/87, die Brücken zum Judentum abzubrechen, dem er jede gegenwärtige Bedeutung für das Christentum abspricht (adv. Iud. 1/8 [PG 48, 843/942]): Nachdem Christus die Herrschaft der Gnade

aufgerichtet hat, ist das Judentum nur noch Irrtum u. Verfehlung bis hin zu seinem Paschafest (ebd. 3, 3 [865f]; Feldman 400/7; vgl. PsCaesar. quaest. 218 [GCS PsCaesar. 202/25]; R. Riedinger, Art. Akoimeten: TRE 2 [1978] 151f; ders., Pseudo-Kaisarios [1969] 373/82). Das Argument der Zerstörung Jerusalems iJ. 70 wird nunmehr unablässig als Beweis dafür angeführt, daß das Judentum der unwiderruflich beendeten Vergangenheit angehört u. seine Feiern sowie sein Festkalender keinerlei Bedeutung mehr besitzen (s. Monaci Castagno). Nicht alle Christen sind davon überzeugt. Sekten wie die *Audianer, die Novatianer (H. J. Vogt, Coetus Sanctorum. Der Kirchenbegriff des Novatian u. die Geschichte seiner Sonderkirche = Theophaneia 20 [1968]) u. die Quartadecimaner (B. Lohse, Das Passahfest der Quartadecimaner [1953]) lösen sich von der Kirche, weil sie Bezüge zum Jüdischen beibehalten wollen (Ostertermin, Sabbatheiligung usw.). Auch hierbei macht die Entwicklung der Großkirche Strömungen zur ‚Häresie', die lediglich bei alten Gewohnheiten verharren. Die Auszüge aus der Diataxis der Audianer, die *Epiphanius überliefert (haer. 70 [GCS Epiph. 3, 232/49]), zeigen, daß es sich dabei nur um eine Variante der Didascalia apostolorum handelte, die innerkirchlich verbreitet war. Wie die *Judenchristen lösen sich auch diese Strömungen ab dem 4. Jh. auf.

d. Iudaizantes durch gelegentliches Handeln. In einer dritten Bedeutung sind I. solche, die keine Zugehörigkeit zu Israel beanspruchen oder die bewußte Nachahmung jüdischer Bräuche durch das Christentum fordern, jedoch einzelne Aspekte des jüd. Kultes oder die Frömmigkeit jüdischer Gemeinden hochschätzen u. daher gelegentlich jüdische *Feste mitfeiern, ungesäuertes Brot essen, an jüdischen Mählern teilnehmen, sich für jüdische Lebensgewohnheiten interessieren usw. Diesem Verhalten geht keine theologische Reflexion voraus; aus ihm entsteht keine Gruppe mit eigener Identität. Bei dieser Art der I., die aus Sicht der Kirche Christen bleiben, kann daher nicht von Synkretismus gesprochen werden, sondern von Faszination u. Ansehen der jüd. Gemeinden, die einzelne Mitglieder christlicher Gemeinden anziehen, so daß sie aus eigenem Willen jüdische Praktiken übernehmen. Sie bilden die dauerhafteste Form von I., die sowohl den Rückzug jüdischer Gemeinden auf sich selbst durch den Verzicht auf die griech. Gottesdienstsprache im 6. Jh. als auch den Untergang der anderen Gruppen von I. überlebt. Die einfache Koexistenz von Juden u. Christen reicht zu ihrem Entstehen aus. Sie wird verstärkt durch die der Kirche ‚innewohnenden judaisierenden Neigungen' (Simon, Israel 314): Die Erkenntnis, daß sie das AT den Juden verdanken, erklärt die Achtung nicht weniger Christen vor den Synagogen als Aufbewahrungsstätten der Tora (vgl. Aug. en. in Ps. 40, 14 [CCL 38, 459]: nobis serviunt Iudaei, tamquam capsarii nostri sunt). *Joh. Chrysostomus erwähnt Christen, die Eide in einer Synagoge für bindender halten als solche in einer Kirche (adv. Iud. 1, 3f [PG 48, 847/50]; R. Brändle: o. Bd. 18, 461f; S. J. Voicu: ebd. 507/10). Die Lektüre des AT könne den Gläubigen nur dazu bringen, sich der Treue des jüd. Volkes gegenüber den Vorschriften des Gesetzes bewußt zu werden. Er gerät in Zorn angesichts der Hochachtung von Christen gegenüber der Lebensart (πολιτεία) der Juden (adv. Iud. 1, 3 [847]). – Im folgenden Jahrhundert finden nach *Isaak v. Ant. einige weniger orthodoxe Praktiken des Judentums, wie zB. die Engellehre u. die damit verbundene *Magie, nicht minder Anklang bei Christen (S. Kazan, Isaac of Antioch's homily against the Jews: OrChrist 45 [1961] 30/53; 46 [1962] 87/98; 47 [1963] 89/97; 49 [1965] 57/78; P. Bruns, Art. Isaak III: o. Bd. 18, 932. 940f; J. Michl, Engel II [jüdisch]: o. Bd. 5, 60/97). Ferner genießen die Juden Ansehen als erste Inhaber von Geheimwissen, die die exakten Engels- u. Dämonennamen kennen, die unerläßlich sind für die Wirksamkeit von Beschwörungsformeln (die Verbreitung ‚jüdischer' *Amulette reicht sicher weit über eigentlich jüdische Kreise hinaus; C. Mango, St. Michael and Attis: DeltChristArchHet 12 [1984] 39/62). Auch der Zulauf zu jüdischen Ärzten wird regelmäßig verurteilt, weil er der Anerkennung einer gewissen jüd. Überlegenheit gleichkommt. Diese sucht das christlich gewordene Reich wenigstens für die oberen Gesellschaftsschichten unmöglich zu machen, indem es durch Gesetze den Juden die Heirat christlicher Frauen (Cod. Theod. 16, 8, 6. 9, 2 vJ. 339; ebd. 3, 7, 2 = 9, 7, 5 vJ. 388; Cod. Iust. 1, 9, 6 vJ. 534 u. ö.), den Besitz christlicher Sklaven (Cod. Theod. 16, 9, 2 vJ. 339; 3, 1, 5 vJ. 384; Cod. Iust. 1, 3, 54, 8/10 vJ. 533/34? u. ö.), den Neubau von

Synagogen (Cod. Theod. 16, 8, 22 vJ. 415 = Cod. Iust. 1, 9, 15; Cod. Theod. 16, 8, 25. 27 vJ. 423; Nov. Theod. 3, 3 vJ. 438) usw. untersagt, kurzum die Ausübung jeglicher Form von Autorität oder Glaubenswerbung gegenüber Christen (*Iurisprudenz; zu weiteren gesetzgeberischen Maßnahmen im Cod. Iust. *Iustinianus; Feldman 385/95; K. L. Noethlichs, Das Judentum u. der röm. Staat [1996]). Die zeitgenössischen Predigten u. eine reiche antijüd. Literatur zeugen durch ihre ständig wiederholten Mahnungen von der Bedeutung des Phänomens. Man sieht sich gezwungen, gegen die Juden zu predigen u. unaufhörlich ihre Argumente zu widerlegen, weil ihre Anziehungskraft in der alltäglichen Koexistenz beider Gemeinschaften stets gegenwärtig blieb (vgl. Déroche).

J. van Amersfoort / J. van Oort (Hrsg.), Juden u. Christen in der Antike (1990). – W. Bauer, Rechtgläubigkeit u. Ketzerei im ältesten Christentum² = BeitrHistTheol 10 (1964). – V. Déroche, La polémique anti-judaïque au 6ᵉ et au 7ᵉ s.: TravMém 11 (Paris 1991) 275/311. – M. Edwards, Ignatius, Judaism and judaizing: Eranos 93 (1995) 69/77. – L. H. Feldman, Jew and Gentile in the ancient world. Attitudes and interactions from Alexander to Justinian (Princeton 1993). – A. F. J. Klijn / G. J. Reinink, Patristic evidence for Jewish-Christian sects = NovTest Suppl. 36 (Leiden 1973). – G. Kretschmar, Die Kirche aus Juden u. Heiden. Forschungsprobleme der ersten christl. Jhh.: van Amersfoort / van Oort 9/43. – R. Lorenz, Arius judaizans? Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius = Forsch. zur Kirchen- u. Dogmengesch. 31 (1979). – A. Monaci Castagno, Ridefinire il confine. Ebrei, giudaizzanti, cristiani nell'Adv. Iud. di Giovanni Crisostomo: AnnalStorEseg 14 (1997) 135/52. – J. Neusner, Aphraat and Judaism (Leiden 1971); Judaism and Christianity in the age of Constantine (Chicago 1987). – J. Neusner (Hrsg.), Christianity, Judaism and other Greco-Roman cults (Leiden 1975). – M. Palmer Bonz, The Jewish donor inscriptions from Aphrodisias. Are they both 3ᵗʰ-cent., and who are the ‚theosebeis'?: HarvStudClassPhilol 96 (1994) 281/99. – A. M. Rabello, L'observance des fêtes juives dans l'Empire romain: ANRW 2, 21, 2 (1984) 1288/312. – W. Rordorf, Wie steht es um den jüd. Einfluß auf den christl. Märtyrerkult?: van Amersfoort / van Oort 61/71. – H.-J. Schoeps, Theologie u. Geschichte des Judenchristentums (1949). – M. Simon, La Bible et les premières controverses entre juifs et chrétiens: C. Mondésert (Hrsg.), Le monde grec ancien et la Bible = Bible de tous les temps 1 (Paris 1984) 107/26; Verus Israel. Études sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain (135/425)² (Paris 1964). – H. Solin, Juden u. Syrer im westl. Teil der röm. Welt: ANRW 2, 29, 2 (1983) 587/789 u. Indices 1222/49. – G. Strecker, Art. Judenchristentum: TRE 17 (1988) 310/25. – R. L. Wilken, The Jews and Christian apologetics after Theodosius' I Cunctos populos: HarvTheolRev 73 (1980) 451/71; John Chrysostom and the Jews. Rhetoric and reality in the late 4ᵗʰ cent. (Berkeley 1983).

Vincent Déroche (Übers. Peri Terbuyken).

Judas (christl. Chronograph, 2. Jh.) s. Historiographie: o. Bd. 15, 750.

Judas Iskariot.

I. Neues Testament. a. Person u. Beiname. J., einer der *Jünger Jesu (zur Historizität Klauck, Jünger 33/9), wird in den synoptischen Evangelien übereinstimmend als letzter der Zwölf sowie mit dem (in einigen Hss. nachgetragenen [Theißen 192]) Beinamen ‚Iskariot' u. dem Zusatz ‚der ihn verriet' bzw. ‚der Verräter' genannt (Mc. 3, 19 parr.). Sämtliche etymologischen Erklärungen des Beinamens sind, vor allem aus sprachlichen Gründen, umstritten; sie vermuten hinter Ἰσκαριώθ (bzw. gräzisiert Ἰσκαριώτης) eine Bezeichnung 1) der Herkunft (‚Mann aus qᵉryĕtā, ‘der Stadt’ [= Jerusalem]‘; aus Kariot / Keriot [Jos. 15, 25]; aus Sychar in Samarien [Joh. 4, 5]; damit wäre J. der einzige der Zwölf, der nicht aus *Galiläa stammt [zu dem hebr., nicht ins Griechische übersetzten, sondern als Namensbestandteil transliterierten

īš K. Beyer, Die aram. Texte vom Toten Meer (1984) 57_2]); 2) des Berufs (‚Gärtner' [von tûtā, ‚Maulbeere']; ‚[Rot-] Färber' [śāqar]); 3) der Zugehörigkeit zur antiröm. Widerstandsgruppe der sicarii; 4) des Aussehens (der ‚Rothaarige'; so auf bildlichen Darstellungen seit dem 9. Jh.) oder 5) seiner Tat (šĕqar, ‚lügen, täuschen'; sak̲ar, ‚überliefern'; śāk̲ar, ‚mieten'; in diesen Fällen hätte J. den Beinamen erst nachträglich erhalten; Übersicht über die Deutungen mit Lit.: Schwarz 6/12; ferner A. Ehrmann, J. Iscariot and Abba Saqqara: JournBiblLit 97 [1978] 572f; Y. Arbeitman, The suffix of Iscariot: ebd. 99 [1980] 122/4; vgl. Hieron. in Mt. comm. 1, 10, 4 [CCL 77, 64]: ex tribu Issachar, etymologisierend mit merces wiedergegeben; in Jes. comm. 9, 28, 1/4 [CCL 73, 356]: aus einem Dorf im Gebiet Ephraims).

b. Taten. Bereits innerhalb des NT läßt sich eine Entwicklung in der Beurteilung des J. erkennen (kurze Übersicht: Müller-Fieberg 1024). Die synoptischen Evangelien erwähnen J. 1) bei der Berufung der Jünger (Mt. 10, 4 parr.), 2) bei der Planung der Übergabe Jesu (Mt. 26, 14/6. 24f [für ‚30 Silberlinge']; Mc. 14, 10f [für ‚Geld']; Lc. 22, 2/6 [die Initiative geht von den Hohenpriestern aus, ohne Summe, aber ‚der σατανᾶς fuhr in J.']), 3) bei Jesu Ankündigung des ‚Verrats' während des Letzten Abendmahls (Mt. 26, 24f; Mc. 14, 18/21 [ohne Namen]; Lc. 22, 21f [ohne Namen u. erst nach den Segensworten]) u. 4) bei der Übergabe Jesu im Garten Gethsemane (Mt. 26, 47/50 parr.; *Kuß). – Das *Johannes-Ev. überliefert bereits für die Zeit in Galiläa ein auf J. bezogenes Herrenwort: ‚einer von euch (Zwölfen) ist der διάβολος' (6, 70f; W. Foerster: ThWbNT 2 [1935] 70/80), u. betont (nach seiner Chronologie) vor dem Einzug Christi in *Jerusalem die *Habsucht des J. (K. S. Frank: o. Bd. 13, 238/43): Joh. 12, 4/6 ist in Betanien J. namentlich (anders Mt. 26, 8f [‚alle Jünger']; Mc. 14, 4f [‚einige']) derjenige, der heuchlerisch beklagt, daß das Nardenöl zur Salbung der Füße Jesu verschwendet werde, anstatt den Erlös aus seinem Verkauf unter den Armen zu verteilen; v. 6 begründet den vermeintlich gut gemeinten Einwand mit Geldgier u. betrügerischem Verhalten als Kassenwart (*Heuchelei; R. Bultmann, Das Evangelium des Joh. = MeyersKomm 2^{17} [1962] 316/8), was Gemeinplatz im Urteil über J. u. sein Tatmotiv werden sollte (s. u. Sp. 145f. 152. 154f; **Bestechung). Demgegenüber ist der υἱὸς τῆς ἀπωλείας Joh. 17, 12 (Planung u. Aushandeln des Preisgeldes fehlen) im Hohenpriesterlichen Gebet ein heilsgeschichtlich notwendiges Werkzeug; Joh. 18, 2/5 führt J. die Soldaten in den Garten, bleibt jedoch bei der Gefangennahme selbst im Hintergrund (nach Schwarz 28 das typische Verhalten eines ‚Verräters'; ebd. 204/7; Bultmann aO. 494f; zu J. im Joh.-Ev. K. Lüthi, Art. J. I: TRE 17 [1988] 298f). – Zur Frage, ob J. während des (gesamten) Abendmahls anwesend war, u. zum ψωμίον (Joh. 13, 26) s. Klauck, Jünger 63; E. Ruckstuhl, Art. J.kommunion: H. Haag (Hrsg.), Bibellex.^{1} (1951) 866/9; Cerbelaud; F. Bianchi, Note in margine al libro di Daniele: RivBibl 43 (1995) 521/35; zur ntl. Bezeichnung des ‚Verrats' mit dem neutralen παραδιδόναι, ‚übergeben' (nur Lc. 6, 16 προδότης, ‚Verräter', was mit Lukas' hellenisierendem Stil u. mit προδότης / proditor in der politischen Polemik zusammenhängen könnte; E. Plümacher, Art. Lukas als hellenistischer Geschichtsschreiber: PW Suppl. 14 [1974] 235/64; I. Opelt, Die lat. Schimpfwörter u. verwandte sprachliche Erscheinungen [1965] 134f), u. der auch von den christl. Vätern (s. u. Sp. 150. 152. 154) diskutierten Frage, wer (J., Gott, Satan?) wen (Jesus?) oder was (Aufenthaltsort?) ‚übergibt': Klassen, Betrayer; Schwarz 24/6; Klauck, Jünger 46f.

c. Tod. Vom Ende des J. berichten nur das Mt.-Ev. u. die lukanische Apostelgeschichte. Mt. 27, 3/10 bereut J. seine Tat noch vor der Kreuzigung Jesu (s. u. Sp. 151), gibt das Geld zurück u. erhängt sich (nach der Tradition an einem Baum; zu dessen Lokalisierung durch die Kirchenväter V. Reichmann, Art. Feige I: o. Bd. 7, 678; Thümmel $149f_1$). In der Petrus-Rede Act. 1, 18f stürzt J. u. birst auseinander (zur Lokalisierung des ebd. [in Erfüllung von Ps. 69, 26; 109, 8] u. Mt. 27, 6/9 [in Erfüllung von Jer. 32, 6/9] vom Blutgeld erworbenen ‚Blutackers' [Hakeldamach] s. Eus. onomast.: GCS Eus. 3, 1, 38 [nördlich des Zion]; Hieron. onomast.: ebd. 39 [südlich davon, im Hinnomtal (in der Nähe des mittelalterl. Onuphrios-Klosters)]; Y. Yadin, Die Tempelrolle [1985] 150/2 [uU. mit dem östlich des Tempels gelegenen, von ablaufendem Opferblut getränkten Töpferacker (vgl. Mt. 27, 7) identisch]; zur Bewertung des Selbstmordes allgemein s. Joseph. b. Iud. 3, 8, 5; Gen. Rabbah 82, 8 [Wünsche, BR 1, 2, 402];

bGiṭṭin 57b; H. Chadwick, Art. Gewissen: o. Bd. 10, 1051f. 1073f; zur positiven Beurteilung in der heidn. Umwelt u. ursprünglich auch Mt. 27: Whelan). Die beiden unterschiedlichen Berichte können auf eine ältere mündliche Überlieferung vom Tod J.' hinweisen (D.-A. Koch, Die Überlieferung der LXX im 1. nachchristl. Jh.: Begegnungen zwischen Christentum u. Judentum in Antike u. MA, Festschr. H. Schreckenberg [1993] 238/44; zu Papias s. u. Sp. 147f). – Eine entfernte Parallele zum abtrünnigen Jünger überliefert die buddhistische Tradition: Devadatta (‚der von deva [uU. dem Teufel] Geschenkte'), Verwandter u. einer der elf wichtigsten Jünger des Buddha, wird wegen anmaßender Absichten aus der Gemeinde ausgeschlossen, verübt, nun Buddha-Feind, mehrere Mordanschläge auf den Lehrer, kann mehrere hundert Mönche durch üble Nachrede zum Abfall von Buddha u. zur eigenen Nachfolge bewegen u. fährt schließlich zur Hölle (H.-J. Klimkeit, Der Buddha [1990] 124/7).

II. Apokryphen. Im 2. Jh. berichtet Ev. Petr. 14, 59 (SC 201, 66), daß nach der Kreuzigung ‚alle zwölf Jünger weinten u. jeder voller Trauer nach Hause zurückging'. Die Zahl hat hier wie 1 Cor. 15, 5 symbolische Bedeutung u. schließt nicht zwangsläufig J. ein (É. Junod, Évangile de Pierre: Écrits apocryphes chrétiens 1 [Paris 1997] 254_{59}; anders Vogler 128; vgl. Klauck, Jünger 130f). – In den Petrusakten (1. Drittel 3. Jh.) wirft Petrus dem Teufel vor, er habe seinen Mitschüler u. -apostel J. gezwungen, gottlos zu handeln u. den Herrn Jesus Christus zu verraten (Hennecke / Schneem.[5] 2, 199). – In der Apostelliste der Thomasakten (Edessa, 1. H. 3. Jh.) fehlt J. (1, 1: J., Sohn des Jakobus, letzter der Liste, ist nicht mit Iskariot identisch; P.-H. Poirier / Y. Tissot, Actes de Thomas: Écrits aO. 1331 zSt.). Act. Thom. 32, 3 brüstet sich die Schlange, der *Antichrist, neben anderen schlechten Taten: ‚Ich bin der, welcher J. entzündete u. erkaufte, Christus dem Tode zu überliefern' (vgl. Mt. 26, 14/6), während Act. Thom. 84 mahnt: ‚Enthaltet euch ... des Diebstahls, welcher J. Iskariot zum Erhängen brachte'. Als Motiv für den Verrat gilt hier (wie Mt. 27, 5; Act. 1, 18; Joh. 12, 6) J.' Habgier. – Nach den Pilatusakten (2. H. 4. Jh.) bereut J. die ungerechtfertigte Auslieferung des Lehrers Jesus, der ‚am dritten Tag auferstehen wird', u. will sich erhängen. Seine Frau, die gerade einen *Hahn brät, versucht, ihn abzuhalten: Jesus sei so wenig der Messias, wie der Hahn wieder lebendig werden könne, woraufhin der Hahn wegflattert (Act. Pilat. C 1, 3 [Tischendorf, EvAp 290]; Vogler 129). – Dem Bartholomäus-Ev. (nicht vor 5. Jh.) zufolge wurde J. von seiner Frau zum Verrat angestiftet, die als Amme im Haushalt des Joseph v. Arimathäa (Mt. 27, 57/60) tätig ist. Dessen sieben Monate altes Kind bittet ihn jedoch, die Frau wegzuschicken, da sie u. ihr Mann Blutgeld angenommen hätten. Nach Christi Auferstehung findet der Tod in der Hölle alle Sünder befreit außer J., *Kain u. *Herodes (Hennecke / Schneem.[5] 1, 438f; Vogler 130f). – Im arab. Kindheits-Ev. beißt J., von Geburt an vom Teufel besessen, seine Mitmenschen. Bereits als Kind lernt er Jesus kennen, den er zwar nicht beißen kann, aber an der rechten Seite verletzt, in die später bei der Passion mit der Lanze gestochen wird (Ev. Inf. Arab. 35 [Tischendorf, EvAp 199f] bzw. 33 [225f Genequand]). – In positivem Licht erscheint J. im nur Iren. haer. 1, 31, 1 erwähnten, gnostisch-kainitischen Evangelium des J. (Hennecke / Schneem.[5] 1, 228f), da das Mysterium des J.-Verrates die universale Erlösung ermöglicht hat. Wie Kain wurde J. von den *Kainiten als Retter der Menschen verehrt, weil er die Verhinderung der Kreuzigung durch böse Mächte vereitelt habe. – Zum späten (14. Jh.), von islamischer Polemik beeinflußten Barnabas-Ev., dem zufolge statt Jesus J. gekreuzigt wird, ein Irrtum, dem auch die Jünger erliegen, s. J. Schmid, Art. Barnabas: o. Bd. 1, 1210f; zu den im Früh-MA als jüdische Reaktion auf christliche Judenfeindschaft entstandenen Tôlēdôt Yešû, die (wiederum erst in spätmittelalterlichen Fassungen) J. als frommen Rabbi zeichnen, s. J. Maier, Jesus v. Nazareth in der talmudischen Überlieferung (1978) 273f; B. Dieckmann, J. als Sündenbock (1991) 122/8.

III. Frühpatristik. Wegen der Bedeutung, die J.' Verrat für die Heilsgeschichte hat, u. wegen der Faszination, die vom Bösen allgemein u. vom Verrat im besonderen ausgeht, findet J. bei vielen Kirchenvätern Erwähnung. Früh erscheint er als Gegenspieler des heiligen Menschen, als negative Gegenüberstellung zu Jesus, Petrus oder Paulus (s. u. Sp. 155) sowie als Prototyp der habgierigen Juden (s. u. Sp. 150/2) u. gottlosen Häretiker, als Sündenbock für alles Böse schlechthin. Erst im Früh-MA finden sich Aussagen, die

die Wiederholung der J.tat in der Sünde eines jeden Christen betonen (s. u. Sp. 156). – Soll ein allgemeiner Gegensatz Gut - Böse veranschaulicht u. die Abmahnung von Heidentum oder *Häresie drastisch gestaltet werden, zieht man gern Tat u. Ende des J. heran, wobei man selten über eine textnahe Deutung oder ausgeschmückte Nacherzählung der Evangelien hinausgeht. Dagegen versucht vor allem der Westen, anhand der verwerflichen, aber heilbringenden u. daher schwer zu begreifenden Tat des J. die theologische Frage nach dem Vorauswissen Gottes u. dem freien *Willen des Menschen zu klären (s. u. Sp. 149f. 151/3). War J. von Natur aus schlecht u. völlig vom Satan besessen, oder hätte er sich für den guten Weg entscheiden können? Oder entsprach der ‚Verrat' Gottes Heilsplan? Wie aber konnte Gott dann dieses Vergehen zulassen u. J. ins Verderben rennen lassen? Mit Ausnahme von Augustinus (s. u. Sp. 154) betonen alle Väter den freien Willen, aus dem heraus J. sich für den Verrat Jesu Christi entschieden hat, auch wenn Gott Vater u. Sohn die Tat voraussahen, was wiederum nach ihrer scheinbaren Schuld fragen läßt.

a. Apostolische Väter u. Clemens v. Alex. Im 2. Jh. spielt J. zunächst kaum eine Rolle. Der ‚Hirt' des Hermas erwähnt ihn nie namentlich; jedoch wird meist in den προδόται der Kirche sim. 8, 6, 4 u. 9, 19, 1, die für Gott immer verlorengegangen sind u. für die es keine Buße gibt, eine Anspielung auf J. als den ersten in der Reihe der Verräter gesehen (Vogler 119f). – Mart. Polyc. 6, 2 (6 Mus.) erinnert daran, Unrecht zu erleiden sei besser als Unrecht zu tun; denn ‚wie der Verratene Anteil an Christus bekommt, so soll den Verräter die Strafe des J. treffen'. Auch hier ist J.' Schicksal nicht singulär, sondern widerfährt jedem Verräter. – Papias (frg. 6 Körtner) versucht die beiden unterschiedlichen Fassungen von J.' Tod Mt. 27, 5 u. Act. 1, 18 in Einklang zu bringen u. läßt ihn zusätzlich an einer furchtbaren Krankheit leiden, an der alle *Gottesfeinde zugrunde gehen (zum Topos W. Speyer: o. Bd. 11, 1037/9; A. Ronconi, Art. Exitus illustrium virorum: o. Bd. 6, 1264; U. H. J. Körtner, Papias v. Hierapolis [1983] 137/44; Parallelen beim Tod des Arius: Deproost; Betz): Aufgequollen u. von Würmern zerfressen, versuchte J. sich zu erhängen, stürzte aber herab u. barst entzwei. Als Motiv des Verrats gilt auch für Papias der Unglaube; die Zurechtweisung auf sein ungläubiges Fragen zum apokryphen Herrenwort über die ‚tausendjährige Herrschaft' zeigt, daß J. daran keinen Anteil haben wird (frg. 1, 3 Kört.: Iren. haer. 5, 33, 3; Körtner, Papias aO. 97/108; J.-D. Dubois, Remarques sur le fragment de Papias cité par Irénée: RevHistPhilRel 71 [1991] 3/10). – In diesen Ermahnungen geht es weniger um die Tat des J. selbst als um seine Nachfolge, vor der die Christen des 2. Jh. sich hüten sollen, da ihnen anderenfalls ein ähnliches Ende drohe. – Clemens v. Alex. versteht die Salbung in Betanien paed. 2, 62, 3. 61, 1 als Bild: Die Tränen der Sünderin sind ihre Buße, während die mit Salböl bestrichenen Füße Jesu die Apostel symbolisieren, die die göttliche Lehre verkünden. Das Öl ist der Herr selbst, die Salbe hingegen, als verfälschtes, durch künstliche Mittel verderbtes Öl J. Daher ist den Christen der Gebrauch von Salben u. Kränzen untersagt; denn anders als die Sünderin kennen sie die christl. Lehre (vgl. Ephr. Syr. in Ev. conc. 19, 3 [SC 121, 333]: J. als Staub an den Füßen der Jünger).

b. Origenes. Der erste, der ein abgerundetes, eigenständiges J.bild entwickelt, das sich eingehend mit dem Zwiespalt zwischen dem freien Willen des J. u. dem Vorauswissen Gottes befaßt, ist Origenes. Gegen heidnische Kritik verteidigt er immer wieder J.' freien Willen (c. Cels. 2, 11 [GCS Orig. 1, 138/40] u. ö.) u. seine Berufung durch Jesus; denn J., von Anfang an ein Jünger des Herrn (in Joh. comm. 32, 235/7 [ebd. 4, 457]), war nicht ein beliebiger Bösewicht, den Jesus irrtümlich oder unwissentlich berufen hat. Vielmehr hat er trotz seines Wissens um den Verrat auf J. als einen ‚Mann des Friedens' (Ps. 41 [40], 10) u. guten Apostel gehofft (in Joh. comm. 32, 157f [448]). Die Tatsache, daß 1) Jesus auch noch bei der dritten Ankündigung seines Leidens (Mt. 20, 17f) J. hinzuzieht (in Mt. comm. 16, 2 [GCS Orig. 10, 464]), 2) J. einer der zehn Jünger ist (Mt. 20, 24; Mc. 10, 41), die über die anmaßende Bitte der Zebedäussöhne bzw. ihrer Mutter erbost sind (in Mt. comm. 16, 8 [489]) u. 3) nach Jesu Ankündigung des Verrats beim Abendmahl keiner der anderen Jünger J. verdächtigt (in Joh. comm. 32, 240f [4, 458]), beweist nach Origenes, daß J. bis unmittelbar vor dem Verrat wegen seiner guten Taten (ebd.) als würdiger Jünger erachtet wurde. Wie jeder

Mensch besitzt J. einen freien Willen; wie jeder Mensch aber wird auch J. von guten u. bösen Mächten bedrängt, wobei die bösen allmählich größeren Einfluß gewinnen. Erst in Jerusalem versucht der Satan, sich des J. zu bemächtigen, u. benötigt dafür zwei Schritte (Joh. 13, 2 u. 13, 27), die Origenes sorgfältig trennt: Zunächst gibt der Teufel J. den bösen Plan ein, was ihm gelingt, weil J. gerade nicht den θυρεὸς τῆς πίστεως hochhält, mit dem er τὰ βέλη πεπυρωμένα τοῦ πονηροῦ hätte abwehren können (Eph. 6, 16; Orig. in Joh. comm. 32, 19/24 [4, 428f]); in Mt. comm. 11, 9 (10, 49) begründet dies mit J.' φιλαργυρία, die ihn verwundbar macht. Sobald J. unwürdig war, den Frieden des Herrn mit dem Bissen (ψωμίον: Joh. 13, 27) zu empfangen, konnte der ‚ganze Satan' Besitz von ihm ergreifen; denn J. hatte ihm sein Herz geöffnet (in Joh. comm. 32, 280/94 [4, 464/6]; vgl. die Auslegung zu den equi et adsensores Pharaos Ex. 15, 1f u. die Unterscheidung zwischen Pferden, die der Herr, u. denen, die diabolus et angeli eius reiten; solange das Pferd J. Gott als Reiter hatte, war es gut für ihn, u. er wurde mit den anderen Jüngern zu Krankenheilungen ausgesandt; mit dem Bissen übernahm jedoch der Satan die Zügel u. lenkte sie gegen den Herrn [in Ex. hom. 6, 2 (ebd. 6, 193)]). Jesus sah den Satan in ihn fahren; J. u. der Teufel bilden von nun an eine Einheit, so daß es nicht eindeutig ist, ob Jesus das quod facis, fac citius zu J. oder als Herausforderung zum Satan sagt (ebd. 23f [466/9]). J. ist jetzt kein Jünger mehr. Der Ansicht einiger Zeitgenossen, daß ‚ein schlechter Baum keine Frucht bringt' u. ein böser Mensch nichts Gutes tun könne u. keine Hoffnung auf Vergebung seiner Sünden habe, widerspricht Origenes (in Mt. comm. ser. 117 [11, 2, 243f]). Nach dem Verrat, als der Teufel J. teilweise wieder verlassen hat, kehrt auch dessen frühere Natur teilweise zurück. Der Einsicht, unschuldiges Blut vergossen zu haben, folgt zwar seine Reue; Vergebung sucht er allerdings auf falsche Art: Die 30 Silberlinge wirft er in den Tempel, den Jesus doch von Geldwechslern gereinigt hatte; der Satan wiederum befällt J. mit so großer Traurigkeit, daß dieser sich das Leben nimmt, obwohl Jesus gesagt hatte: ‚Ich will nicht den Tod des Sünders, sondern seine Reue' (ebd.; Laeuchli 254/60). – Auch wenn ‚Christi Tod durch Verrat' vorhergesagt wurde, hätte dieser nicht zwangsläufig u. notwendigerweise eintreten müssen; denn Vorhersagen bewahrheiten sich immer erst, wenn der Mensch sie aus freiem Willen heraus verwirklicht (c. Cels. 2, 11 [GCS Orig. 1, 138/40]; in Gen. comm. 3: philoc. 23, 8f [SC 226, 154/60] bzw.: Eus. praep. ev. 6, 11, 34/45). Daß Vorhergesagtes durchaus als abwendbar gilt, zeigt die Reaktion der Jünger nach Jesu Ankündigung des Verrats: In ihrer Frage, wer der Verräter sei, spiegelt sich ihre Hoffnung, durch eigene (richtige) Entscheidung den Verrat verhindern zu können (in Joh. comm. 32, 251/9 [GCS Orig. 4, 459f]). J. hingegen entscheidet sich gegen Gott u. für den Teufel, nach dessen Eindringen er δοῦλος τῆς ἁμαρτίας u. ἀπόστολος τοῦ διαβόλου ist (ebd. 13, 147/50 [447] mit Joh. 8, 34; 13, 16). Für die Entscheidung, die dem Teufel die Inbesitznahme erst ermöglichte, ist J. jedoch verantwortlich. Mit dem Weggang J.' (u. des Satans) beim Abendmahl wiederum beginnt das Leiden Christi, durch das die οἰκονομία, Gottes Plan, mit Christus die Menschheit zu erretten, in Erfüllung geht (in Joh. comm. 32, 318/20 [469f]), womit letztlich Gott, J., der Teufel u. die Hohenpriester den gleichen Plan verfolgen, jedoch aus unterschiedlichen Motiven (in Mt. comm. ser. 75 [11, 2, 176]). Dieses komplexe Geflecht des Verrats ist für Origenes ein μυστήριον (in Joh. comm. 32, 276 [4, 463]).

c. *Tertullian u. Cyprian.* Während die ausführliche Interpretation des Origenes die wesentlichen Aspekte späterer Deutungen der J.tat enthält, werden J. bei den frühen Vätern des Westens nur wenige Bemerkungen zuteil, oft im Zusammenhang mit Häretikern (Tert. adv. Marc. 3, 23 als Beweis dafür, daß das AT im NT in Erfüllung gegangen ist; *Häresie), lapsi (PsCypr. ad Nov. 14, 5 [CCL 4, 148]) u. Juden (adv. Iud. 2, 9 [ebd. 268]: sie lieben J.; vgl. Tert. adv. Iud. 10, 6 den Vergleich von Josephs Verkauf durch seine Brüder mit Christi Verkauf durch J. u. ‚seine Brüder dem Fleisch nach'; P. Pilhofer, Art. Joseph I: o. Bd. 18, 727. 731; Schreckenberg 219). – Anders als Origenes (o. Sp. 149) versteht Cyprian Mt. 13, 27 (quod facis, fac citius) eindeutig als Befehl an den Satan, der nichts ohne Gottes Erlaubnis tun kann (testim. 3, 80 [CCL 3, 163]). Die daraus resultierende ‚Billigung' u. Notwendigkeit des Verrats wird nicht weiter behandelt (vgl. Tert. praescr. haer. 30, 4 [CCL 1, 210f]). – Zum er-

sten Mal wird Tert. pat. 3 u. Cypr. pat. 6 die im folgenden immer wieder thematisierte patientia Christi betont, die den Christen als Beispiel dienen soll, die Taten der Nachfolger J.' zu ertragen (Cypr. ep. 59, 2; *Geduld; s. u. Sp. 153).

IV. Großpatristik. a. Hilarius. Bei ihm wird J. erstmals, da durch u. durch schlechter Charakter (erst Dieb, dann Verräter, schließlich sein eigener Richter) u. einsgeworden mit dem Teufel, als caput iniquorum bezeichnet gegenüber Christus, dem caput sanctorum. Als Haupt aller schlechten Menschen personifiziert J. vor allem die Juden: Weil sie wie J. beim Abendmahl weggegangen sind, ist der Glaube an das Evangelium auf die Heiden übergegangen (in Mt. comm. 29, 2 [SC 258, 218/20]). J.' Buße kann ihm keine Vergebung bringen, da er für den Selbstmord, den er nach *Hilarius während des Erdbebens (Mt. 27, 51/3) begeht, den falschen Zeitpunkt wählt (in Mt. comm. 32, 5 [244]), d. h. er stirbt zu spät, um während Christi Höllenfahrt mit den Gerechten des AT erlöst zu werden, u. zu früh, als daß ihm das Heil des Auferstandenen zuteil werden könnte.

b. Basilius. Hom. in XL mart. 7 wird einer der 40 Märtyrer v. Sebaste, der vor dem Martyrium auf dem Eis flieht, mit J. verglichen (PG 31, 520f).

c. Ambrosius. J.' freien Willen u. die praescientia Gottes in Übereinstimmung zu bringen versucht Ambrosius mit Hilfe von Gottes uneingeschränktem Heilswillen. Auch für ihn ist der Verrat keine Notwendigkeit, wenngleich Gott ihn voraussieht. Doch gerade darum wird J. erwählt: Durch Gottes Heilswillen u. Jesu Bemühungen soll J. vor dem Verderben gerettet werden, damit Gott keine Schuld daran trifft (parad. 8, 38f [CSEL 32, 1, 294f]) u. der Verrat nicht als Reaktion auf ungerechte Behandlung begangen wird (off. 1, 64 [1, 126 Testard]). J. kann sich frei für oder gegen die Tat entscheiden, u. nicht wegen Gottes Vorauswissen, sondern wegen der falschen Entscheidung, die er aus Habgier (ebd. 2, 24 [2, 21 T.]; die 300 Silberlinge, Joh. 12, 5 der Preis für die Salbe, werden in Lc. expos. 6, 30 [CSEL 32, 4, 244] über das Zahlzeichen τ' [T] auf das Kreuz hin gedeutet) u. als Diener des Teufels (ep. extr. coll. 14 [63], 95 [ebd. 82, 3, 287]) fällt, wird er bestraft. Der Verrat hätte J. durch Gottes Heil, das auch Verräter einschließt, vergeben werden können, wenn er die Buße non apud Iudaeos, sed apud Christum egisset (paenit. 2, 27 [ebd. 73, 175]). Das größere Verbrechen ist daher der Selbstmord, eine Sünde gegen den Hl. Geist, die sich nicht wiedergutmachen läßt (in Lc. expos. 10, 93f [32, 4, 490f]) u. auf die sich die J. verdammenden Worte Jesu beziehen. – Bei der Frage, wen oder was J. verraten habe, unterscheidet Ambrosius, ausgehend von Lc. 22, 48, zwischen tradere u. prodere, zwischen filius dei u. filius hominis: Durch seine Entscheidung für den Satan verrät J. den Gottessohn, der für uns zum Menschensohn wird; nur dieser, das Fleisch, wird von J. an die Gegner übergeben, die divinitas hingegen bleibt unberührt (in Lc. expos. 10, 61/3 [479f]; ähnlich bereits Orig. in Mt. comm. ser. 98 [GCS Orig. 11, 2, 216]; vgl. Ambr. in Ps. 40, 24 [CSEL 64, 245f]: J., die Schlange der Urgeschichte, beißt Jesus in die Ferse, den äußersten Körperteil, kann aber das caput Christi, d. h. Gott [ebd. 48, 10 (377f): die Kirche], nicht erreichen). – Auch bei Ambrosius ist J. figura der untergehenden Juden, die Christus um Geld kaufen u. verkaufen, weil sie das *Geld mehr schätzen als die Religion; J.' Nachfolger Matthias hingegen ist figura für die Kirche (ebd. 40, 32 [251]). Doch wie dieser so hat auch J. viele Nachfolger. Ebd. 61, 24 (392f) werden J. u. Maximus ausführlich verglichen, die beide von Natur aus gute Menschen waren, von denen der eine den honor apostoli, der andere die dignitas militiae besaß (vgl. Lucif. non parc. 26 [CCL 8, 244/6] den Vergleich zwischen J. u. **Constantius II, bei dem J. letztlich sogar besser abschneidet, da er immerhin Christus nur den Juden verrät, keine Gewalt anwendet u. seine Sünde bereut; I. Opelt, Die Polemik in der christl. lat. Literatur von Tert. bis Aug. [1980] 102).

d. Hieronymus. Seine Deutung der J.taten in Mt. comm. 4, 26, 8/37. 27, 3/10 (CCL 77, 246/54. 263f) hängt zwar in vielem von Origenes ab, versucht darüber hinaus aber psychologisierend verschiedene Motive in J.' Verhalten zu bestimmen. Dem Plan zum Verrat liegt auch hier die Habgier zugrunde: Das Geld, das bei der Salbung in Betanien verschwendet wurde u. ihm als Kassenwart damit entgangen ist, will er sich als Preisgeld für Christus holen. Seinen Plan verbirgt J. den anderen gegenüber durch *Heuchelei; unbekümmert u. schamlos nimmt er am

Abendmahl teil. Jesus stellt ihn vor den anderen nicht namentlich bloß, um J.' Schamlosigkeit nicht zu vergrößern u. ihn so vielleicht doch noch zur Reue zu bewegen. Erst die Ankündigung der Strafe für den Verräter bereitet J. ein schlechtes Gewissen. Mit der Frage: ‚Bin ich es, Rabbi?' (Mt. 26, 25; nicht wie v. 22: domine), will er zeigen, daß er nur den Lehrer, nicht aber den Herrn verraten wird. Aus seinem *Kuß spricht nicht nur (wie bei allen anderen Verrätern) die Schamlosigkeit, sondern auch der Respekt vor dem Lehrer. Auch für Hieronymus ist J. nicht von Natur aus böse: Anders als Paulus beginnt J. gut, endet aber schlecht (ep. 54, 6 [CSEL 54, 472]; vgl. ep. 118, 7, 1 [55, 444]; 125, 1, 1 [56, 119]: Iudas de apostolatus fastigio in proditionis tartarum labitur et nec familiaritate convivii nec intinctione buccellae nec osculi gratia frangitur, ne quasi hominem tradat, quem filium dei noverat). Seine außerordentliche Buße kann jedoch nichts bewirken, da er nur seinen Willen, nicht aber den der Verfolger ändern kann, so daß er mit dem Selbstmord ein zweites Verbrechen begeht. – In Hieronymus' Briefen taucht J. in Beschimpfungen verschiedener Gegner auf: gegen Antiorigenisten (ep. 84, 8 [55, 131]), gegen Rufin (ep. 57, 2, 3 [54, 505]; vgl. Rufin apol. c. Hieron. 2, 34 [CCL 20, 110]), gegen Bischöfe, die nicht alle Nachahmer Petri seien (ep. 14, 9, 1 [CSEL 54, 57]; vgl. 22, 38, 1 [203]; 147, 4, 1 [57, 319]). – Als eine Folge des Handels mit J. deutet Hieronymus die Zugangsbeschränkungen der *Juden für *Jerusalem: Den Wachsoldaten müssen sie am 9. Ab, dem Tag der Tempelzerstörung, eine Abgabe zahlen, um zum Wehklagen Zugang zu den Tempeltrümmern zu erhalten, ut qui quondam emerant sanguinem Christi, emant lacrimas suas et ne fletus quidem eis gratuitus sit (in Zeph. comm. 1, 15f [CCL 76A, 673, 669/74]).

e. Augustinus. Für ihn war J. von Anfang an kein wahrer Jünger; denn erwählt werden können nur die Guten (*Erwählung). J. wurde nur bildlich zu den Aposteln hinzugenommen, hatte aber keine beatitudo apostolica u. folgte Jesus non corde, sed corpore (in Joh. tract. 50, 10 [CCL 36, 437]). J. wird geduldet zum einen, um anhand der patientia Christi den Bedrängten ein tröstendes Vorbild zu geben (en. in Ps. 55, 9 [CCL 39, 684f]; M. Spanneut, Art. Geduld: o. Bd. 9, 268f. 276; Wolf, der das Schaf küßt: Arator in Act. 1, 83/103 [CSEL 72, 15f]), zum anderen, weil sein späterer Verrat bereits einen festen Platz in Gottes Plan hat (in Joh. tract. 59, 1; 112, 2 [CCL 36, 476. 634]; vgl. die electio ad tempus Ambrosiast. in Rom. 8, 29f [CSEL 81, 1, 290/3], die Gott gegen besseres Wissen Unwürdigen zuteil werden läßt, um ihnen eine gerechte Chance zu geben). J., der pater malorum, das caput peccatorum, fügt seinem ersten Verbrechen ein zweites, den Selbstmord, hinzu: Wie durch die zugeschnürte Kehle keine Luft (spiritus) mehr in Lunge u. Seele dringen kann, so kann auch der spiritus sanctus für J. nicht mehr ausgesandt werden (serm. 352, 8 [PL 39, 1558f]). – Augustinus wertet den Verrat einerseits als J.' freie Entscheidung, sich dem Teufel als Werkzeug zur Verfügung zu stellen (ep. ad cath. 9, 23 [CSEL 52, 257f] mit Vergleich der Verleugnung Petri), andererseits sind J.' Verrat u. Untergang von vornherein von Gott vorherbestimmt (in Joh. tract. 107, 7 [CCL 36, 615]). Dieses Paradoxon versucht Augustinus aufzulösen durch die Fähigkeit Gottes, jede schlechte, vom Menschen gewählte Tat zum Heil der Menschen gut zu gebrauchen; sowohl J. als auch der Satan werden von Gott benutzt, ohne es zu merken u. das (gute) Ziel der Tat zu kennen (ebd. 27, 10 [275]). Auch wenn J.' Verrat dadurch letztlich eine gute Tat wird, ist doch sein Motiv, die avaritia, das für die Beurteilung entscheidende Kriterium (serm. 301, 4f [PL 38, 1383]). Wie Origenes (s. o. Sp. 150) stellt auch Augustinus die Frage nach dem tradere: Als Beispiel für die similitudo facti, aber die dissimilitudo causae führt er an, daß der Vater den Sohn, Christus seinen Leib u. J. seinen Herrn ‚übergeben' haben; sie tun das gleiche, jedoch nicht aus demselben Grund (ep. 93, 7 [CSEL 34, 451f]). – Im Donatistenstreit liegt zur Beschimpfung der Gegner der Vergleich der traditores Heiliger Schriften (iJ. 303) mit dem traditor J. nahe (Petilianus: Aug. c. Petil. 2, 17 [ebd. 52, 29f]).

f. Weiteres. Nach Augustinus finden sich keine neuen Gedanken zum Verrat des J.; sofern er später noch eigens behandelt wird, wird auf die oben dargestellten Erklärungen zurückgegriffen (Thümmel 60/71). Bereits die beiden Homilien des *Joh. Chrysostomus De proditione Iudae (De mystica cena [PG 49, 375/92]; 390/95 nC.) bieten nur eine ausgeschmückte Nacherzählung des Bibeltextes, die die φιλαργυρία als ῥίζα πάντων τῶν

κακῶν (1 Tim. 6, 10) betont u. die Gläubigen ermahnt, nicht mit unreinem Herzen an der Eucharistie teilzunehmen (zu PsJoh. Chrys. prod. Jud. S. J. Voicu: o. Bd. 18, 511). – Neben den Vergleichen bei den zuvor genannten Vätern wird J.' Opposition zu Jesus oder den Aposteln durch verschiedene weitere Bilder ausgedrückt. Ende des 4. Jh. spricht in Syrien Kyrillonas von J. als dem Habicht unter Tauben, als Maulwurf (gegenüber dem ‚Adler' Jesus), als dem Sohn der Finsternis, nach dessen Verlassen des Abendmahls die Finsternis weicht u. das Haus, in dem sich die verborgene Sonne (der Gerechtigkeit) aufhält, licht wird, als *Eule, die die Tauben verläßt (hom. pasch. Christ. 1, 250/80 [BKV² 6, 35f]; zum ψωμίον ebd. 1, 220/40 [35] Cerbelaud 76f). Hom. pasch. christ. 2, 320/40 (45) bedroht Sion im Stachelgewand, der *Igel voll Bosheiten, der sich des Iskariot bemächtigte, den ‚Weinberg unseres Erlösers'; ebd. 430/40 (47) erscheint J. als caput iniquorum am Anfang aller an der Passion Beteiligten: ‚Stunde der Vollendung! J. hat meinen Kaufpreis erhalten, Sion steht bereit, Judäa hat das Kreuz gezimmert ..., das Herz des Kaiphas brennt vor Verlangen, mich zu verurteilen. Ich will für alle sterben, um allen das Leben zu verleihen' (vgl. Schreckenberg 314). – Hesych v. Jerus. (um 430 nC.) verdeutlicht hom. 1, 7 (Subs. hag. 59, 38 Aubineau) die Prophetie des Simeon Lc. 2, 34, Jesus sei gesetzt zum Fall u. zum Aufstehen für viele in Israel, mit der Gegenüberstellung von J. u. Petrus. Zwar irrt auch Petrus Mt. 26, 35 (parr. Mc. 14, 31; Joh. 13, 37), da ein Sterblicher zugunsten der Unsterblichkeit nicht sein Leben hingeben kann. Er begeht jedoch eine Sünde der Zunge, die nicht bestraft wird, u. wird erhoben (χειραγωγός: hom. 1, 7 [aO.]; Lc. 22, 32; Joh. 21, 15/7); J.' Vergehen Mt. 26, 15 hingegen zieht als Sünde des Herzens den Fall (ebd. 27, 5) nach sich; denn ‚viele bleiben im Unglauben, u. nur wenige finden zum Glauben' (vgl. Hesych. Hieros. occurs. iber. 8 [369 Garitte]: cecidit Iudas et surrexit Paulus). – Im Gedicht über den Fall der Götzendiener läßt Jakob v. Sarug (um 500) den Bösen die Macht des Mammon beschwören: ‚Die Liebe zum Geld ist ein viel größeres Idol als Götzen selbst. ... Mit ihr habe ich den Iskariot, den Jünger des Herrn, erdrosselt (Joh. 12, 6); denn ich hatte keinen anderen Strick zur Verfügung, um ihn einzufangen, als diesen' (hom. 101, 436/42 Bedjan [BKV² 6, 425]; R. Bogaert, Art. Geld: o. Bd. 9, 890). Die südarab. Christen (*Himyar) versucht er mit der Erklärung zu trösten, daß die Juden die Jünger des Kreuzes aus alter Feindschaft verfolgen, ‚als fähige Erben des Hanan u. Kaiphas u. als einsichtsvolle Schüler des Verräters J.' (R. Schröter: ZsDtMorgGes 31 [1877] 387; Schreckenberg 394). – Vom 8. Jh. nC. an finden sich gelegentlich Aussagen, die die Mitschuld der Römer am Tod Christi hervorheben; denn J. u. die Juden haben Jesus zwar ausgeliefert, römische Soldaten jedoch die Kreuzigung durchgeführt. Demgegenüber stehen die Christen, die in jeder Generation, wie einst J., Jesus von neuem durch ihre Sünden verraten (Beda Venerab. [gest. 735] comm. in Mc. 4, 14, 21. 15, 25 [CCL 120, 610. 631]; Haimo v. Auxerre [gest. um 850] hom. 64 [PL 118, 363]; Hinkmar v. Reims ep. 125 vJ. 859 [MG Ep. 8, 61]).

V. Liturgie. 384 nC. berichtet Egeria, daß beim Verlesen der Perikope vom J.verrat am Karmittwoch in Jerusalem tantus rugitus et mugitus est totius populi, ut nullus sit, qui moveri non possit in lacrimis in ea hora (peregr. 34 [SC 296, 278]). – In der Liturgie findet zum einen das Gedächtnis des Verrats in Hymnen der Karwoche Widerhall (H. Leeb, Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem [Wien 1970] 236/60; A. Baumstark, Drei griech. Passionsgesänge ägyptischer Liturgie: OrChr 25/26 [1930] 74f), zum anderen der J.kuß in den Bitten um die rechte Haltung beim Friedenskuß: adtribue, ut non cum Iuda proditore rei, sed tuae mereamur pacis haberi discipuli (Liber Miss. v. Toledo nr. 585 [1, 192 Janini]); rogamus te, tribue ... ut demus osculum spirituale, fugiamusque exemplum Judae proditoris (Liturg. Cyrill. boh. [E. Renaudot, Liturgiarum orientalium collectio² 1 (1847) 39] par. Anaph. syr. Joh. Bostr. 1 [Anaphorae Syriacae 3, 1 (Roma 1981) 12f]; s. K. Thraede, Art. Friedenskuß: o. Bd. 8, 507/11). Das Unterlassen des Friedenskusses am Gründonnerstag wegen der Erinnerung an den J.kuß findet sich erst im MA (H. A. P. Schmidt, Hebdomada sancta 2 [Romae 1957] 742f; S. Verhelst, La liturgie ibérico-grecque de s. Jacques [Jérusalem 1996] 190). Gleichfalls spät findet sich die Bezeichnung J.woche für die Karwoche sowie der Brauch, am Gründonnerstag eine J.puppe zu verbrennen (A. Wrede, Art. J.: Bächtold-St. 4 [1931/32] 803/8).

VI. Anathemaformeln. In Fluchsprüchen begegnet J. vor allem auf *Grabinschriften aus dem 5./6. Jh.: Um den Schutz des Grabes zu gewährleisten, wird dem potentiellen Grabschänder das Ende des J. angedroht (A. E. Felle, Echi della polemica antigiudaica nella documentazione epigrafica cristiana occidentale: AnnStorEseg 14 [1997] 216/9; G. Pfohl: o. Bd. 12, 498; W. Speyer, Art. Fluch: o. Bd. 7, 1262/6; B. McLean, A Christian epitaph: OrChrPer 58 [1992] 241/4; P. W. van der Horst: ebd. 59 [1993] 211/5 [mit Lit.]; Thümmel 85f; zu J. in Strafandrohungen bei Überschreitung der Leihfrist in syrischen Bibliotheken Speyer aO. 1270f). – In einem kopt. magischen Paradigmengebet wird Gott angerufen, ‚alle, die sich mir widersetzen, ... dem J. zuzuzählen am Tage des Gerichts' (Kropp, Zaubert. 3, 239f nr. 66).

VII. Ikonographie. a. Darstellungen. Von den o. Sp. 143/5 genannten Perikopen des NT, in denen J. erwähnt wird, fanden nur vier Eingang in die frühchristl. Ikonographie:

1. Ankündigung des Verrats durch Judas. Mosaik in Ravenna, S. Apollinare Nuovo (Anfang 6. Jh.; Deichmann Abb. 180). – Buchmalerei in Rossano Calabro, Museo dell'Arcivescovado, Cod. 1 fol. 3r (6. Jh.; Sörries Taf. 38).

2. Kuß des Judas in Gethsemane. Fünf Sarkophage in Arles, Musée d'Art chrétien: 1) 2. H. 4. Jh. (Wilpert, Sark. Taf. nr. 148, 2; Benoit nr. 75); 2) Mitte 4. Jh. (ebd. nr. 2 Taf. 2); 3) Ende 4. Jh. (ebd. nr. 46 Taf. 16, 2); 4) 2. H. 4. Jh. (ebd. nr. 79; Wilpert, Sark. Taf. nr. 41, 3); 5) heute verschollen (ebd. Testo 2, 267 Abb. 165). – Die Sarkophage in Verona, S. Giovanni in Valle (Ende 4. Jh.; ebd. Taf. nr. 150, 2), St. Maximin (2. H. 4. Jh.; ebd. nr. 217, 3) u. Rom, heute verschollen (ca. 340 nC.; RepertChristlAntSark 1 nr. 650). – Mosaik in Ravenna, S. Apollinare Nuovo (Anfang 6. Jh.; Deichmann Abb. 187). – Buchmalereien in Florenz, Biblioteca Medicea Laurenziana, Cod. Plut. 1, 56 fol. 12a (586 nC.; Sörries Taf. 56) u. Cambridge, Corpus Christi College Library, The Parker Library, Cod. 286 fol. 125r (Anfang 7. Jh.; ebd. Taf. 13). – Wanddekoration in der Kirche S. Sergius in Gaza, überliefert bei Choric. laud. Marcian. 1, 73 (Perraymond 81f).

3. Geldrückgabe des Judas. Mosaik in Ravenna, S. Apollinare Nuovo (Anfang 6. Jh.; Deichmann Abb. 198). – Buchmalerei in Rossano Calabro, Museo dell'Arcivescovado, Cod. 1 fol. 8r (6. Jh.; Sörries Taf. 40).

4. Selbstmord des Judas. Elfenbeintafeln in Brescia, Museo dell'Eta Cristiano (3. Viertel 4. Jh.; Volbach, Elfenbeinarbeiten[3] nr. 107) u. London, British Museum (Anfang 5. Jh.; D. Stutzinger: Spätantike u. frühes Christentum, Ausst.-Kat. Frankfurt a. M. [1983] 690f nr. 267). – Sarkophag in Arles (Ende 4. Jh.; Benoit nr. 46 Taf. 16, 2; zur Rekonstruktion der Doppelgesichtigkeit des J. Thümmel 97F; Perraymond 73). – Buchmalereien in Rossano Calabro, Museo dell'Arcivescovado, Cod. 1 fol. 8r (6. Jh.; Sörries Taf. 40) u. Florenz, Biblioteca Medicea Laurenziana, Cod. Plut. 1, 56 fol. 12a (6. Jh.; ebd. Taf. 56).

5. Judastod (Varianten). Auf die Act. 1, 15/9 beschriebene Variante von J.' Tod weist ein Tetrastichon Prud. tituli 153/6 hin, für welches eine Bedeutung als Bildunterschrift vermutet wurde (Zusammenstellung der Forschungslit.: S. Schrenk, Typos u. Antitypos in der frühchristl. Kunst = JbAC ErgBd. 21 [1995] 156f). – Nicht auf J. zu beziehen sind Darstellungen von Personen auf Sarkophagen in Rom (RepertChristlAntSark nr. 827) u. Ravenna (Th. Klauser, Frühchristl. Sarkophage in Bild u. Wort [Olten 1966] 44. 83 u. Taf. 35; J. Kollwitz / H. Herdejürgen, Die ravennatischen Sarkophage 8 [1979] 55 zu nr. B1) u. auf einem fragmentierten Bodenmosaik in Palma (H. Schlunk / Th. Hauschild, Die Denkmäler der frühchristl. u. westgotischen Zeit [1978] 80f; vgl. K. Krumeich, Art. Juda: o. Sp. 61f). Spekulativ ist die Identifizierung eines Apostels mit J. auf einem Weihwasserbecken in Leiden (F. L. Bastet, Beeld en relief ['s-Gravenhage 1979] 50f nr. 60), frühestens in das 5./6. Jh. zu datieren (B. Brenk, Ein frühchristl. Weihwasserbecken in Leiden: Stud. zur spätantiken u. byz. Kunst, Festschr. F. W. Deichmann 2 [1986] 75/9). Erst der nachkarolingischen Zeit gehört das Elfenbein in Mailand an (Volbach, Elfenbeinarbeiten[3] nr. 232), dem 13. Jh das Ciborium in Venedig (Perraymond 76/8).

b. Beurteilung. Aus der chronologischen Zusammenstellung der Denkmäler ergibt sich, daß der ‚Verrat (Kuß) des J.' zu den ersten J.darstellungen gehört u. als Einzelmotiv aus dem Passionszyklus auf Sarkophagen auftritt. Noch bei der Lipsanothek in Brescia ist die früheste bekannte Szene des ‚Selbstmords des J.' aus dem biblisch narrativen Zusammenhang herausgenommen. Hingegen zeigen sowohl die Sarkophagfragmente in Arles (Benoit nr. 46 Taf. 16, 2) als auch der

unvollständig erhaltene Elfenbeinkasten in London den Kuß u. den Tod des J. bereits als Teil illustrierter Passionsgeschichte. Die Darstellungen der ‚Ankündigung des Verrates beim Abendmahl' u. der ‚Geldrückgabe des J.' sind nur in der Buchmalerei u. der Mosaikkunst des 6./7. Jh. überliefert u. dienen ebenfalls als Illustrationen des ntl. Textes. Daher ist nur für die Denkmäler des 4./5. Jh. eine symbolische Bedeutung des J.kusses u. -todes zu erwarten, ein Einfluß zeitgenössischer Kirchenvätertexte auf die Darstellung denkbar. Der Versuch, die patristische Exegese der ntl. Passagen in der Ikonographie wiederzufinden u. positive oder negative Züge des J. auszumachen, führte in der Forschung zu unterschiedlichen, hypothetischen Aussagen. Eine Darstellung des Selbstmords ist, da sie auch rein illustratorischen Charakter haben kann, nicht ohne weitere ikonographische Details als Kennung für das negative Bild des J. anzuführen. Vergleichbare Darstellungen von erhängten Personen sind aus der paganen Kunst des hier behandelten Zeitraums nicht bekannt. Die häufigen Gegenüber- oder Zusammenstellungen des J.kusses mit den Darstellungen des Hauptmanns von Kapharnaum, der Samariterin am Brunnen, der Petrus-Hahnszene u. des *Hiob (E. Dassmann: o. Bd. 15, 430) lassen sich im Sinne von Paradigmen deuten, wobei die J.darstellung die negative Position des Verrats vertritt, die den Gegensatz zu Glaube, Gottvertrauen u. Bekehrung illustriert. Für eine im Sepulkralbereich auf *Habsucht oder Geiz hinweisende Darstellung finden sich keine Anhaltspunkte. Übereinstimmung wurde in den ikonographischen Details von J.- u. Christusbild auf der Lipsanothek in Brescia gesehen.

W. Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der ntl. Apokryphen (1909). – F. Benoit, Sarcophages paléochrétiens d'Arles et de Marseille (Paris 1954). – O. Betz, The dichotomized servant and the end of J. Iscariot: RevQumrân 5 (1965) 43/58. – D. Cerbelaud, ‚Et, trempant la bouchée …' (Jn 13, 26). Une curieuse exégèse des pères syriens: Muséon 119 (1997) 73/80. – F. W. Deichmann, Frühchristliche Bauten u. Mosaiken von Ravenna (1958). – P. A. Deproost, La mort de J. dans l'‚Historia apostolica' d'Arator (1, 83/102): RevÉtAug 35 (1989) 135/50. – J. Engemann, Art. J. (Ischariot): LexMA 5 (1991) 780. – M. S. Enslin, How the story grew. J. in fact and fiction: Festschr. F. Wilbur Gingrich (Leiden 1972) 123/41. – F. C. Fensham, J.' hand in the bowl and Qumran: RevQumrân 5 (1965) 259/61. – H. Jursch, Das Bild des J. Ischarioth im Wandel der Zeiten: Akt. 7. Intern. Kongr. Christl. Arch. (1965) 565/73. – W. Klassen, J. Betrayer or friend of Jesus? (Minneapolis 1996); Art. J. Iscariot: Anchor Bible Dict. 3 (1992) 1091/6. – H.-J. Klauck, J., ein Jünger des Herrn = QuaestDisput 111 (1987); J. der ‚Verräter'. Eine exegetische u. wirkungsgeschichtliche Studie: ANRW 26, 1 (1992) 717/40. – S. Laeuchli, Origen's interpretation of J. Iscariot: Church History 22 (1953) 253/68. – H. Leclercq, Art. J. Iscariote: DACL 8, 1, 255/79. – M. Limbeck, Art. 'Ισκαριώθ / 'Ισκαριώτης: ExegWbNT 2 (1981) 491/3. – R. Müller-Fieberg, Art. J. Iskariot: LThK^3 5 (1996) 1024f. – M. Perraymond, L'iconografia di Giuda Iscariota ed i suoi risvolti evangelici: StudMatStorRel NS 14 (1990) 67/93. – H. Schreckenberg, Die christl. Adversus-Judaeos-Texte u. ihr literarisches u. historisches Umfeld (1./11. Jh.)^3 = EuropHochschSchr 23, 172 (1995). – G. Schwarz, Jesus u. J. Aramaistische Untersuchungen zur Jesus-J.-Überlieferung der Evangelien u. der Apostelgeschichte = BeitrWissATNT 123 (1988). – R. Sörries, Christlich-antike Buchmalerei im Überblick (1993). – G. Theissen, Lokalkolorit u. Zeitgeschichte in den Evangelien^2 = NovTestOrbAntiqu 8 (1992). – H.-G. Thümmel, J. Ischariot im Urteil der alten Kirche des Westens u. in der frühchristl. Kunst, Diss. Greifswald (1958). – W. Vogler, J. Iskarioth. Untersuchungen zu Tradition u. Redaktion von Texten des NT u. außerkanonischen Schriften = TheolArb 52 (1983). – H. Wagner, Art. J. Iskarioth: T. Bautz (Hrsg.), BiogrBibliogrKirchenlex 3 (1992) 764f. – K. Wessel, Art. J. Ischariot: ReallexByzKunst 3 (1978) 665/8. – C. F. Whelan, Suicide in the ancient world. A re-examination of Mt. 27, 3/10: Laval théol. et philos. 49 (1993) 505/22. – Wilpert, Sark. Taf.; Sark. Testo 2, 314/6.

Peri Terbuyken (I/VI) /
Christian Josef Kremer (VII).

Juden.

Neuerscheinung in der Reihe «Monographien zur Geschichte des Mittelalters», herausgegeben von Professor Dr. Friedrich Prinz, München

FRANK G. HIRSCHMANN

Stadtplanung, Bauprojekte und Großbaustellen im 10. und 11. Jahrhundert

Vergleichende Studien zu den Kathedralstädten westlich des Rheins

1998. Großoktav. VI, 671 Seiten. Mit 32 Abbildungen und Stadtplänen. Leinen. DM 290,–
ISBN 3-7772-9820-4
(Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Band 43)

Die vorliegende Monographie strebt eine Verbindung von Zentralitätsforschung, Topographie, Kunstgeschichte und Kulturgeschichte an. Der Verfasser nimmt zunächst die *großen Urbanisierungsmaßnahmen und Bauprojekte in 24 Kathedralstädten beiderseits der Sprach- wie der Reichsgrenze in den Blick:* von Utrecht im Norden bis Basel und Besancon im Süden, vom Rhein im Osten bis zu Cambrai, Noyon und Sens im Westen. Dabei werden die Kathedralstädte als Typus für eine Großregion im weiträumigen Vergleich unter bestimmten Aspekten behandelt. Besondere Aufmerksamkeit gilt dem Zusammenhang zwischen Kult, Bauprojekten und den großen Hauptachsen der Städte, die im kultischen, wirtschaftlichen und gemeindlichen Leben eine herausragende Rolle spielen und fast durchgehend nachgewiesen werden können. Zeitlich erstreckt sich die Untersuchung vom Wiederaufbau nach den Normanneneinfällen des *späten 9. Jahrhunderts bis zum Auslaufen des «Baubooms» während der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts.* Für jede der 24 Fallstudien werden alle in jenem Zeitraum angefallenen Kloster- und Stiftungsgründungen, Stadtmauererweiterungen sowie sonstige Bauprojekte (Bischofspaläste, Pfarrkirchen, Neubauten von Klöstern, Brücken, Mühlen usw.) anhand der Quellen des veröffentlichten archäologischen Befundes zusammengestellt und analysiert.

Neben neuen Detailergebnissen (z. B. Erstdatierung der jüdischen Gemeinden in einigen champagnischen Kathedralstädten, vermutetes Mauerbauprojekt in Trier in den 1040er Jahren, Lage des ältesten Wormser Marktes, Einsichten in die Gründungsumstände einzelner Klöster) macht die Monographie anhand des weiträumigen Vergleichs die Parallelen im Urbanisierungsprozeß zahlreicher Städte deutlich.

Im zweiten Hauptteil werden die Einzelergebnisse dann unter bestimmten Fragestellungen zusammenschauend betrachtet und ausgewertet. Nachgegangen wird u. a. der Rolle der geistlichen Institutionen als Indikator für die raumgestaltende Kraft der Kathedralstädte, ihrer fortifikatorischen Bedeutung, den Wasserbaumaßnahmen, der Rolle der Bauträger sowie deren Umfeld, den Vorbildfunktionen Jerusalems und Roms, dem Bild der Kathedralstädte und der Bauträger im Urteil der Zeitgenossen, der Beteiligung laikaler Kreise an den großen Bauprojekten, der Rolle des Königtums, dem Einfluß der Kirchenreform und der neuen religiösen Bewegungen auf die Raumgestalter oder dem Zusammenhang zwischen Bauprojekten und Öffentlichkeit. Am Rande kommen, soweit aus den Quellen ableitbar, bautechnische und, sofern für die Fragestellung relevant, kunsthistorische Aspekte zur Sprache.

Entgegen der These Fichtenaus, derzufolge Neuansätze in jener Zeit vorwiegend auf die praktischen Bedürfnisse der Bevölkerung zurückgehen, aber auch über Noack und Herzog hinausgehend, die vorwiegend den repräsentativen und liturgischen Aspekt betont haben, kann so ein *regionenübergreifendes, gewissermaßen allgemein verbindliches Bauprogramm* aufgezeigt werden, das häufig von den Bischöfen, ihrem Umfeld und der Stadtbevölkerung vorangetrieben wurde. Seine Wurzeln liegen in dem Kommunikationsnetz der Bischöfe untereinander wie zum Teil auch in deren Konkurrenz (Primatialstreit).

Karten (mit innovativen Darstellungsformen) in einheitlichem Maßstab zu allen 24 Städten, eine Übersichtskarte, *zahlreiche Abbildungen* (Fotos, Rekonstruktionen, Kirchengrundrisse, alte Stiche) sowie ein *ausführliches Register* vervollständigen die Darstellung.



Der Katalog der theologischen Handschriften der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg ist jetzt vollständig lieferbar.

Band 1

Dr. Peter Jörg Becker: Die theologischen Handsc Universitätsbibliothek Hamburg. 1. Band: Die Folio
Bestand umfaßt mittelalterliche Codices, neuzeitliche Aktenbände, Mat historikern, Vorlesungsnachschriften und andere Texte und Notizen. Satz und Oldenburg. (Katalog der Handschriften der Staats- und Universitätsbibliothek

1975. Quart. XVI, 248 Seiten. Leinen DM 220,-
ISBN 3-7762-0129-0

Band 2

Dr. Nilüfer Krüger: Die theologischen Handschriften versitätsbibliothek Hamburg. 2. Band: Die theol. 1252–1750). Beschreibt 506 Codices sehr unterschiedlichen das Bild einer in Jahrhunderten gewachsenen Sammlung. (Katalog der Handsc versitätsbibliothek Hamburg, Band 2,2.)

1985. Quart. XXII, 260 Seiten. Leinen DM 220,-
ISBN 3-7762-0239-4

Band 3

Dr. Nilüfer Krüger: Die theologischen Handschriften Universitätsbibliothek Hamburg. 3. Band: Quarthan kleinere Formate (Cod. theol. 1751–2228). In diesem dritten ten noch fehlenden Handschriften der Signaturenreihe »Cod. theol.« vorgestellt. Es mittelalterliche bzw. spätmittelalterliche und 355 neuzeitliche Handschriften. (Ka og ten der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg, Band 2,3.)

1993. Quart. XIV, 352 Seiten. Leinen DM 280,-
ISBN 3-7762-0373-0

Band 4

Dr. Nilüfer Krüger: Die theologischen Handschriften der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg. 4. Band: Nachträge (Cod. theol. 1002–2256). Der Band schließt die Katalogisierung der theologischen Handschriften der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg ab. Als Nachtragsband vervollständigt er die drei 1975, 1985 und 1993 vorausgegangenen Bände. Er enthält die Beschreibungen von 372 Handschriften, von denen 348 Codices, die seit dem Zweiten Weltkrieg als verschollen gegolten hatten, im Herbst 1990 aus Moskau zurückgekehrt sind. Damit stehen diese mehr als ein halbes Jahrhundert verschollen gewesenen Codices der Forschung endlich wieder zur Verfügung. Auch dieser Band spiegelt die große Bandbreite des Hamburger theologischen Mischbestandes wider, sowohl was die Thematik als auch die Zeitspanne betrifft. So finden sich Codices zur biblischen wie historischen Theologie, Dogmatik und Moraltheologie ebenso wie zur praktischen Theologie von der zweiten Hälfte des 9. bis ins 20. Jahrhundert. 63 der beschriebenen Handschriften stammen aus dem Mittelalter, 309 Codices sind neuzeitlich. Eine bedeutende Gruppe bilden die Werke nonkonformistischer Autoren des 16. bis 18. Jahrhunderts. Ein umfangreiches Personen, Orts- und Sachregister beschließt auch diesen Katalogband. (Katalog der Handschriften der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg, Band 2,4.)

1998. Quart. XXIV, 240 Seiten. Leinen DM 280,-
ISBN 3-7762-0436-2

Wir senden Ihnen gern unseren Verlagskatalog.

Dr. Ernst Hauswedell & Co., Verlag · Postfach 140155 · D-70071 Stuttgart

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

ERNST DASSMANN

HEINZGERD BRAKMANN, CARSTEN COLPE, ALBRECHT DIHLE
JOSEF ENGEMANN, KARL HOHEISEL, WOLFGANG SPEYER
KLAUS THRAEDE

Lieferung 147

Juden [Forts.] – Jünger



1998

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

BEGRÜNDET VON

FRANZ JOSEPH DÖLGER, THEODOR KLAUSER, HELMUT KRUSE,

HANS LIETZMANN, JAN HENDRIK WASZINK

FORTGEFÜHRT VON DER

NORDRHEIN-WESTFÄLISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

BEARBEITET IM

FRANZ JOSEPH DÖLGER-INSTITUT DER UNIVERSITÄT BONN

Das RAC dient als Hilfsmittel zur Erforschung der Spätantike, also der Epoche, die etwa die ersten fünf christlichen Jahrhunderte umfaßt. In dieser Zeit nahm das Christentum Gestalt an, und zwar im Rahmen der antiken Kultur mit ihren mannigfachen heidnischen und jüdischen Traditionen. Daraus ergibt sich die Fragestellung der Artikel des RAC: Wie hat die christliche Botschaft, einer nichtchristlichen Umwelt gepredigt und von ihr angenommen oder abgelehnt, das Empfinden, Denken und Verhalten dieser Menschen beeinflußt? Und in welcher Weise haben sich die Christen bei der Herausbildung ihrer eigenen Lehre, ihrer sozialen Organisation, ihrer Gebräuche und Verhaltensnormen von den bestehenden Traditionen ihrer nichtchristlichen Umwelt bestimmen lassen?
Die allmähliche Einordnung der christlichen Kirche in Staat und Gesellschaft der griechisch-römischen Welt und ihrer Nachbargebiete war der bedeutsamste Vorgang in der Spätantike und legte das Fundament der mittelalterlichen und neuzeitlichen Kultur. Für das RAC bildet deshalb im allgemeinen das Ende des 6. Jahrhunderts die zeitliche Grenze, bis zu der die Einzelphänomene in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt werden. Dabei kommen nicht nur bestimmte Erscheinungen des religiösen Lebens, theologisch bedeutsame Begriffe und Vorstellungen und dgl. zur Sprache. Vielmehr sollen Staat und Gesellschaft, Recht und Wirtschaft, Literatur, Kunst und Wissenschaften, Alltagsleben und materielle Kultur unter dem Gesichtspunkt der Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt Berücksichtigung finden.
Die betreffenden Sachverhalte, nichtchristliche wie christliche, werden in den Artikeln unabhängig vom konfessionellen oder weltanschaulichen Standpunkt des Verfassers dargestellt. Darum dienen unentbehrliche Ausdrücke wie „Heidentum“, „heidnisch“ nur der wertneutralen Kennzeichnung des Nichtchristlichen und Nichtjüdischen.
Für den Inhalt der Artikel sind die Bearbeiter verantwortlich. Es wird daher gebeten, Artikel stets mit dem Verfassernamen und nicht nur unter „RAC“ zu zitieren.

Redaktion: F. J. Dölger-Institut, Lennéstraße 41, D-53113 Bonn

ERSCHEINUNGSWEISE

Die Ausgabe erfolgt in Lieferungen von je 5 Bogen = 80 Seiten (160 Spalten). Es erscheinen jährlich 3 bis 4 Lieferungen. 8 Lieferungen bilden einen Band. Mit der Schlußlieferung jedes Bandes wird dessen Halbleder-Einbanddecke geliefert.

Das Inhaltsverzeichnis der Lieferung steht auf Seite 3 des Umschlags.

Satz, Druck u. Broschur: AZ Druck und Datentechnik GmbH, Kempten (Allgäu)

ISBN 3-7772-5006-6 (Werk), ISBN 3-7772-9830-1 (Lieferung 147)

A. Verbreitung im 1. Jh. nC. I. Geographischer Überblick. Zu Beginn der christl. Zeitrechnung lebten J. in fast der ganzen damals bekannten Welt mit klarem Schwerpunkt im östl. Mittelmeerraum. Schon im 1. Jh. vC. heißt es: ‚In jedem Volk ist die Zerstreuung Israels gemäß Gottes Wort' (Ps. Sal. 9, 2); ‚die ganze Erde wird voll von dir sein u. auch jedes Meer' (Orac. Sib. 3, 271). Laut Strabo ist das jüd. Volk ‚schon in jede Stadt gekommen, u. man findet nicht leicht einen Platz in der bewohnten Welt, der diesen Stamm nicht aufgenommen u. an dem dieser sich nicht durchgesetzt hätte' (FGrHist 91 F 7). In allen Ländern u. Inseln wohnen J., ‚kaum weniger zahlreich als die Einheimischen' (Philo leg. ad Gai. 214). Konkrete Hinweise auf die geographische Verbreitung enthalten 1 Macc. 15, 15/23, ein Brief Agrippas an *Caligula (Philo aO. 281/3) u. die Völkerliste Act. 2, 9/11. Zentren jüdischer Siedlung waren neben der Heimat Palästina Babylonien (s. unten) u. *Ägypten.

a. Ägypten. In Ägypten siedelten J. seit biblischer Zeit; vielleicht noch im späten 7. Jh. vC. entstand die jüd. Militärkolonie v. Elephantine (Assuan); aramäische Papyri umfassen das Archiv der Gemeinde (u. a. Anweisungen zur Feier von *Pesach, Interventionen nach Zerstörung des Jahwe-Tempels 410 vC.), Privatbriefe u. viele andere für die Kenntnis des Familienrechts wichtige Verträge (B. Porten / A. Yardeni, Textbook of Aramaic documents from ancient Egypt [hebr.] 1/3 [Jerus. 1986/93]). Verstärkt wanderten J. unter den Ptolemäern zu, u. ihre Zahl wuchs bis ins 1. Jh. nC. immer mehr an. Laut Philo Flacc. 43 bewohnten zu seiner Zeit nicht weniger als 1 Mio. J. ‚Alexandria u. das Land von der Senke nach Libyen hin bis zu den Grenzen Äthiopiens' (s. u. Sp. 172). Wichtigstes Zentrum war die Hauptstadt *Alexandria. In Leontopolis in Unterägyp-

ten (Tell el Jehudie) hatte sich um etwa 163 vC. Onias IV, Sohn des iJ. 170 ermordeten *Hohenpriesters Onias, angesiedelt u. eine jüd. Militärkolonie mit eigenem Tempel gegründet. Der Bezirk blieb auch später mehrheitlich jüdisch u. hieß das ,Land des Onias' (CIJud nr. 1530 = Horbury / Noy nr. 38); er hatte vielleicht noch im 1. Jh. nC. einen jüd. Statthalter (Grabinschrift des Abramos πολιτάρχων: ebd. nr. 39); der Tempel wurde erst 73 nC. geschlossen. Weitere Schwerpunkte jüdischer Siedlung waren die Oase Fajjum, *Oxyrhynchos sowie Edfu in Oberägypten.

b. Kyrenaika. Von Ägypten aus kamen J. auch in die *Kyrenaika (Strabo: FGrHist 91 F 7; Stern 1, 277/82), wo sie besonders im 1. Jh. vC. inschriftlich gut belegt sind. In den Aufständen 115/17 nC. (s. u. Sp. 175f) ist diese Gemeinde fast völlig untergegangen (Applebaum; Barclay 231/42).

c. Syrien. In Syrien waren J. wegen der Nachbarschaft zu Palästina schon lange besonders zahlreich, vor allem in der Hauptstadt *Antiochia, wo bereits Seleucus I bzw. Antiochus I sie angesiedelt haben soll (Joseph. ant. Iud. 12, 119/24; b. Iud. 7, 43). Das NT bezeugt jüdische Gemeinden in Damaskus u. Antiochia, Josephus vor allem in Zusammenhang mit den Unruhen bei Ausbruch des Jüd. Kriegs (zB. ebd. 2, 478f: Tyrus, Sidon, Apamea; Barclay 242/9; s. u. Sp. 167. 172. 186f. 199f).

d. Babylonien. Im Osten schließt sich die traditionsreiche jüd. Gemeinde Babyloniens an, die auf die Deportationen von 597/582 vC. zurückgeht, auch nach dem Kyros-Erlaß vJ. 538 bestehenblieb u. infolge eines relativ geschlossenen Wohngebiets, von der Umwelt durch *Beschneidung, *Sabbat u. Speisegesetze abgesondert, ihre jüd. Identität bewahren konnte (s. u. Sp. 185f. 200. 215f).

e. Kleinasien. In Kleinasien siedelte Antiochus III um 200 vC. 2 000 jüd. Familien aus Babylonien u. Mesopotamien als Wehrsiedler an (Joseph. ant. Iud. 12, 147/53); römische Schreiben zugunsten von J. an zahlreiche kleinasiatische Länder 139/138 vC. (1 Macc. 15, 22f) setzen eine verbreitete jüd. Siedlung voraus; diese belegt auch der Prozeß gegen Flaccus, der beschuldigt wurde, als Statthalter von Asien 62 vC. jüdische Gelder (Tempelsteuer) in Apamea, Laodicea, Adramittium u. Pergamon widerrechtlich konfisziert zu haben (Cic. Flacc.). Im 1. Jh. nC. wohnten nach Philos Aussage J. in allen Städten Asiens in großer Zahl (leg. ad Gai. 245); das bezeugen auch das NT (Paulusbriefe, Act., Apc.) u. wenig später die Briefe des Ignatius v. Ant. Archäologische Belege stammen fast alle aus späterer Zeit (Ausnahme CIJud nr. 766: Inschrift der Synagoge von Akmonia [Phrygien], spätes 1. Jh. nC.; V. Déroche, Art. Iudaizantes: o. Sp. 133; Inschriften des 1. Jh. aus dem Königreich Bosporus: CIJud nr. 683. 683a/b. 684; I. A. Levinskaya / R. R. Tokchtas'yev, The new Jewish manumission from Phanagoria [Crimea]: BullJudaeoGreekStud 13 [1993] 27f; I. Levinskaya, The Book of Acts in its Diaspora setting [Grand Rapids 1996] 227/46: 14 weitere Inschriften; dies. / S. R. Tokhtas'yev, Jews and Jewish names in the Bosporan kingdom: Isaac / Oppenheimer 55/73; A. Overman / R. MacLennan / M. I. Zolotarev, To the study of Jewish antiquities from Chersonesus Tavrichesky: Archaeologija 1 [1997] 57/63 [bulgar. mit engl. Zusfassg.]; s. u. Sp. 187/9. 200f. 217).

f. Griechenland. In Griechenland u. auf den griech. Inseln sind J. ebenfalls literarisch durch 1 Macc. 15, 23; Philo leg. ad Gai. 281f; Joseph. ant. Iud. 14, 213 u. ö. sowie das NT belegt (vor allem Act. 16/8; Paulusbriefe). Nach Tac. hist. 5, 2, 1 soll *Kreta sogar die Urheimat der J. sein (van der Horst, Essays 153f). Doch gibt es in Griechenland auch einzelne frühe Inschriften (CIJud nr. 715c: Grabstele aus **Athen [II], 2. Jh. vC; CIJud nr. 715a: Athener Grabstein einer Frau aus Jerusalem, 1. Jh. nC.). Eine fragmentarische Inschrift aus Korinth (ebd. nr. 718, zwischen 100 vC. u. 200 nC.) nennt eine [συνα]γωγὴ Ἑβρ[αίων]. Auf Delos ist eine Synagoge durch mehrere griech. Inschriften bezeugt (ebd. nr. 726/31, Anfang 1. Jh. vC.); eine Inschrift derselben Zeit belegt dort auch eine samaritanische Synagoge (A. Th. Kraabel: Overman / MacLennan 331/4; van der Horst, Essays 136/47).

g. Italien. Vor allem in Rom sind J. früh u. zahlreich vertreten, auch wenn die Notiz des Valerius Maximus (1, 3, 3; Stern 1, 358) über eine Ausweisung von J. aus der Stadt 139 vC., offenbar in Abwehr orientalischer Kulte, kein sicherer Beleg für eine feste jüd. Ansiedlung in Rom schon zu dieser Zeit ist. Doch haben jüdische Gefangene, 61 vC. von Pompeius nach Rom gebracht, eine schon bestehende Gemeinde verstärkt, wurden doch viele von ihnen bald freigelassen (Philo leg.

ad Gai. 155). Cicero Flacc. 66/9 spricht von zahlreichen jüd. Zuhörern beim Prozeß gegen Flaccus 59 vC. u. von dem durch diese ausgeübten Druck. Bei der Totenfeier für *Caesar nahmen J. besonderen Anteil (Suet. vit. Iul. 84, 5). Verstärkt wurde die Gemeinde durch weitere Gefangene, die Sosius nach Eroberung Jerusalems für *Herodes 37 vC. in seinem Triumph mitführte. 4 vC. sollen über 8 000 J. in Rom gegen Archelaus demonstriert haben (Joseph. ant. Iud. 17, 300; b. Iud. 2, 80). Im Zusammenhang mit Maßnahmen gegen den **Isis-Kult ließ Tiberius 19 nC. J. aus Rom ausweisen (Tac. ann. 2, 85, 4; Suet. vit. Tib. 36; Joseph. ant. Iud. 18, 81/4) u. libertini geeigneten Alters unter ihnen zur Räuberbekämpfung in Sardinien einsetzen. Diese Ausweisung war ebensowenig von Dauer wie die durch *Claudius (Suet. vit. Claud. 25, 4: ohne Datum; Act. 18, 2: um 49 nC.; Dio Cass. 60, 6, 6 nennt für 41 nC. ein bloßes Versammlungsverbot; manche Forscher möchten an beiden Daten festhalten; skeptisch gegen jede Datierung H. D. Slingerland, Claudian policymaking and the early imperial repression of Judaism at Rome [Atlanta 1997] 111/29; vgl. H. Botermann, Das J.edikt des Kaisers Claudius [1996]). Nach 70 nC. wuchs die Zahl der J. Roms durch Kriegsgefangene stark an; allein im Triumphzug des Titus marschierten 700 jüd. Gefangene mit (Joseph. b. Iud. 7, 118); zu römischen Synagogengemeinden s. u. Sp. 189. 202. – Jüdische Gemeinden hat es im 1. Jh. sicher auch in vielen anderen Gegenden *Italiens gegeben; belegt sind jedoch allein Puteoli (Joseph. b. Iud. 2, 104; ant. Iud. 17, 328) u. Ostia, deren 1961 entdeckte Synagoge auf das 1. Jh. zurückgeht (s. u. Sp. 190. 202). CIJud nr. 567 = Noy 1 nr. 38 aus Pompeji mit der Nennung von Sodoma u. Gomorra ist wohl ebenso jüdisch.

h. Übriger Westteil des Reiches. Daß auch im westl. Teil des röm. Reichs im 1. Jh. jüdische Siedlungen existierten, lassen die summarischen Aufzählungen in der Literatur der Zeit annehmen; doch gibt es keine Einzelbelege (s. jedoch A. Kindler, Numismatic evidence of a possible early Jewish settlement in north-eastern Spain: Isaac / Oppenheimer 191/8).

II. Siedlungsformen. Allein in Palästina bildeten J. die absolute Mehrheit der Bevölkerung, standen aber auch hier starken nichtjüd. Gruppen gegenüber. Neben den Samaritanern, deren Zugehörigkeit zum J.tum in dieser Zeit unklar ist, waren besonders die Küstenstädte u. die Dekapolis weithin hellenistisch-heidnisch (Nachfahren griechischer Soldaten, hellenisierte Phöniker, Ituräer, Nabatäer u. Araber, seit der direkten röm. Verwaltung *Iudaeas ab 6 nC. auch in geringer Zahl Römer). Die röm. Hilfstruppen in Iudaea (etwa 4 000 bis 5 000 Mann) stammten aus der heidn. Bevölkerung vor allem von Kaisareia u. Sebaste (Smallwood 146. 256f). – In Ägypten hatten die J. *Alexandrias ein eigenes Stadtviertel, wohnten aber auch über die ganze Stadt verstreut; dichteste jüd. Siedlung ist ebenfalls für den Bezirk von Leontopolis nachgewiesen. Im übrigen Land lebten J. völlig gemischt unter der übrigen Bevölkerung. – Anders wieder ist die Lage in Babylonien, wo J. von Nebukadnezzar geschlossen angesiedelt wurden u. durch die Jahrhunderte immer zumindest ein einheitliches Kerngebiet bewohnten (Neusner 1, 10/5). – Für Kleinasien gibt es keine Belege; in Rom lebten laut Philo J., von denen viele als Freigelassene das röm. *Bürgerrecht hatten, vor allem im Stadtteil jenseits des Tiber (leg. ad Gai. 154/8), doch lassen die zahlreichen inschriftlich (doch etwas später) belegten Synagogen auf Verbreitung im ganzen Stadtgebiet schließen. Zwar tendierten J. überall aus praktisch-religiösen Gründen zu engerem Beisammenwohnen, aber Gettos im späteren Sinn gab es nirgends.

III. Organisation. a. Regional. Die rechtlichen Strukturen jüdischen Lebens gestalteten sich je nach Region sehr unterschiedlich.

1. Babylonien. Im feudal organisierten parthischen Babylonien hatten die geschlossen wohnenden J. (s. oben) weitgehende Selbstverwaltung unter Führung des sich aus davidischer Familie ableitenden Exilarchen; belegt ist diese Institution erst seit dem 2. Jh., geht aber gewiß ins 1. Jh. zurück u. hat wohl frühere Vorformen (Neusner 1, 50/8. 97/112; Gafni 94/7). Einen jüd. Feudalherren kann man in Zamaris sehen, der aus Babylonien auswanderte u. von Herodes mit etwa 100 Verwandten u. 500 Bogenschützen in Batanaea angesiedelt wurde, um dort die babyl. Jerusalempilger zu schützen (Joseph. ant. Iud. 17, 23/31). Historisch fragwürdig ist die Erzählung von der Gründung eines kleinen jüd. Reichs durch die Brüder Asinai u. Anilai, Weber aus Nehardea, das die Parther erst nach längerer Zeit wieder unterwerfen

konnten (ebd. 18, 310/70; Neusner 1, 52 möchte dies am ehesten unter Artaban III zwischen 20/35 nC. einordnen).

2. Palästina. Im Jahr 6 nC. war *Iudaea unter direkte röm. Verwaltung gekommen (Sitz des Statthalters: Kaisareia) u. blieb dies mit Ausnahme der Regierung Agrippas (41/44 nC.). Daneben übte der *Hohepriester, unterstützt vom Sanhedrin, eine nicht genau abgrenzbare religiöse Autorität über die jüd. Bevölkerung aus (s. Goodblatt 77/130). Die Städte vor allem an der Küste waren hingegen wie im gesamten griech. Bereich des östl. Mittelmeers als πόλεις mit hellenistisch-heidnischer Verwaltung organisiert; J. hatten hier im allgemeinen keine πόλις-Bürgerschaft, sondern waren in einem eigenen πολίτευμα unter besonderem Recht zusammengefaßt (Details der Organisation mit γερουσία u. ἐθνάρχης sind nur aus Alexandria bekannt; s. u. Sp. 168). Häufige Spannungen mit der hellenist. Bevölkerung entstanden aus dem Bestreben vieler J., auch als vollberechtigte Mitglieder der πόλις Zugang zu deren Führung u. Bildungsinstitutionen zu erlangen. In Palästina entluden sich Spannungen zwischen J. u. *Heiden in den hellenist. Städten immer wieder in schweren Auseinandersetzungen, so 40 nC. in Jamnia wegen eines Altars für Kaiseropfer (Philo leg. ad Gai. 201f), kurz danach in Dora, als Jugendliche mit einem Kaiserbild die Synagoge entweihten (Joseph. ant. Iud. 19, 300f), in Kaisareia nach dem Tod Agrippas I (ebd. 356/9), in langem Streit um die Bürgerrechte u. zuletzt wegen eines heidn. Opfers vor der Synagoge, was direkt den Aufstand gegen Rom auslöste (ebd. 20, 173/8; b. Iud. 2, 266/70. 280/92). Dessen Anfänge waren durch schwere Kämpfe zwischen J. u. den Bewohnern der Städte geprägt (ebd. 2, 457/86), die später auch die Niederlage der J. entsprechend mitfeierten (ebd. 7, 37/62).

3. Syrien. In Antiochia, wo schon Seleucus I den J. die πολιτεία verliehen haben soll (Joseph. ant. Iud. 12, 119; b. Iud. 7, 43; c. Ap. 2, 39), forderten nach der Zerstörung Jerusalems die Bürger erfolglos Titus auf, die J. aus der Stadt zu vertreiben (b. Iud. 7, 100/4). Auch in vielen anderen Städten Syriens kam es bei Ausbruch des Jüd. Kriegs u. danach zu blutigen Auseinandersetzungen zwischen Griechen u. J. (ebd. 2, 428. 479; 7, 367f).

4. Alexandria. Gut belegt ist die Auseinandersetzung um das Bürgerrecht der J. in Alexandria, wo die J. volle Anerkennung ihres selbstverwalteten πολίτευμα mit den von Iulius Caesar bestätigten Rechten (Joseph. c. Ap. 2, 37; ant. Iud. 14, 188f) u. mit ἰσοπολιτεία im Rahmen der griech. πόλις anstrebten, die allein Befreiung von der λαογραφία brachte (anders Kasher, Egypt 19, nach dem nur J., die nicht dem jüd. πολίτευμα angehörten, die Kopfsteuer bezahlen mußten). Der Streit eskalierte 38 nC. zu einem Pogrom, bei dem der unter dem Druck des Gymnasiarchen Lampo stehende Statthalter Flaccus auf der Seite der Griechen stand u. die Zerstörung von Synagogen, die Plünderung jüdischer Häuser u. Geschäfte sowie die Ermordung zahlreicher J. zuließ. Gesandtschaften der J. (darunter auch Philo, der Flacc. u. leg. ad Gai. die Ereignisse schildert) u. der Griechen (unter Lampo) nach Rom brachten erst nach Caligulas Tod ein Ergebnis mit einem Edikt des *Claudius (Joseph. ant. Iud. 19, 280/5; Brief des Claudius an die Stadt Alexandria: CPJ nr. 153): Claudius bestätigt die Rechte der J., mahnt sie aber zugleich, ‚in einer Stadt, die nicht ihre eigene ist', keine Erweiterung ihrer Rechte anzustreben u. nicht in die athletischen Übungen im *Gymnasium zu drängen. Trotz dieser Regelung blieben die Spannungen zwischen Griechen u. J. bestehen u. entluden sich bei Ausbruch des jüd. Aufstands gegen Rom 66 nC. in schweren antijüd. Ausschreitungen mit zahlreichen Toten u. nochmals 71 nC., als die Griechen Alexandrias von Titus erfolglos die Auflösung des jüd. πολίτευμα verlangten (Joseph. ant. Iud. 12, 121).

5. Kyrenaika. In der Kyrenaika belegen Inschriften des 1. Jh. vC. u. des 1. Jh. nC. ebenfalls kulturelle Anpassung u. das Bemühen der J. um das Bürgerrecht: Jüdische Namen finden sich in Ephebenlisten, in Graffiti von Schülern des Gymnasiums u. unter den Magistraten (νομοφύλακες: Lüderitz nr. 6/8. 41); das jüd. πολίτευμα zu Berenike ist durch Ehreninschriften belegt (ebd. nr. 70f). Daß das Zusammenleben in den Städten auch hier nicht problemlos war, bezeugt spätestens die brutale Gewalt, mit der im Aufstand von 115/17 nC. J. öffentliche Gebäude u. Tempel der Städte zerstörten (Barclay 240f).

6. Rom u. lateinischer Westen. Anders als die Gemeinden im griech. Osten war die jüd. Gemeinde Roms organisiert: Den Inschriften nach zu schließen, gab es keine zentrale jüd.

Gemeinde analog den πολιτεύματα des Ostens, sondern eine Vielzahl kleinerer Zusammenschlüsse um einzelne Synagogen in Form von collegia (Leon 167/94; Rutgers, Jews 199f).

b. Im gesamten Reich. Eine zentrale, alle J. Palästinas u. der Diasporaländer umfassende Organisation gab es nie, auch wenn die rechtliche Anerkennung der jüd. Religionsausübung u. damit verbundene Privilegien (Recht der Zusammenkünfte, Sabbatruhe, Befreiung vom Militärdienst, Beschneidung, Überweisung der Tempelsteuer nach Jerusalem) im ganzen röm. Reich durch die Zusammenfassung früherer Erlasse durch Caesar, ihre Bestätigung durch Augustus u. nochmalige Proklamation durch Claudius (Joseph. ant. Iud. 19, 278/91) einheitlich gesichert waren. Religiös hingegen blieb Palästina stets das Zentrum u. der Jerusalemer Tempel bis zu seiner Zerstörung 70 nC. der allen J. gemeinsame Mittelpunkt, Ziel angestrebter Wallfahrt u. Empfänger von Abgaben der J. aus allen Ländern. Der erste Hohepriester unter Herodes, Chananel, kam aus Babylonien (ebd. 15, 22); ebenso ist Hillel nach rabbinischer Tradition aus Babylonien nach Palästina gekommen (Tos. Nega'im 1, 16 [dt.: W. Windfuhr, Die Tosefta 6, 1 (1960) 359]; jPesaḥim 6, 1, 33a). Ölberg u. Kidrontal waren auch für Diaspora-J. beliebte Begräbnisstätten (vgl. bKetubbot 111a: ‚Jeder, der in Eretz Israel begraben ist, ist wie unter dem Altar begraben').

IV. Synagogen. Synagogen entstanden schon früh als Ortszentren jüdischer Gemeinden, auch wenn die Anfänge nicht deutlich sind. Sicher entstand die Synagoge in der *Diaspora, aus der auch die ersten archäologischen Belege stammen (ägyptische Inschriften 3. Jh. vC.: Horbury / Noy nr. 22. 117; R. Hachlili, The origin of the synagogue: JournStudJud 28 [1997] 34/47; zur weiteren Entwicklung s. u. Sp. 182f. 194f. 198f. 211/3).

a. Verbreitung. Materiell sind in Palästina im 1. Jh. Synagogen in *Jerusalem bezeugt (Theodotos-Inschrift: CIJud nr. 1404; für spätere Datierung H. C. Kee, The transformation of the synagogue after 70 C.E.: NTStudies 36 [1990] 1/24, bes. 7f; ders., The changing meaning of synagogue: ebd. 40 [1994] 281/3; McKay 242/5), in den Herodespalästen Herodion u. Masada (wohl in den Aufstandsjahren eingebaut) sowie in *Galiläa (s. u. Sp. 182f), das wegen der Entfernung vom Tempel eher den Diasporagemeinden glich, in Gamla u. wohl auch in *Kapharnaum (dazu V. Corbo: Studia Hierosolymitana 3 [Jerus. 1982] 313/57), sehr fraglich dagegen in Magdala (eher ein Nymphäum). In der Diaspora wurden Synagogen in Delos u. Ostia ausgegraben, in Berenike (Kyrenaika) ist eine inschriftlich belegt. Synagogen der Augustesier, Agrippesier u. Herodianer (Name unsicher) in Rom sind inschriftlich erst später bezeugt, doch machen die Namen eine Entstehung im 1. Jh. wahrscheinlich. Literarische Zeugnisse für Synagogen im 1. Jh. finden sich im NT, bei Philo u. Josephus.

b. Funktion. Synagogen waren Mehrzweckanlagen für diverse Bedürfnisse der Gemeinden (die auch als συναγωγαί bezeichnet werden); sie dienten für verschiedene (auch politische) Versammlungen (Joseph. vit. 276/82), für Bibellesung u. Studium, als Schule, *Herberge für Durchreisende (Theodotos-Inschrift; o. Sp. 169) u. als Anlaufstelle für Arbeitsuchende (Tos. Sukkah 4, 6 zu Alexandria [dt.: H. Bornhäuser / G. Mayer, Die Tosefta 2, 3 (1993) 48/50 mit Anm. 50/73]). Stätte des *Gebets (προσευχή) waren sie ab einer gewissen Entfernung von Jerusalem bzw. in der Diaspora. In kleinen Gemeinden mag die Leitung von Synagoge (γερουσιάρχης, ἄρχων, ἀρχισυνάγωγος, πρεσβύτερος, γραμματεύς usw.) u. πολίτευμα zusammengefallen sein (T. Rajak / D. Noy, ‚Archisynagogoi'. Office, title and social status in the Greco-Jewish synagogue: JournRomStud 83 [1993] 76/93). Manche Ortsgemeinden mögen auch eigene Friedhöfe gehabt haben, wie der archäologische Befund in Alexandria, Leontopolis u. in der Kyrenaika wahrscheinlich macht; doch ist das nicht zu verallgemeinern. Auch später noch sind gemischte Begräbnisse häufig.

V. Kultur. Sprachlich teilt sich die jüd. Welt des 1. Jh. in den Bereich, in dem das Aramäische dominiert (Palästina, Teile Syriens, Babylonien), u. den der griech. Sprache, zu dem in gewissem Maß Palästina (vor allem die Küste; als Zweitsprache überall), aber auch Rom gehören. Damit waren J. schon früh der allgemeinen hellenist. Kultur ausgesetzt, die sich anzueignen vor allem in der Diaspora zu einer Überlebensfrage wurde.

a. Anpassung. Den Höhepunkt erreichte diese kulturelle Anpassung u. Symbiose in Alexandria, wo man nahezu die gesamte

jüd.-hellenist. Literatur seit der LXX lokalisiert u. mit Philo der wichtigste jüd. Autor der Zeit beheimatet ist. Versuche, einzelne Schriften, so das 3. Buch der Sibyllinen, in Leontopolis zu lokalisieren, bleiben ebenso Hypothese wie die Verlegung mancher Pseudepigraphen nach Antiochia (so vielfach für 4 Macc.: Stadt Syriens oder Kleinasiens, vor allem Antiochia; H.-J. Klauck, 4. Makkabäerbuch = JüdSchrHRZ 3, 6 [1989] 667). Als literarischer Nachlaß der kleinasiatischen J. ist der Grundstock von Orac. Sib. 1 u. 2 anzusehen (Orac. Sib. 1, 196/8. 261f: Phrygien taucht als erstes nach der Flut aus dem Wasser auf, hier befindet sich auch der Ararat u. landet Noah); eine Lokalisierung von 4 *Esra u. der syr. **Baruch-Apokalypse in der syr.-kleinasiatischen Diaspora (Maier, Religion 143_{19}) muß Vermutung bleiben. Josephus Flavius verfaßte zwar sein gesamtes Werk in Rom, kann jedoch nicht als Repräsentant des röm. J.tums gelten. Die Zuschreibung anderer Texte an die röm. J. ist nicht beweisbar. Daß Caecilius v. Caleacte, der unter Augustus in Rom als Rhetor wirkte, J. war, ist nur sehr spät bezeugt (Suda s. v. Κεκίλιος [3, 83 Adler]; FGrHist 183 T 1); auch die Annahme, der gegen ihn schreibende anonyme Vf. von De sublimitate, habe ihm wörtliche Zitate von Gen. 1, 3. 9 entlehnt u. sei daher wohl J. gewesen, führt kaum weiter (Stern 1, 361/5. 566). Doch belegt nicht nur Literatur die kulturelle Aufgeschlossenheit gegenüber der Umwelt. Diese wird zB. auch durch zahlreiche griech. Grabinschriften in klassischem Versmaß in Leontopolis bezeugt (P. W. van der Horst, Jewish poetical tomb inscriptions: van Henten / van der Horst 129/47), vor allem aber durch die steten Bemühungen um Zulassung zu Gymnasium u. Ephebie in Ägypten u. der Kyrenaika (was jedoch sicher auch anderswo gilt, wo keine Belege erhalten sind).

b. Abgrenzung. Erst ständige Spannungen mit der griech. Polis-Führung bewirkten im Verlauf des 1. Jh. einen zunehmenden Rückzug aus der Kultur der griech. Umwelt u. konservative Tendenzen. Diese entluden sich, verstärkt durch andere Elemente, in den Diaspora-Aufständen der Jahre 115/17 u. endeten mit der fast völligen Vernichtung nicht nur der lange Zeit kulturell bedeutendsten Diaspora-Gemeinde Ägypten, sondern auch jener der Kyrenaika sowie Zyperns (*Cyprus) u. *Kretas.

VI. Bevölkerungsanteil. Die Zahl der J. im 1. Jh. ist nur mit größter Unsicherheit zu schätzen.

a. Schätzungen. Vielfach verläßt man sich auf Bar Hebraeus (13. Jh.; S. Brock, Art. Gregor ibn al-ʿIbrī: LThK[3] 4 [1995] 1001f), unter Claudius habe es im röm. Reich 6 944 000 J. gegeben, u. versucht, dies mit literarischen Angaben abzusichern (Philo Flacc. 43: 1 Mio. J. in Ägypten; Joseph. b. Iud. 2, 583: in Galiläa 60 000 jüd. Kämpfer gegen Rom; ebd. 6, 420: 1 100 000 Tote bei der Belagerung Jerusalems; 6, 425: 2 700 000 Teilnehmer beim Pesachfest in Jerusalem; 7, 368: 18 000 Tote bei Unruhen in Damaskus 66 nC. [2, 561 dagegen 10 500]; 7, 445: Hinrichtung von 1 000 bzw. 3 000 [die hsl. Überlieferung schwankt] wohlhabenden J. Kyrenes; 2, 80: über 8 000 jüd. Demonstranten in Rom iJ. 4 vC.; ant. Iud. 18, 65/84: Ausweisung von 4 000 röm. J. als Soldaten nach Sardinien iJ. 19 [s. o. Sp. 165]; Tac. ann. 2, 85, 4 nennt ebenfalls 4 000, doch ist nicht klar, ob alle J. waren). Juster 1, 210 schätzt 6/7 Mio. J. im röm. Reich vor 70 nC.; S. W. Baron kommt mit Einrechnung der übrigen Diasporagebiete auf eine Gesamtzahl von 8 Mio.; allein in Palästina hätten 2 350 000 bis 2 500 000 J. gelebt (Art. Population: EncJud 13[3] [Jerus. 1974] 871). Ausgehend von Besiedlungsdichte u. möglicher Getreideproduktion errechnet dagegen M. Broshi für Palästina westl. des Jordan eine Maximalbevölkerung von 1 Mio. (im 6. Jh. erreicht); im 1. Jh. sei eine geringere Zahl anzunehmen, davon ein Teil Nicht-J. (The population of Western Palestine in the Roman-Byzantine period: BullAmSchOrRes 236 [1979] 1/10; dagegen u. wieder für höhere Zahlen Z. Safrai, Economy 436/58). Auch für die Diaspora sind die Schätzungen (je 1 Mio. in Syrien, Babylonien, Kleinasien u. Ägypten) sicher viel zu hoch, doch kaum kontrollierbar; umso mehr gilt dies für Prozentanteile der J. an der Bevölkerung des röm. Reichs (etwa Schätzungen, daß insgesamt 10% J. waren, im östl. Reichsteil gar 15 bis 20%); zu Recht skeptisch A. Wasserstein, The number of provenance of Jews in Graeco-Roman antiquity. A note on population statistics: Classical studies, Festschr. D. Stohlberg (Ramat Gan 1996) 307/17.

b. Zuwachs. Wie hoch auch immer man die Zahl der jüd. Bevölkerung ansetzt, bleiben ihr schnelles Anwachsen u. ihre Verbreitung

erstaunlich. Das biblische Fortpflanzungsgebot (Gen. 1, 28), jüdische Sexualmoral, die Ächtung der bei anderen Völkern üblichen Aussetzung überzähliger Kinder u. die so notwendige Abwanderung des Bevölkerungsüberschusses in wiederholten längeren Friedenszeiten seit den Makkabäern reichen vielen als Erklärung nicht aus. Hier kommt die vielfach behauptete aggressive Missionstätigkeit der J. in der Diaspora ins Spiel. Belege dafür sind trotz Mt. 23, 15 selten. Der bekannteste Fall aus dem 1. Jh. ist die Konversion der Dynastie von Adiabene, einem kleinen Pufferstaat zwischen Partherreich u. *Armenien (Helena u. ihre Söhne Izates II u. Monobazes II: Joseph. ant. Iud. 20, 17/96). Zahlreiche rabbin. Texte bezeugen den tiefen Eindruck, den diese Konvertiten hinterlassen haben. Daß nur in 14 oder 15 von ca. 1600 jüd. Grabinschriften aus der Antike Proselyten genannt werden, mag zwar deren Anteil nicht voll wiedergeben (van der Horst, Epitaphs 7), zeigt aber doch, daß Proselyten in den jüd. Gemeinden eine kleine Minderheit waren. Erwartet wurde die Konversion eines nichtjüd. Partners vor der Ehe (Joseph. ant. Iud. 20, 139; Philo spec. leg. 3, 29 gegen Mischehen, doch mag es solche öfter gegeben haben [CPJ 2, S. 2f], auch wenn Tac. hist. 5, 5, 2 J. als discreti cubilibus charakterisiert; G. Delling, Art. Ehehindernisse: o. Bd. 4, 681f). Ebenso wurden Sklaven im Besitz von J. gewöhnlich konvertiert (Gen. 17, 12f). Daß jüdische Gemeinden Sympathisanten anzogen (φοβούμενοι [scil. τὸν θεόν], θεοσεβεῖς; *Gottesfürchtiger; *Iudaizantes; s. u. Sp. 187f), ist vielfach belegt. Dies wird öfters zu Konversionen geführt haben, doch darf man daraus nicht auf aktive jüd. Missionstätigkeit schließen. Die urchristl. *Mission ist daher kaum auf jüdische Vorbilder zurückzuführen, auch wenn die jüd. Gemeinden als Anknüpfungsstätten christlicher Mission hochbedeutsam waren (höher bewertet Feldman 288/415 jüdische Missionstätigkeit; skeptischer: Goodman u. McKnight).

c. Schichtenzugehörigkeit. Die berufliche u. soziale Schichtung der J. ist nicht einheitlich zu beurteilen. In Palästina (u. ähnlich im weithin geschlossenen jüd. Siedlungsbereich Babyloniens) waren J. natürlich in allen *Berufen vertreten, primär in der *Landwirtschaft. Mit der Verarmung weiter Kreise der Landbevölkerung kam es zu einer Ausweitung des Großbesitzes (vielfach Priester) u. verschärften Klassengegensätzen; große Bauvorhaben (vor allem Jerusalem mit dem Tempel) konnten hier nur bedingt Ausgleich schaffen. Bandenwesen u. soziale Unruhen, religiös vielfach endzeitlich-apokalyptisch motiviert, sind auch vor diesem Hintergrund zu sehen (M. Goodman, The ruling class of Judaea [Cambridge 1987]; H. Kippenberg, Religion u. Klassenbildung im antiken Judaä [1978]; *Klassen). – Für die Diaspora sind Aussagen nur beschränkt möglich. So sind in Ägypten J. inschriftlich u. literarisch von der reichen Oberschicht bis zu einfachen Landarbeitern vertreten. In der Kyrenaika muß es zahlreiche sehr wohlhabende J. gegeben haben (Joseph. b. Iud. 7, 445), die sich auch in Gymnasium u. Stadtführung drängten, andererseits eine eher ärmliche Landbevölkerung (vgl. die Grabinschriften Lüderitz nr. 45/58 u. ö.). Ähnliches ist für Syrien, wo J. vielfach Bauern waren, wie auch für Kleinasien aufgrund der Anfänge vieler jüd. Siedler als Wehrbauern anzunehmen. Wirtschaftliche Leistungskraft ist da vor allem aus den Summen abzulesen, die Flaccus als Statthalter konfiszieren ließ. In Rom hingegen fallen in der Literatur vor allem die armen J. u. Bettler auf (Iuvenal. 3, 10/8. 290/6; 6, 542/7; Martial. 12, 57, 13 (Stern 1, 529); Y. H. Levy, Studies in Jewish Hellenism [hebr.] [Jerus. 1960] 197/208); doch muß es auch hier wohlhabende J. gegeben haben, wie aus den Angaben bei Josephus (vit. 16; ant. Iud. 17, 20; 18, 82) u. aus der Synagoge von Ostia zu erschließen ist (s. u. Sp. 202).

B. Die große Krise (66/138). I. Der Jüd. Krieg (66/70). Schon von Anfang der direkten röm. Verwaltung Iudaeas iJ. 6 nC. an wehrten sich Teile der jüd. Bevölkerung aus religiösen Gründen erbittert gegen sie. Die Bewegung der Zeloten entstand mit dem Anspruch, nur Gott allein dienen zu wollen, während Pharisäer wie Sadduzäer sich zuerst mit der neuen politischen Ordnung abfanden. Doch ständige Übergriffe der röm. Statthalter, die kaum Verständnis für die religiösen Empfindlichkeiten der J. hatten (besonders hinsichtlich des Bilderverbots u. der Reinheit des weiteren Tempelbereichs, letzthin ganz Iudaeas, die sich mit heidnischer Präsenz nicht vertrug), ließen die Lage eskalieren. Der Befehl *Caligulas, im Jerusalemer Tempel seine Statue aufzustellen, wurde nur wegen seines plötzlichen Todes nicht ausgeführt. Die Entspannung durch die

Herrschaft Agrippas (41/44 nC.) währte nur kurz; die Enttäuschung über die ihm nachfolgenden röm. Praefekten war umso größer. Soziale Spannungen verbanden sich mit apokalyptischen bzw. messianischen Erwartungen u. führten 66 nC. zum offenen Aufstand gegen Rom. Die zuerst unterschätzten Aufständischen hatten große Anfangserfolge u. konnten so den Großteil der jüd. Bevölkerung hinter sich vereinen. Die Wirren dieser Jahre in Rom u. die vorsichtige Taktik der röm. Generäle Vespasian u. Titus ließen vier Jahre vergehen, bis im Sommer dJ. 70 das von blutigen inneren Kämpfen zerrissene *Jerusalem eingenommen wurde u. der Tempel in Flammen aufging (zum ideologischen Hintergrund H. Schwier, Tempel u. Tempelzerstörung [1989]). Zahlreiche jüd. Gefangene wurden schon im Orient als Sklaven verkauft, andere zum Triumphzug des Titus nach Rom gebracht (ebd. 317; zum Titusbogen L. Yarden, The spoils of Jerusalem on the arch of Titus [Stockholm 1991]; Iudaea-capta-Münzen: Y. Meshorer, Ancient Jewish coinage 2 [New York 1982] 190/7; U. Wagner-Lux, Art. Jerusalem I: o. Bd. 17, 660f; *Iudaea). 74 nC. fiel mit Masada auch die letzte jüd. Festung (J. Aviram / G. Foerster / E. Netzer [Hrsg.], The Masada reports 1/5 [Jerus. 1989/95]; zur Datierung W. Eck, Die Eroberung von Masada u. eine neue Inschrift des L. Flavius Silva Nonius Bassus: ZNW 60 [1969] 282/9; Boffo 302/10 [Lit.]).

II. Bis zu den Diasporaaufständen (115/17). Gegen die Erwartungen der Aufständischen in Jerusalem kamen ihnen die J. der Diaspora, von kleinen Einheiten der Prinzen v. Adiabene abgesehen, nicht zur Hilfe. Geflüchtete oder als Sklaven nach Ägypten u. in die Kyrenaika verkaufte Aufständische stifteten dort zwar Unruhen an, fanden aber kaum Rückhalt in der jüd. Bevölkerung. Die Enthauptung des ehemaligen Hohenpriesters Ischmael b. Phiabi in Kyrene gehört wohl in diesen Zusammenhang (Joseph. b. Iud. 6, 114). Doch während des Partherfeldzugs Trajans erhoben sich 115 nC. die J. im römisch besetzten Babylonien wie auch in Ägypten u. in der Kyrenaika mit unerwarteter Gewalt; zumindest dort war der Aufstand wohl messianisch begründet, wie die Führung der aufständischen J. Kyrenes durch einen König (Eus. h. e. 4, 2, 1/4: Lukuas; Dio Cass. 68, 32: Andreas) u. die Zerstörung zahlreicher heidn. Tempel nahelegen. Einheitliche Planung oder auch nur Motivierung der fast gleichzeitig ausbrechenden jüd. Aufstände läßt sich nicht belegen (im Westen mag die lang gewachsene Entfremdung u. Feindschaft gegenüber der Kultur der hellenist. πόλεις eine wesentliche Rolle gespielt haben, im syr.-mesopotamischen Raum mehr der *Haß auf Rom als Zerstörerin des Tempels). Die J. Palästinas scheinen sich trotz der oft auf diese Ereignisse bezogenen Erwähnung eines ‚Krieges des Qitos' (Soṭah 9, 14) nicht an den Aufständen beteiligt zu haben. Die Niederschlagung der Aufstände kostete die Römer alle Mühe u. war entsprechend blutig; die jüd. Gemeinden Ägyptens, der Kyrenaika, Zyperns u. Kretas wurden dabei fast völlig ausgelöscht (s. Pucci; W. Horbury, The beginnings of the Jewish revolt under Trajan: Geschichte - Tradition - Reflexion, Festschr. M. Hengel 1 [1996] 283/304).

III. Der Bar-Kokhba-Aufstand (132/35). In Palästina brach ein neuer Aufstand iJ. 132 aus; die Ursache wird in den Quellen verschieden angegeben: Dio Cass. 69, 12 nennt den Beschluß Hadrians bei einem Palästina-Besuch, Jerusalem als Colonia Aelia Capitolina neuzugründen, die *Historia Augusta (vit. Hadr. 14, 2) ein Beschneidungsverbot, Eus. h. e. 4, 6, 1/4 hingegen die Gründung von Aelia Capitolina als Folge des Aufstandes; den J. sei der Zutritt verboten. Die Frage nach Ursache oder Wirkung läßt sich nicht mehr eindeutig klären, doch war ein anderes Motiv sicher ebenso wichtig, nämlich die Erwartung, der Tempel werde nach einem ähnlichen Zeitabstand wie nach seiner ersten Zerstörung wiedererbaut werden (Gen. Rabbah 64, 10 [dt.: Wünsche, BR 1, 2, 307f] über Jehoschua b. Chananja). Der Aufstand stand unter Führung von Simeon b. Kosiba mit dem messianischen Titel Bar Kokhba, ‚Sternensohn' (laut jTa'anit 4, 7, 68d hat R. Aqiba Num. 24, 17 auf ihn gedeutet); die unter ihm geprägten Münzen belegen klar die Hoffnung auf Erneuerung des Kults in Jerusalem (L. Mildenberg, The coinage of the Bar Kokhba war [Aarau 1984]). Doch nach drei Jahren erbitterten Widerstands war der Aufstand iJ. 135 mit der Eroberung der letzten Festung Betar niedergeschlagen. Ein großer Teil der Siedlungen Iudaeas war zerstört u. entvölkert, J. außerdem der Zugang zu Jerusalem u. Umgebung untersagt. Der Schwerpunkt jüdischer Siedlung war

nunmehr in Galiläa (s. u. Sp. 180/4), wo nach Zeiten der Repression mit dem Regierungsantritt des *Antoninus Pius iJ. 138 eine Beruhigung eintrat, gefördert auch durch die erneute Erlaubnis, daß J. ihre Söhne beschneiden durften (Modest.: Dig. 48, 8, 11).

IV. Geistige Neuansätze. Die Zerstörung des Tempels brachte eine entscheidende Umstellung jüdischen Lebens mit sich, die sich mit dem Scheitern des Bar-Kokhba-Aufstands als endgültig erweisen sollte. Die verschiedenen religiösen Strömungen der Zeit vor 70 nC. (Pharisäer, Sadduzäer, Essener) hatten ihre Bedeutung verloren, das Priestertum keine Funktion mehr.

a. Rabbinat. In dieses Vakuum stieß das Rabbinat, dessen Gründungslegende die rabbin. Erzählungen von der Flucht Jochanan b. Zakkais aus Jerusalem u. seiner Gründung eines Lehrhauses sind (dazu P. Schäfer: ANRW 2, 19, 2 [1979] 43/101). Meist sieht man darin die Übernahme der Führung durch die Pharisäer; doch sollte man eher an eine große Koalition der erneuerungswilligen geistigen Kräfte denken, die zwischen priesterlichen u. schriftgelehrten Interessen sowie anderen Strömungen zu vermitteln suchten u. die Basis für ein torakonformes jüd. Leben ohne Kult schufen.

b. Kanon. Verstärkte Besinnung auf die biblische Traditionen ließ bewußt die kulturellen Grenzen enger ziehen u. verschiedene Schriften aus der Überlieferung verdrängen. Gewöhnlich wird das mit dem Abschluß des Kanons der Hl. Schrift verbunden, den eine rabbin. ‚Synode v. Jamnia' um 90 nC. beschlossen habe. Dagegen ist festzuhalten, daß die Textbasis (im wesentlichen Jadajim 3, 5/4, 4) für eine solche, erstmals von H. Graetz (Kohelet oder der salomonische Prediger [1871] 147/73) postulierte Synode nicht beweiskräftig ist, die rabbin. Lehrer in Jamnia nicht die Autorität u. öffentliche Anerkennung besaßen, um ihre Entscheidungen im Volk durchzusetzen, u. daß die Frage des Status einzelner biblischer Bücher auch im Rabbinat noch lange nicht einhellig beantwortet wurde, selbst wenn der Umfang der Hl. Schrift im wesentlichen schon lange vor dem Jahr 70 feststand (G. Stemberger, Jabne u. der Kanon: JbBiblTheol 3 [1988] 163/74). Doch hat das Rabbinat sich gegen die Lektüre ‚äußerer Schriften' stark gemacht, apokalyptische Schriften (allgemeiner *Apokryphen u. Pseudepigraphen) verdrängt u. durch die ausschließliche Konzentration auf das hebr.-aram. Schrifttum jüdisch-griechische Werke entweder nicht mehr tradiert bzw. gar nicht aufgenommen (so vor allem *Josephus Flavius; zum jüd. u. christl. Kanonisierungsprozeß J. Trebolle Barrera, The Jewish bible and the Christian bible [Leiden 1998]).

c. Bruch mit der griech. Kultur. Die Diaspora-Aufstände haben diesen kulturellen Rückzug verstärkt; der Untergang vor allem der großen jüd. Gemeinde von Alexandria hat dem jüd. Hellenismus weithin die Basis entzogen, die Werke Philos u. früherer jüd.-griech. Autoren nur noch in christlicher Überlieferung fortexistieren lassen. Auch die LXX wurde damit primär christliches Erbe. Frühe rabbin. Texte (vor allem Soṭah 9, 14) sprechen geradezu von einem Verbot des Griechischunterrichts ‚im Krieg des Qitos', d. h. wohl im Diaspora-Aufstand. Die durch die kriegerische Konfrontation mit Rom bedingte kulturelle Weichenstellung ist Tatsache: Nach dem Jahr 70 entstanden nur noch wenige Werke jüdischer Autoren in Griechisch, die alle vom Hauptstrom jüdischer Tradition nicht rezipiert wurden. Doch war der Bruch mit der griech. Kultur durchaus nicht endgültig, wie die zahlreichen griech. Synagogen- u. Grabinschriften von J. ebenso belegen wie die Fülle an griechischen u. lateinischen Fremdwörtern in der rabbin. Literatur (S. Krauss, Griechische u. lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch u. Targum 1/2 [1898/99]; D. Sperber, A dictionary of Greek and Latin legal terms in rabbinic literature [Jerus. 1984]). Auch in Palästina, umso mehr in der Diaspora, blieben griechische Sprache u. hellenistische Kultur wesentliche, wenn auch nun stärker reflektierte Realität des täglichen Lebens.

d. Ausgrenzung innerer Abweichler. Die Jahrzehnte nach 70 nC. sind auch durch die endgültige Trennung von J.tum u. Christentum geprägt. Auch dafür hat man vielfach Entscheidungen der ‚Synode v. Jamnia' verantwortlich gemacht: Nicht nur deren Entscheidungen hinsichtlich des biblischen Kanons seien u. a. in Abwehr christlichen Schrifttums erfolgt, sondern auch die Liturgie der Synagoge sei im Sinn einer klaren Abgrenzung verändert worden: Vor allem die Einfügung der **Birkat ham-minim, des sog. Ketzersegens, in das Achtzehngebet sei primär gegen J.christen gerichtet gewesen,

die, wollten sie sich nicht selbst verfluchen, damit nicht mehr am Gottesdienst der Synagoge teilnehmen konnten (V. Déroche, Art. Iudaizantes: o. Sp. 135; G. Stemberger, Art. Judenchristen: s.u. Sp. 232). Daß es damals keine ‚Synode' u. keinen endgültigen Abschluß des Kanons gegeben hat, wurde oben schon betont. Ebenso war die kulturelle Rückzugsbewegung dieser Jahrzehnte sicher nicht primär gegen das Christentum gerichtet, selbst wenn dieses davon betroffen gewesen sein mag. Dasselbe gilt von der Birkat ham-minim, die offenbar gegen alle Formen von inneren Abweichlern (mînîm) gegenüber dem Grundkonsens des sich neu formierenden J.tums gerichtet war, vor allem gegen Kollaborateure mit Rom (môsrîm, ‚Verräter'), im Einzelfall auch gegen Christen (nôṣĕrîm). Weder liegt eine Urfassung des Textes vor, noch kann sie durch Texte aus der Geniza von Kairo belegt werden (W. Horbury, The benediction of the ‚minim' and early Jewish-Christian controversy: JournTheolStud NS 33 [1982] 19/61; J. Maier, Jüd. Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike [1982] 132/41). Statt an eine formelle einmalige Abgrenzung des J.tums vom Christentum mit Synagogenausschluß oder Bann (Joh. 9) ist an einen längeren, regional unterschiedlichen Prozeß zu denken, der durch das Übergewicht der Heidenchristen befördert wurde u. dessen Ergebnis in der Verfolgung der röm. Christen allein durch Nero sichtbar wird. Eine gewisse Rolle dürfte dabei auch die Nichtbeteiligung der Christen am Jüd. Krieg wie am Bar-Kokhba-Aufstand gespielt haben.

e. Sondersteuer. Dasselbe gilt für die Einführung des fiscus Iudaicus durch Vespasian iJ. 71 nC.; diese für den Wiederaufbau des Tempels des Jupiter Capitolinus in Rom zweckgebundene Ablöse der Tempelsteuer hat sicher die J. noch mehr als bisher isoliert, selbst wenn die aggressive Eintreibung des fiscus Iudaicus unter *Domitian durch Nerva rückgängig gemacht wurde, was eine eigene Münzprägung (fisci Iudaici calumnia sublata: BritMusCatCoins Rom. Emp. 3, Nerva nr. 88. 98. 105f) proklamierte. Die Sondersteuer als solche blieb bis ins 3. Jh. bestehen u. verstärkte den Bekenntnischarakter der Zugehörigkeit zum J.tum (Weiteres W. Stenger, ‚Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist ...!' [1988] 79/88. 94/8. 109/13).

C. Die Zeit der Konsolidierung (138/324). I. Palästina. Mit der Zerstörung eines Großteils von Iudaea im Bar-Kokhba-Aufstand wurde Galiläa der jüd. Siedlungsschwerpunkt im Land, ergänzt durch jüdische Siedlungen im Jordantal, einen Streifen jüdischer Orte im Süden vom Toten Meer bis zum Mittelmeer zwischen *Gaza u. Aschkelon u. jüdische Gruppen in den Städten der Küstenebene. Die rabbin. Führung erneuerte sich in Uscha (bei Haifa); später wurden Bet Schearim u. Sepphoris die Zentren, ab Mitte des 3. Jh. schließlich Tiberias (s.u. Sp. 181).

a. Patriarchat. Die Führung der rabbin. Schule lag von nun an erblich in der sich von Hillel u. letztlich *David ableitenden Familie Gamaliels, der bereits in Jabne die Leitung innegehabt hatte. Wohl schon Simeon ben Gamaliel II, sicher u. endgültig aber sein Sohn Jehuda ha-Nasi (‚der Fürst', auch schlechthin Rabbi genannt) verbanden geistige u. politische Führung im Patriarchat.

1. Stellung. Das Patriarchat wurde immer mehr auch von Rom als Vertretung der J. in Palästina, vielleicht beschränkt auch in der Diaspora, anerkannt u. blieb bis ins 5. Jh. in der Familie. Zwar ist aus jŠebi'it 6, 1, 36d nicht sicher nachzuweisen, daß der Patriarch staatliche Ländereien in Pacht erhielt, doch umfangreicher Landbesitz des Patriarchen ist gut belegt. Damit hatte er eine wirtschaftliche Basis für die rabbin. Institutionen u. für soziale Maßnahmen in Notzeiten. Das gute Verhältnis der neuen Führung zur röm. Herrschaft seit den Antoninen bezeugen rabbinische Erzählungen über ‚Antoninus u. Rabbi' (Antoninus ist am ehesten mit Caracalla zu identifizieren, ergänzt um manche Stereotypen; s. M. D. Herr, The historical significance of the dialogues between Jewish sages and Roman dignitaries: Scripta Hierosolymitana 22 [1971] 123/50; Maier, Grundzüge 113). Origenes betont die große Macht des Patriarchen zu seiner Zeit, der sich in nichts von einem König unterscheide (ep. **1**, 20 [14] [SC 302, 566]).

2. Bedeutung für die Diaspora. Wohl von Anfang an bemühte sich der Patriarch, durch Sendboten (šĕlîḥîm; K. H. Rengstorf, Art. ἀπόστολος: ThWbNT 1 [1933] 414/8) Einfluß auf Lehre u. Praxis auch in der Diaspora auszuüben (s. schon Iustin. dial. 108 zu durch *Handauflegung bestellten Sendboten aus Jerusalem in der ganzen Welt) u. wahrscheinlich auch finanzielle Unterstützung zu erlangen (die Anfänge der Patriarchensteuer u. ihre rechtliche Basis sind jedoch unklar).

Die Verkündigung des Festkalenders, dessen regelmäßige Anpassung an das Sonnenjahr der Patriarch mit seinem Gericht als sein Privileg erachtete, diente ebenfalls dazu, die J. des Landes u. der Diaspora an die neue Führung zu binden. Welche konkreten Befugnisse der Patriarch über den Kreis der Rabbinen hinaus sonst hatte (etwa im örtlichen Gericht, in der Ernennung von Gemeindeführern, in den Synagogen usw.), ist ungewiß u. umstritten. Noch lange hing sicher fast alles vom Prestige des jeweiligen Amtsinhabers u. vom guten Willen der Ortsgemeinden ab (Goodblatt 131/276; Jacobs; L. I. Levine, The status of the Patriarch in the 3rd and 4th cent.: JournJewStud 48 [1996] 1/32; zum Amtssitz s. u. Sp. 183. 210/2).

b. Rabbinat. Das Rabbinat war politisch weithin uninteressiert, insofern es die Überwindung der röm. Herrschaft direkt von Gott u. gemäß dessen Zeitplan erwartete. So hatte es sich im allgemeinen nicht in den Bar-Kokhba-Aufstand ziehen lassen, fühlte sich aber doch von verschiedenen Verboten der Jahre danach (*Beschneidung, öffentliche Versammlungen zur Lehre der Tora usw.) existentiell betroffen u. hat dies in vielen Erzählungen (so der literarisch allerdings späten ‚Geschichte von den Zehn Märtyrern'; ed. G. Reeg [1985] mit Lit.) verarbeitet.

1. Ordination. Ein zentrales Problem war die Frage der Ordination (sĕmîkā) der Rabbinen als Akt der Traditionsweitergabe u. Einbindung in die Kette der Überlieferung vom Sinai her. Jehuda b. Baba soll die Ordination der Schüler Aqibas, somit die Rettung der Traditionskette über den Aufstand hinaus, mit dem Leben bezahlt haben (bSanhedrin 13b/4a; dazu G. A. Wewers, Rabbi Jehuda-ben-Baba: Kairos 19 [1977] 81/115). Hatten anfangs einzelne Rabbinen ihre Schüler nach Jahren der Jüngerschaft selbst ordiniert u. damit zu selbständiger Lehre u. Entscheidung religiöser Fragen für befugt erklärt, übernahm dies nun immer mehr der Patriarch mit seinem Kreis, dem ‚Sanhedrin', der die Funktionen des Hohenrats aus der Zeit des Tempels weiterzuführen beanspruchte. Dies trug zur Verfestigung der rabbin. Bewegung bei, ohne sie voll vereinheitlichen zu können (L. I. Levine, The rabbinic class of Roman Palestine in late antiquity [Jerus. 1989]; **Amt; R. Cany, Art. Jünger: u. Sp. 282/4; sehr kritisch Hezser 78/91: ‚There is no evidence that ‘semikhah’ was ever practiced in amoraic Palestine' [ebd. 91]; D. Börner-Klein, Art. Ordination II: TRE 25 [1995] 338f; zur christl. Amtseinsetzung H. v. Lips u. P. F. Bradshaw: ebd. 340/5).

2. Traditionskodifikation. Wichtiger einender Faktor der rabbin. Schulen war auch die Kodifizierung der mit ihren Anfängen in die Zeit des Tempels zurückreichenden, im folgenden Jahrhundert jedoch stark ausgebauten u. systematisierten religionsgesetzlichen Traditionen durch Jehuda ha-Nasi u. seine Schule um etwa 200 nC.: Dieses Werk, die *Mischna, wurde, ergänzt durch verschiedene Bibelkommentare, der Grundtext der rabbin. Schulen u. Basis der gesamten späteren rabbin. Literatur, auch wenn es den Alltag jüdischer Gemeinden noch geraume Zeit nur dort berührte, wo es schon lange verbreitetes Gemeingut jüdischer Praxis u. Frömmigkeit aufnahm (etwa bestimmte Sabbat-, Speise- u. Reinheitsgesetze). Neben der rabbin. Schule am Sitz des Patriarchen wurde im 3. Jh. vor allem die Schule von Kaisareia wichtig, besonders auch in Auseinandersetzung mit der röm. Staatsmacht am Sitz der Provinzverwaltung, mit der griech. Kultur der Stadt (auch die Liturgie der Synagoge war griechisch) u. dem Christentum (Schule des Origenes; H. Crouzel, Art. Gregor I [Gregor der Wundertäter]: o. Bd. 12, 780/5).

c. Synagogen. Synagogen sind erst ab dem 3. Jh. in größerer Zahl archäologisch nachzuweisen. Ob dies mit geänderten religiösen Bedürfnissen, gesteigerter Wirtschaftskraft oder einfach mit erst nun als Synagogen klar erkennbaren Bauformen zusammenhängt, läßt sich nicht beantworten. Die lange übliche Frühdatierung der galiläischen Synagogen aufgrund des Bautyps (oft Basiliken mit Monumentalfassade Richtung Jerusalem; *Himmelsrichtung) läßt sich nach den Ausgrabungen der letzten Jahrzehnte nicht halten; Bautypen sind kein Datierungskriterium mehr (zu den einzelnen Orten: NewEncArchExcavHolyLand 1/4 [Jerus. 1993] s. vv.; zur noch immer umstrittenen Datierungsfrage D. Groh, The stratigraphic chronology of the Galilen synagogue from the early Roman period through the early Byzantine period [ca. 420 C. E.]: Urman / Flesher 1, 51/69; Y. Tsafrir, On the source of the architectural design of the ancient synagogues in the Galilee: ebd. 70/94; G. Foerster,

Dating synagogues with a ‚basilical' plan and an apse: ebd. 87/94).

1. Ausgrabungen. In Bet Schearim, zeitweilig Sitz des Patriarchen, entstand eine große Synagoge im Basilikastil; eine zweite *Basilika könnte dort Sitz des Patriarchenhofes gewesen sein (traditionell als ‚Sanhedrin' bezeichnet; als formelle Institution ist ein solcher aber nach 70 nC. nicht nachweisbar: L. I. Levine, The rabbinic class of Roman Palestine in late antiquity [Jerus. / New York 1989] 76/83; Goodblatt 232/76). Früher ist nur die erste Phase der Synagoge von Nabratein in Obergaliläa (noch 2. Jh., um 250 vergrößert); die meisten Bauten hingegen entstanden ab Mitte des 3. Jh. (in Galiläa: Bar'am, Meiron, Khirbet Shema', Safsaf, Gusch Chalav, Jafi'a, Rechov, Ma'oz Chajjim, Arbel, Chorazin, Chammat Tiberias; im Süden: En Gedi u. Chorvat Rimmon). Umstritten ist die Datierung in *Kapharnaum, wo Kapitelle von einem Bau des 3. Jh. stammen u. in der späteren Synagoge wiederverwendet sein könnten (S. Loffreda: NewEncArchExcavHolyLand 1, 291/4; H. Bloedhorn, Die Kapitelle der Synagoge v. Kapernaum [1988]). Auch für Kaisareia ist der Befund unsicher, ebenso bei manchen Synagogen, von denen nur einzelne Architekturreste erhalten sind.

2. Gottesdienst u. Schulgebäude. In manchen Synagogen ist ein Toraschrein (bzw. das Fundament dafür) nachzuweisen; in anderen wurde offenbar die Torarolle erst während des Gottesdienstes an die Jerusalem zugewandte Seite der Synagoge gebracht. Jedenfalls scheint die Toralesung fixer Bestandteil des Gottesdienstes gewesen zu sein, für den man nach 70 eine festere, wenn auch noch immer sehr flexible, Gebetsordnung entwikkelte (E. Fleischer, On the beginnings of obligatory Jewish prayer [hebr.]: Tarbiz 59 [1989/90] 397/441; dazu S. C. Reif, On the earliest development of Jewish prayer: ebd. 60 [1990/91] 677/81). Unsicher ist, ob die Synagogen zugleich als Schulen dienten; fragwürdig ist der Versuch, einzelne Synagogen (etwa Nazareth) *J.christen zuzuordnen (G. Stemberger: u. Sp. 240/2). Die Rabbinen als kleine Elitegruppe mischten sich in dieser Zeit grundsätzlich noch kaum in Angelegenheiten von Synagoge, Schule u. Ortsgemeinden allgemein ein, selbst wenn ab dem 3. Jh. einzelne Versuche belegt sind (zB. jḤagigah 1, 7, 76c), hier Einfluß zu erlangen (vor allem über die Wohlfahrts- u. *Armenpflege; W. Schwer: o. Bd. 1, 691; Hezser 353/404).

d. Friedhöfe. Friedhöfe waren offenbar Privatsache; Wohltätigkeitsvereine kümmerten sich lediglich um die *Bestattung Armer. Obwohl *Grabbeigaben im allgemeinen bescheiden blieben (Tonlampen, Tintenfässer, Gefäße, Ringe, Fibeln usw.; M.-B. v. Stritzky: o. Bd. 12, 440f), war das Bemühen mancher Rabbinen, den Aufwand für Begräbnisse zu begrenzen (bMo'ed Qaṭan 27ab), offenbar nur zT. erfolgreich.

1. Typen. Archäologisch sind verschiedene Typen von Grablegen nachweisbar, alle nicht spezifisch jüdisch (zu Formen B. Kötting, Art. Grab: o. Bd. 12, 380/2). Ein Beispiel für eine städtische Gemeinde der Küstenebene ist die Nekropole von Jaffa (vor allem 2./3. Jh.); die Inschriften in den Schiebestollengräbern (kôḵîm) (CIJud nr. 892/960) sind hebräisch, aramäisch, mehrheitlich aber griechisch u. bieten oft Berufsangaben (Bäcker, Stoffhändler, Kümmelhändler, Fischer, Verwalter usw.). Im dörflichen Obergaliläa kennt man neben vielen einfachen Einzelgräbern auch größere Familienanlagen, so in Gusch Chalav ein Mausoleum, gekrönt von zwei Steinsarkophagen (mit 15 Skeletten), u. im nahen Meiron ein Gebeinhaus mit den Überresten von 197 Toten, meist in Zweitbestattung; medizinische Analysen weisen auf hohen Grad von Inzucht (**Blutschande), einseitige *Ernährung u. daraus folgende Gesundheitsschäden (E. M. Meyers u. a., Excavations at ancient Meiron [Cambridge, Mass. 1981]), was natürlich nicht zu verallgemeinern ist.

2. Bet Schearim. Am bekanntesten sind die weitläufigen *Katakomben von Bet Schearim (B. Mazar / M. Schwabe / B. Lifshitz / N. Avigad, Beth She'arim[3] [hebr.] 1/3 [Jerus. 1973/76]), im 3./4. Jh. beliebte Grabstätte wohlhabender J., darunter vieler aus allen Gebieten der Diaspora, die hierher überführt wurden (jMo'ed Qaṭan 3, 5, 82c; Kötting aO. 383). Neben Arkosol- u. Bodengräbern (mit Särgen aus *Holz, Blei, Ton oder Stein, aber auch ohne Sarg) finden sich viele freistehende Sarkophage, solche aus Marmor oft halbfertig importiert. Die Dekoration weist jüdische Motive (Menora, Kultsymbole, Toraschrein) ebenso auf wie solche aus der griech. Mythologie (Achill, **Amazonen, Leda mit dem Schwan). Inschriften sind hebräisch (so alle in Katakombe nr. 20; 28 hier

Begrabene mit dem Titel Rabbi, nicht unbedingt im technischen Sinn, eher bloßer Ehrentitel: S. J. D. Cohen, Epigraphical rabbis: JewQuartRev 72 [1981/82] 1/17), selten aramäisch oder palmyrenisch, mehrheitlich aber griechisch, darunter zwei in elegischen Distichen voll homerischer Anklänge (Schwabe / Lifshitz aO. 2, 127. 183). Dies wie auch die Dekoration belegt die andauernde Bedeutung der hellenist. Kultur zumindest für die jüd. Oberschicht einschließlich des Patriarchats.

II. Diaspora. a. Babylonien. Im Bar-Kokhba-Aufstand flohen manche Schüler von R. Jischmael u. R. Aqiba nach Babylonien u. verbreiteten dort rabbinische Geistigkeit. Einfluß erlangten sie vor allem im Umfeld des Exilarchen (s. o. Sp. 166), der rabbinisch geschulte Männer als Beamte der jüd. Selbstverwaltung verwenden konnte (Näheres Neusner).

1. Beziehungen zu Palästina. In der Folge kam es zu engen Kontakten mit den rabbin. Schulen Palästinas, wo im späten 2. u. im 3. Jh. Angehörige der Exilarchenfamilie anzutreffen sind u. auch später ein reger Austausch von Traditionen durch nĕḥôtê, Rabbinen, stattfand, die, oft beruflich bedingt (zB. durch Seidenhandel: Midr. Sam. 10, 3 [dt.: Wünsche, Lehrh. 5, 66]; Gen. Rabbah 77, 2 [dt.: Wünsche, BR 1, 2, 377]), immer wieder nach Babylonien ‚hinunterzogen'. Die Mischna kam bald nach ihrer Redaktion ebenfalls nach Babylonien u. bestimmte die weitere Entwicklung des dortigen Rabbinats.

2. Selbstverwaltung. Die Ablösung der parthischen Dynastie durch die pers. Sassaniden (226 nC.), die die Verwaltung zentralisierten u. den Mazdaismus als Staatsreligion förderten, gefährdete zuerst jüdische Autonomie u. religiöse Freiheit, doch kam es unter Schapur I (241/73) zu einem Mar Samuel (gest. 254) zugeschriebenen Kompromiß: dina de-malkhuta dina (‚das Recht des Staates gilt', sofern es nicht Grundinteressen der Religion berührt: bBaba Batra 54b u. ö.; Neusner 2, 64/72. 111/9. 134/44. 232/6). Auf dieser Basis gab es auch wieder jüdische Selbstverwaltung unter dem Exilarchen mit seinem rabbinisch beeinflußten Beamtenstab.

3. Schulbetrieb. Späte Quellen (9./10. Jh.) führen die rabbin. Akademien von Sura u. Nehardea auf Rab (gest. 247) u. Mar Samuel (s. oben) zurück; beim Einfall Odenats v. Palmyra iJ. 259 sei die Schule von Nehardea zerstört u. durch die in Pumbedita ersetzt worden. Diese Datierungen sind sicher viel zu früh; an einem regen rabbin. Schulbetrieb (vor allem in kleinen *Jünger-Kreisen) im Babylonien des 3. Jh. ist aber nicht zu zweifeln. Synagogen sind literarisch bezeugt, doch gibt es dafür wie allgemein für das babyl. J.tum dieser Zeit bisher keine archäologischen Belege. Im späten 3. Jh. scheint es eine gewisse Krise gegeben zu haben: In einer Inschrift rühmt sich der Oberpriester Kartir, alle fremden Religionen, darunter J.- u. Christentum, niedergeschlagen zu haben (M. Back, Die sassanid. Staatsinschriften [Leiden 1978] 414f). Rabbinische Texte belegen höchstens einzelne Belästigungen (bGittin 16b/7a; bMo'ed Qaṭan 26a), aber keine echte Verfolgung.

b. Syrien. 1. Allgemein. Spärlich sind in dieser Zeit Informationen über J. in Syrien, obwohl sie sicher sehr zahlreich waren u. ihr Einfluß auch in christl. Texten wie den PsKlementinen deutlich ist. Umstritten ist noch immer, ob die syr. AT-Übersetzung jüdischen Ursprungs oder nur jüdisch beeinflußt ist (H. Drijvers u. M. Weitzman: J. Lieu u. a. 124/73; P. B. Dirksen, De Peshitta van het OT in de recente literatuur: NederlTheolTijdschr 43 [1989] 265/77; Y. Maori, The Peshitta version of the Pentateuch and early Jewish exegesis [hebr.] [Jerus. 1995]; M. Weitzman, The interpretative character of the Syriac OT: M. Sæbø [Hrsg.], Hebrew Bible / OT. The history of its interpretation 1, 1 [Göttingen 1996] 587/611).

2. Archäologische Zeugnisse. Archäologisch belegt sind J. in zwei Städten an den Reiserouten zwischen Palästina u. Babylonien.

α. Palmyra. J. von Palmyra sind durch Grabinschriften nicht nur in Bet Schearim (s. o. Sp. 185) bezeugt, sondern auch in der Stadt selbst (CIJud nr. 820). Hebräische Bibelzitate (in frühen jüd. Inschriften sehr selten) auf einem steinernen Türsturz u. Torpfosten (ebd. nr. 821/3: Dtn. 6, 4/9; 7, 14f; 28, 5f) könnten von einer Synagoge stammen. An die Herrschaft von Odenat u. Zenobia, die sich ab 260 von Rom unabhängig machten, knüpften viele J. kurzfristig messianische Erwartungen (vgl. die hebr. Elija-Apokalypse [dt.: Wünsche, Lehrh. 2, 33/8]).

β. Dura Europos. Die 1932 ausgegrabene Synagoge von *Dura Europos, der röm.

Grenzgarnison am Euphrat, mit ihren bibl. Wandgemälden bisher ohne Parallele in der frühen jüd. Kunst, ist durch die aram. Stifterinschrift auf 244/45 nC. datiert (CIJud nr. 828b); iJ. 256 wurde sie zur Verstärkung der Stadtmauer gegen einen pers. Angriff mit Sand aufgefüllt. In den nur elf Jahren ihrer Verwendung wurde das Fresko über der Toranische dreimal umgestaltet. Der Bilderzyklus hat die Debatte über Bilderverbot u. Anfänge jüdischer Kunst neu belebt, ebenso die Frage nach Musterbüchern u. frühen illuminierten Handschriften neu gestellt (A. Baumstark, Art. Bild I [jüdisch]: o. Bd. 2, 296/9). Hier sowie hinsichtlich der Deutung einzelner Szenen oder eines Gesamtprogramms ist noch vieles offen (C. H. Kraeling, The synagogue [New Haven 1956]; J. Gutmann, The Dura-Europos synagogue² [Atlanta 1992]; K. Weitzmann / H. Kessler, The frescos of the Dura Synagogue and Christian art [Washington 1990]; Hachlili, Diaspora 96/197).

c. Kleinasien. 1. Allgemeine Lage. Wie in anderen Gebieten gewann auch in Kleinasien das Christentum anfangs Anhänger vor allem aus den heidn. Sympathisanten im Umfeld der jüd. Gemeinden (*Gottesfürchtiger). In der sich daraus ergebenden Konkurrenzsituation gegenseitiger Polemik konnten sich die traditionellen, rechtlich abgesicherten jüd. Gemeinden sicher besser durchsetzen, selbst wenn literarisch fast nur die christl. Seite dokumentiert ist (Iustin. dial.; Melito Sard. pascha; zu Mart. Polyc. u. Mart. Pion. s. Simon 149/54; R. S. MacLennan, Early Christian texts on Jews and Judaism [Chico 1990]; G. Buschmann, Das Martyrium des Polykarp [1998]; jüdischerseits sind fast nur Texte über Reisen einzelner Rabbinen zu Gemeinden in *Cappadocia [E. Kirsten: o. Bd. 2, 880], *Kilikien usw. [zB. bMegillah 18b] bzw. über Gruppen kleinasiatischer J. in Palästina zu nennen). Doch belegen archäologische Funde Vitalität u. Integration jüdischer Gemeinden (V. Déroche, Art. Iudaizantes: o. Sp. 132f u. unten).

2. Sardes. Hervorzuheben ist vor allem Sardes, wo ein Teil des 17 nC. begonnenen Gymnasiums später zu einer monumentalen Synagoge (Pfeilerbasilika mit Peristylhof, ca. 80 x 18, 5 m) umgebaut wurde; gewöhnlich wird dieser Umbau um 270 nC. datiert, doch ist auch das 4. Jh. nicht unmöglich, aus dem die Ausstattung des Baus stammt (H. Botermann, Die Synagoge von Sardes: ZNW 81 [1990] 103/21; M. Palmer-Bonz, Differing approaches to religious benefaction. The late 3rd-cent. acquisition of the Sardis synagogue: HarvTheolRev 86 [1993] 139/54; Hachlili, Diaspora 58/63. 218/31. 410/2). Jedenfalls belegt der Bau die Kontinuität einer starken, voll integrierten jüd. Gemeinde ohne kulturelle Berührungsängste: Wohl als Lesepult dient ein Steintisch, getragen von Orthostaten mit römischen Adlerreliefs u. flankiert von lydischen Löwenstatuen.

3. Aphrodisias. Eine 1976 in Aphrodisias (*Karien) entdeckte Marmorstele (wohl frühes 3. Jh.; Datierung ins 4./5. Jh. nicht ausgeschlossen: Reynolds / Tannenbaum 20) mit zweiteiliger griechischer Inschrift (zusammen 86 Zeilen) nennt als Stifter einer πάτελλα (Armenküche?) eine δεκανία τῶν φιλομαθῶν (wahrscheinlich ein Verein zum Torastudium) u. führt 125 Namen an, davon 68 J. (meist biblische bzw. hebräische Namen), drei Proselyten u. 54 θεοσεβεῖς, nicht ganz zum J.tum übergetretene Sympathisanten (zwei davon sogar Mitglieder der δεκανία). Die Debatte um die Historizität der ,Gottesfürchtigen' (Act. 10, 2 u. ö.; A. T. Kraabel, R. S. MacLennan u. A. Overman: ders. / MacLennan 119/52) ist damit wohl entschieden (doch s. J. Murphy-O'Connor, Lots of God-Fearers?: RevBibl 99 [1992] 418/24, der nur die zwei Belege des ersten Teils im technischen Sinn versteht). Sozial sind die Genannten breit gestreut: Einige θεοσεβεῖς sind βουλευταί (,Stadträte'); bei den Gemeindefunktionen fällt ein ψαλμο(λόγος?) (,Psalmendichter, -sänger' [?]) auf (Reynolds / Tannenbaum 5. 9. 46). Als Berufe von J. sind verschiedene Handwerke u. *Handel genannt, bei θεοσεβεῖς auch Geldwechsler, Kunsthandwerker, Boxer usw. Die Inschrift ist ein wertvoller Beleg für die andauernde Attraktivität des J.tums für die heidn. Umwelt. Integration in die Umwelt belegt auch die inschriftliche Sitzreservierung für J. im Theater von Milet in CIJud nr. 748 (dazu H. Hommel, J. u. Christen im kaiserzeitlichen Milet: IstMitt 25 [1975] 167/95): Nach rabbinischer Auffassung durften J. nicht Theater u. Zirkus besuchen (j'Abodah Zarah 1, 7, 40a u. ö.). Ob dagegen οἵ ποτε Ἰουδαῖοι in einer Spenderliste von Smyrna aus der Zeit Hadrians (CIJud nr. 742) abgefallene J. oder ehemalige Bewohner von Iudaea sind, bleibt umstritten.

4. Phrygien u. Kilikien. Verbindungen mit der Umwelt, wenn auch nicht klar zu deuten, belegen die Noach-Münzen (Ende des 2. Jh.) von Apamea in Phrygien (Trebilco 86/99), mehr noch Grabinschriften aus verschiedenen Städten Phrygiens, die die regional üblichen Flüche gegen Störer der Grabesruhe jüdisch abwandeln (CIJud nr. 760 [nicht von Blaundos, sondern von Akmonia] sowie eine in CIJud noch nicht enthaltene Inschrift nennen ‚die im Dtn. geschriebenen Flüche': J. H. M. Strubbe, Curses against violation of the grave in Jewish epitaphs of Asia Minor: van Henten / van der Horst 70/128; W. Speyer: o. Bd. 7, 1239). Hier wie auch in *Kilikien (Seleukia, Korykos) wurden J. nicht auf eigenen Friedhöfen, sondern gemeinsam mit den anderen bestattet (s. Komm. zu CIJud nr. 784; M. H. Williams, The Jews of Corycus: JournStudJud 25 [1994] 274/86; allgemein L. V. Rutgers, Archaeological evidence for the interaction of Jews and Non-Jews in late antiquity: AmJournArch 96 [1992] 101/18).

d. Makedonien. Für die Beziehungen der Diaspora zur paläst. Führung ist die Stifterinschrift von Stobi (spätes 3. Jh.; M. Hengel: ZNW 57 [1966] 145/83) von Interesse: Der ‚Vater der Gemeinde (συναγωγή)' vermacht der Synagoge einige Räume u. behält sich u. seinen Erben das Obergeschoß vor. Bei Übertretung dieser Bestimmung ist eine hohe Strafe an den Patriarchen zu bezahlen. Zwar haben manche an ‚kleine Patriarchen', regionale Führer, gedacht; doch ist wohl der Patriarch in Palästina gemeint, aber eher als geehrte Autorität u. nicht unbedingt als juridisches Haupt auch der Diaspora.

e. Rom u. Ostia. Von J. in Rom sprechen rabbinische Texte; verschiedene Rabbinen des 2. Jh. reisten nach Rom u. wollen dort auch Gegenstände aus dem Jerusalemer Tempel gesehen haben (so den Vorhang: bJoma 57a); R. Mattia b. Cheresch soll in Rom eine Schule geführt haben (bSanhedrin 32b; Stemberger, Einleitung 83). Mehr Aufschluß geben fast 600 Grabinschriften aus sechs Katakomben, meist 3./4. Jh. (Textsammlungen: CIJud; Leon; Noy 2; Analyse der Inschriften: Rutgers, Jews 100/209; s. auch M. H. Williams, The organization of Jewish burials in ancient Rome in the light of evidence from Palestine and the Diaspora: ZsPapEpigr 101 [1994] 165/82: private Begräbnisvereine). Demnach waren die J. in zumindest elf Synagogen organisiert u. diesen meist durch die Übernahme von Ämtern verbunden. Eine zentrale Leitung scheint es trotz eines inschriftlichen ἀρχιγερουσιάρχης (Noy 2 nr. 521; U. M. Fasola, Le due catacombe ebraiche di Villa Torlonia: RivAC 52 [1976] 36f) nicht gegeben zu haben. 467 der Inschriften sind griechisch, 127 lateinisch, 1 aramäisch; dazu einzelne hebr. Formeln. Das dürfte auch der Sprachrealität entsprochen haben (Solin 701/11). Der Großteil gehörte den einfachen Schichten an. Doch gab es auch Wohlhabendere (Hippol. ref. 9, 12, 1/9: der spätere Papst Callistus sucht am Sabbat seine Gläubiger in der Synagoge auf); darauf weisen die Malereien in der oberen Villa Torlonia-Katakombe u. in der Vigna Randanini (P. Maser, Zur Deutung der Fresken in Arkosol IV u. Cubiculum II der jüd. Torlonia-Katakombe in Rom: Kairos 17 [1975] 81/8; ders., Darstellungen des olam hab-ba in der spätantik-jüd. Kunst Roms?: Jenseitsvorstellungen, Gedenkschr. A. Stuiber = JbAC ErgBd. 9 [1982] 228/38; Noy 2, 341/4 [Lit.]; Rutgers, Jews 73/7; anders als in der etwa gleichzeitigen Via-Latina-Katakombe fehlen biblische Szenen völlig), teure Marmorepitaphien u. Sarkophage (A. Konikoff, Sarcophagi from the Jewish catacombs of ancient Rome² [Stuttgart 1990]); auch die (bisher 13) jüd. Zwischengoldgläser könnten von dort stammen (J. Engemann, Bemerkungen zu römischen Gläsern mit Goldfoliendekor: JbAC 11/12 [1968/69] 7/25 Taf. 1/9: dieselbe Werkstatt arbeitet für Christen u. J.; Noy 2 nr. 588/98 [Lit.]; Rutgers, Jews 81/5). Die Verwendung von Latein statt Griechisch (23, 5% der Inschriften in der Vigna Randanini u. 13, 2% in Monteverde) deutet dagegen kaum auf höhere soziale Schichten hin, sondern ist eher zeitlich, als spätere Phase zu erklären (ebd. 176/209). Kulturell ist eine klare Anpassung an die Umwelt festzustellen (auch in den Namen: 274 lat., 230 griech., nur 79 hebr. oder aram.: Solin 711), nur einzelne Symbole weisen auf jüdische Herkunft. – Die Synagoge von Ostia wurde, wie der archäologische Befund u. eine Inschrift zeigen, um 200 nC. grundlegend umgebaut; laut CIJud nr. 533 = Noy 1 nr. 18 hat die [universitas? synagoga?] Iudaeorum von Ostia ihrem Gerusiarchen ein Familiengrab gestiftet (M. Floriani Squarciapino, Plotius Fortunatus Archisynagogus: Rassegna mensile di Israel 36 [1970] 183/91).

f. Übriges Westeuropa. Jüdische Präsenz ist durch Grabinschriften auch im übrigen

Italien, vor allem im Süden, auf Sizilien u. Sardinien belegt. Nur vereinzelt dagegen sind Hinweise auf J. im westl. *Europa.

g. Ägypten. In Ägypten sind nach dem Fiasko des Aufstandes von 115/17 (s. o. Sp. 175f) nur einzelne J. auf dem flachen Land durch Papyri oder Inschriften belegt (CIJud nr. 1533f. 1536 = Horbury / Noy nr. 118f. 133 [hebräisch]) u. werden erst Ende des 3. Jh. zahlreicher: CPJ nr. 473 belegt den Freikauf einer jüd. Sklavin mit ihren Kindern durch die jüd. Gemeinde von Oxyrhynchos iJ. 291; nr. 479 nennt einen jüd. Bankier. Eine griech.-lat. Inschrift unbekannter Herkunft (CIJud nr. 1449 = Horbury / Noy nr. 125) bezeugt die Erneuerung des Asylrechts einer Synagoge; Th. Mommsen (Aegyptus: EphemEpigr 4 [1881] 25/8) u. a. bezogen dies auf Odenat u. Zenobia um 270 nC. (s. o. Sp. 186), doch ist eher an Kleopatra u. Caesarion um 47/31 vC. zu denken (D. Noy, A Jewish place of prayer in Roman Egypt: JournTheolStud NS 43 [1992] 118/22).

h. Nordafrika. 1. Kyrenaika. Aus der Kyrenaika gibt es nur vereinzelte Hinweise auf jüdische Siedlung: Auf J. in der Landbevölkerung der Marmarika aE. des 2. Jh. weisen Namen im Papyrus Vat. Gr. 11 (Lüderitz 166/77); im östl. Tripolitanien ist der Ortsname ‚Iscina locus Iudaeorum Augusti' der Tabula Peutingeriana 8, 1 (J. Fugmann, Art. Itinerarium: o. Sp. 25/8) vielleicht Hinweis auf eine Ansiedlung jüdischer Kriegsgefangener durch Vespasian oder Titus (Applebaum 230f).

2. Karthago. Laut einem Zusatz zu Josippon soll Titus von Vespasian Africa erhalten u. in *Karthago 30 000 J. angesiedelt haben (D. Flusser [Hrsg.], The Josippon [hebr.] 1 [Jerus. 1978] 432). Doch erst ab dem späten 2. Jh. ist eine stärkere jüd. Präsenz archäologisch u. literarisch bezeugt. Die meisten Inschriften stammen aus Karthago (vor allem aus der Nekropole von Gamart: Le Bohec, Inscriptions nr. 16/63), meist lateinisch, weniger griechisch, hebräisch nur vereinzelt ‚šālôm' u. Namen. Die Inschriften werden ins 2./3. Jh. datiert, die Malereien der Hypogäen an das Ende des 2. Jh. Sie deuten ebenso wie die häufigen tria nomina auf das Vorhandensein einer wohlhabenden Schicht unter den J.

3. Weiteres Nordafrika. Weitere Inschriften u. jüdische Tonlampen finden sich im übrigen Africa verstreut (dazu wie zu rabbinischen Erwähnungen von Africa H. Z. Hirschberg, A history of the Jews in North Africa 1 [Leiden 1974] 21/55). Wichtig ist eine griech. Grabinschrift von Volubilis (Mauretanien) für Kaikilianos, πρωτοπολίτες, πατὴρ τῆς συναγωγῆς τῶν Ἰουδέων (Le Bohec, Inscriptions nr. 79, 3. Jh.). Umstritten ist die Rolle des J.tums bei den Berbern (M. Simon, Le judaïsme berbère dans l'Afrique ancienne: RevHistPhilRel 26 [1946] 1/31. 105/45 bzw.: ders., Recherches d'histoire judéo-chrétienne [Paris 1962] 30/87).

4. Juden u. Christen. Ebenso umstritten sind die jüd. Wurzeln des africanischen Christentums (W. H. C. Frend, Jews and Christians in 3rd cent. Carthage: Paganisme, judaïsme, christianisme, Festschr. M. Simon [Paris 1978] 185/94) bzw. jüdische Vorlagen der Vetus Afra (J. Trebolle Barrera, Lo cristiano y lo judío en la Vetus latina: El Olivo 15, 33/34 [1991] 123/40). Tertullian bezeugt eine lebendige jüd. Gemeinde in Karthago (C. Aziza, Tertullien et le judaïsme [Nice 1977]; Solin 772f). Seine Beschuldigung der Synagogen als fontes persecutionum (Tert. scorp. 10) könnte jedoch auf Act. 6f u. nicht auf eigener Erfahrung beruhen. Auch bei *Cyprian ist fraglich, wie viele seiner Aussagen über J. auf direkte Auseinandersetzung zurückgehen (C. A. Bobertz, ‚For the vineyard of the Lord of hosts was the house of Israel'. Cyprian of Carthage and the Jews: JewQuartRev 82 [1991/92] 1/15).

D. Von Konstantin bis Theodosius II. I. Gesetzgebung. Die Christianisierung des röm. Reichs, seit 324 nC. auch im Osten wirksam, drückte sich bald in J. betreffenden Gesetzen aus, zuerst nur vereinzelt (zehn Texte bis 380 nC., als das Christentum Staatsreligion wurde), dann massierter (je 20 Texte von 383/404 nC. u. unter Theodosius II), doch immer als Ad-hoc-Maßnahmen u. ohne Anzeichen einer geplanten J.politik, u. den zahlreichen Wiederholungen einzelner Bestimmungen nach zu schließen, auch nicht immer durchsetzbar (zur J.-Gesetzgebung im Cod. Iust. s. *Iustinianus; Linder; Rabello).

a. Städtische Kurien. Nicht direkt religiös bestimmt war die Frage jüdischer Teilnahme an den städtischen *Kurien (Stemberger, J. 31/8), selbst wenn J. offenbar mit Hinweis auf die mit ihrem Glauben unvereinbaren Opfer vor Sitzungen sich vor Konstantin vielfach dieser kostspieligen Aufgabe entziehen konnten, wie aus dem iJ. 321 von Kon-

stantin an *Köln gerichteten Gesetz hervorgeht, dem ersten Beleg für die Gegenwart finanzkräftiger jüd. Bürger in dieser Stadt (Cod. Theod. 16, 8, 3). Nur je zwei oder drei J. sollten in Zukunft von kurialen Aufgaben befreit sein. Auch später noch mußten J. mehrfach zur Erfüllung ihrer Pflichten in den Kurien angehalten werden (ebd. 12, 1, 158 vJ. 398: Süditalien; 12, 1, 165 vJ. 399 allgemein). Zugleich wurden in deutlicher Anlehnung an entsprechende Regelungen für den christl. *Klerus vollbeschäftigte jüd. Religionsdiener von kurialen Pflichten befreit (Cod. Theod. 16, 8, 2. 4 vJ. 330 u. 331; 12, 1, 99 vJ. 383; 16, 8, 13 vJ. 397; s. Noethlichs). Ob diese Gesetze an die Freistellung ordinierter Rabbinen im 3. Jh. anknüpfen (so Juster 1, 408), ist nicht sicher. Daß die Befreiung explizit jenen vorbehalten ist, ‚die der Gewalt der illustren Patriarchen unterworfen sind' (so iJ. 397, aber ähnlich auch schon iJ. 330), greift in die Unabhängigkeit jüdischer Lokalgemeinden zugunsten einer zentralen jüd. Führung ein.

b. Patriarchat. Die Institution des Patriarchats, das nach Jehuda ha-Nasi (s. o. Sp. 180) schnell Einfluß verloren hatte, wurde nun zur zentralen Leitung der J. des ganzen Reichs u. zur letzten Instanz in der innerjüd. Rechtsprechung (so schon Diokletian iJ. 293: Cod. Iust. 3, 13, 3; Cod. Theod. 16, 8, 8 vJ. 392 bestätigte diese Linie; Stemberger, J. 184/213; Jacobs 259/333). Cod. Theod. 2, 1, 10 vJ. 398 schränkte dann aber die rechtliche Eigenständigkeit der J. auf den religiösen Bereich ein. Im Zivilrecht blieb die Möglichkeit des freiwilligen (aber auch öffentlich anerkannten) Schiedsgerichts. Einflußnahme des Patriarchen auf die Diaspora durch seine Sendboten u. Einhebung einer Patriarchensteuer sind im 4. Jh. mehrfach belegt (Eus. in Jes. hom. 1, 73 [GCS Eus. 9, 119f]; Epiph. haer. 70, 10 [GCS Epiph. 3, 242f]; PsJoh. Chrys. c. Iud. et gent. 16 [PG 48, 835]). 399 nC. verbot Kaiser Honorius die Ausfuhr der Patriarchensteuer aus Italien (Cod. Theod. 16, 8, 14), nahm dieses Gesetz aber 404 wieder zurück (ebd. 16, 8, 17). Das Privileg der Kalenderfestsetzung, traditionelles Mittel des Einflusses auf die gesamte jüd. Welt, soll nach später Tradition Patriarch Hillel II iJ. 358 aufgegeben u. durch einen festen *Kalender ersetzt haben. Nach Meinung mancher gab der Patriarch staatlichem Druck in Zusammenhang mit dem christl. Osterfeststreit nach, doch macht die spätere Entwicklung der Kalenderproblematik diese Tradition äußerst fragwürdig. Die staatliche Unterstützung des Patriarchen zeigt sich auch in der ihm verliehenen Ehrenpräfektur (ebd. 16, 8, 8 vJ. 392 u. ö.) u. im gesetzlichen Schutz ihrer Ehre (ebd. 16, 8, 11 vJ. 396; s. auch Hieron. ep. 57, 3 [CSEL 54, 506]). Als Mitglied der höchsten Gesellschaft nahm der Patriarch auch am Kulturleben der Zeit teil, wie zB. der Briefwechsel mit *Libanios belegt (Texte mit Komm. u. Übers.: Stern 2, 589/99). Doch iJ. 415 verlor Patriarch Gamaliel strafweise die Ehrenpräfektur u. wurde wegen Überschreitung seiner Befugnisse, u. a. weil er unter Christen Recht sprach, scharf gemaßregelt (Cod. Theod. 16, 8, 22). Wenig später erlosch das Amt des Patriarchen für immer, ohne daß Gründe dafür angegeben werden; vielleicht nützte der Staat das Fehlen eines direkten Erbens dazu, den Posten nicht mehr nachbesetzen zu lassen. Jedenfalls regelt ebd. 16, 8, 29 vJ. 429, daß post excessum patriarcharum die Gelder, die diese bisher sub titulo pensionis u. als *aurum coronarium erhalten haben, an die Staatskassa abzuliefern seien. Damit beauftragt wurden ‚die primates der J., die in den Synhedrien der beiden Palästina ernannt werden oder in anderen Provinzen sich aufhalten' (Stemberger, J. 208/13; Jacobs 301/8).

c. Primates. Diese primates, die offenbar die Aufgaben des Patriarchats regional übernehmen sollten, werden jedoch später nie genannt. Offenbar kamen die jüd. Gemeinden auch ohne die lange staatlich geförderte zentrale Führung aus.

d. Synagogen. Mit der öffentlichen Anerkennung der jüd. Religion verbunden war der rechtliche Schutz der Synagogen vor der Einquartierung von Soldaten (Cod. Theod. 7, 8, 2 vJ. 373); seit der Zerstörung der Synagoge von Kallinikum am Euphrat iJ. 388 mußte der Kaiser bis 423 immer wieder gegen Übergriffe ‚unter dem Vorwand der christl. Religion' (ebd. 16, 8, 9 vJ. 393) u. gegen die gewaltsame Umwandlung von Synagogen in Kirchen einschreiten, in der Diaspora (vor allem Illyrien: so 16, 8, 12. 21) ein ständiges Problem. Anfangs drängte der Gesetzgeber noch auf Schadenersatz; zuletzt mußte für von der Kirche besetzte Synagogen nur noch ein Ersatzgrundstück angeboten werden. Starken Einfluß auf diese Entwicklung nahm *Ambrosius, der Theodosius

unter schweren Druck setzte, die Schuldigen von Kallinikum nicht zu bestrafen, keinen Ersatz zu leisten u. den calumniae derer, qui etiam Christo falsis testimoniis calumniati sunt, nicht zu glauben (Ambr. ep. 74, 19 [CSEL 82, 3, 66]). Bald wurde der Neubau von Synagogen verboten (Cod. Theod. 16, 8, 22 vJ. 415, vielleicht auch schon früher), woran man sich in der Praxis jedoch nicht hielt.

e. Konvertiten. Der gesetzliche Schutz jüdischer Konvertiten zum Christentum vor Angriffen ihrer bisherigen Glaubensgenossen (so schon Konstantin in Cod. Theod. 16, 8, 1) war verbunden mit dem Verbot, zum J.tum überzutreten (ebd. u. ö.); hierher gehört auch das Verbot des Besitzes (u. vor allem der Beschneidung) nichtjüdischer, vor allem christlicher Sklaven (so schon 16, 9, 1 vJ. 335; das Verbot der Beschneidung von Nicht-J. in Anschluß an römische Rechtstradition), ein Eingriff in religiöse wie wirtschaftliche Belange, der weithin wirkungslos blieb.

f. Mischehen u. öffentlicher Dienst. Mischehen, aus jüdischer Sicht nur bei Konversion des nichtjüd. Partners annehmbar (s. o. Sp. 173), wurden ebenfalls verboten (Cod. Theod. 9, 7, 5 vJ. 388). Zu diesen Eingriffen in den persönlich religiösen Bereich kam der schrittweise Ausschluß von J. aus dem öffentlichen Dienst ab 404 (ebd. 16, 8, 16), vollendet in der 3. Novelle des Theodosius vJ. 438, die eine Reihe antijüdischer Gesetze zusammenfaßte. Dieses Berufsverbot hatte zZt. wohl nur begrenzte praktische Folgen (vor allem in der Diaspora), doch eine verheerende Wirkungsgeschichte bis in die Neuzeit. Trotz der Fülle von Eingriffen in jüdisches Leben nahm der Cod. Theod. auch die Formulierung eines Gesetzes auf (16, 8, 9 vJ. 393): Iudaeorum sectam nulla lege prohibitam satis constat.

II. Palästina. Die politische u. wirtschaftliche Festigung des röm. Reichs seit der Alleinherrschaft Konstantins brachte auch den J. Palästinas bessere Zeiten, selbst wenn sich die Hoffnung auf erneuten Zugang zu Jerusalem nur kurzfristig verwirklichte (O. Irshai, Constantine and the Jews. The prohibition against entering Jerusalem. History and hagiography [hebr.]: Zion 60 [1995] 129/78) u. Jerusalem schnell zu einer christl. Stadt wurde.

a. Christianisierung. Die Christianisierung des Landes machte zuerst nur langsame Fortschritte u. erfolgte vor allem durch Konversion der heidn. Bevölkerung u. durch Zuwanderung, doch kaum durch Übertritte von J. zum Christentum. Die Geschichte über die Konversion eines Angehörigen u. Sendboten des Patriarchen, des dann von Konstantin zum Comes erhobenen u. mit der Missionierung der J. Galiläas beauftragten Joseph (Epiph. haer. 30, 4, 1/12, 9 [GCS Epiph. 1, 338/48]) war sicher ein Einzelfall; daß auch der Patriarch auf dem Sterbebett heimlich konvertierte, ist Erfindung, glaubhaft jedoch die Betonung der Erfolglosigkeit u. völligen Isolierung Josephs in Skythopolis (T. C. G. Thornton, The stories of Joseph of Tiberias: VigChr 44 [1990] 54/63). Vor allem die geschlossenen jüd. Siedlungsgebiete im Norden Galiläas u. Teilen des Golan, die Region von Tiberias u. der Streifen jüdischer Siedlungen im Süden des Landes waren offenbar gegen christliche Werbung immun. Es gibt keine sicheren rabbin., aber auch kaum christliche Belege für jüdische Konvertiten in dieser Zeit; auch der archäologische Befund bestätigt die weitgehende Trennung christlicher u. jüdischer Zonen; dazu paßt, daß auch christliche Pilger nur sehr begrenzt galiläische Orte besuchen (*Nazareth, Heptapegon [Tabgha] u. *Kapharnaum; G. Bertram / Th. Klauser, Art. Galilaea: o. Bd. 8, 803. 815/20). Das von Cyrill v. Jerus., Hieronymus u. a. beklagte Judaisieren setzt keine judenchristl. Gruppen voraus. In Küstenstädten wie Kaisareia, im Süden Galiläas, im Jordantal u. südlich von Hebron ließen sich natürlich Kontakte nicht vermeiden; doch selbst der um jüdische Traditionen so bemühte, seit 386 im Land wohnende *Hieronymus hatte offenbar viel weniger jüd. Kontakte, als er vorgibt (G. Stemberger, Hieronymus u. die J. seiner Zeit: Festschr. H. Schreckenberg [1993] 347/64). Reaktionen auf das Christentum sind in der jüd. Literatur der Zeit zwar zu ahnen, bleiben jedoch sehr im Hintergrund (Maier, Auseinandersetzung aO. [o. Sp. 179]). Deutlicher sind die Bemühungen der Rabbinen, dem Verdrängungsprozeß standzuhalten, Verkauf u. Verpachtung von Boden u. Häusern an Nicht-J. zu verbieten.

b. Reaktionen. 1. Gallus-Aufstand. So findet man auch schwerlich Gründe für den jüd. Aufstand unter Caesar Gallus kurz nach 350, den S. Aurelius Victor (Caes. 42, 11), mit mehr Details Hieronymus (chron. zJ. 352 nC.

[GCS Eus. 7, 238]), Sokrates (h. e. 2, 33, 1f) u. Sozomenos (h. e. 4, 7, 5) erwähnen u. den zionistische Historiker (zB. Avi-Yonah 181/7) gern zu einem umfassenden Aufstand gegen die christl. Unterdrückung ausbauen. Mehr als lokale, nicht näher begründbare Unruhen sind kaum anzunehmen, archäologisch für Mitte des 4. Jh. nachgewiesene Zerstörungen in Bet Schearim, Sepphoris usw. daher auch nicht automatisch dem ‚Aufstand' oder seiner Unterdrückung zuzuordnen (Forschungsgeschichte: B. G. Nathanson, The 4th cent. Jewish ‚revolt' during the reign of Gallus, Diss. Duke Univ. Durham [1981]; dies., Jews, Christians, and the Gallus revolt in 4th-cent. Palestine: BiblicArch 49 [1986] 26/36; J. Arce, La rebelión de los judíos durante el gobierno de Constancio Galo Cesar. 353 d. C.: Athenaeum NS 65 [1987] 109/25; Stemberger, J. 132/50).

2. Iulians Tempelbauprojekt. Ernsthafter war die Herausforderung durch Kaiser *Iulianus u. seine Erlaubnis, den Tempel in Jerusalem wiederaufzubauen. Die rabbin. Führung hielt sich betont zurück, da man in Iulianus nicht recht den Bringer der messianischen Zeit sehen wollte, für die man den Wiederaufbau des Tempels erhoffte, u. eine Rückkehr zur alten Ordnung auch nicht im Interesse des Rabbinats war, zumal der wohl echte Brief Iulians an die J. (Text u. Komm.: Stern 2, 559/68) den Patriarchen ja auch zum Verzicht auf seine Steuer auffordert. Vor allem J. der Diaspora begrüßten u. unterstützten das Projekt, das aber im Frühjahr 363 schon in den Anfängen unterbrochen u. nach dem Tod Iulians in Persien nicht mehr aufgenommen wurde. Die Zurückhaltung des Patriarchen wurde wohl in den folgenden Jahrzehnten belohnt: Als verläßlicher Mittler zwischen dem Reich u. den J. wurde er gegen Ende des 4. Jh. mit höchsten Würden bedacht, ehe Kpel nach 415 das Amt auslaufen ließ (s. o. Sp. 193f).

c. Blütezeit des Judentums. Daß diese Periode für die J. Palästinas eine relative Blütezeit war, zeigen der literarische wie der archäologische Nachlaß der Zeit.

1. Literatur. Einige große Werke der rabbin. Literatur entstanden im späten 4. u. frühen 5. Jh.

a. Palästinischer Talmud. Der paläst. Talmud erwuchs aus der Kommentierung der Mischna (dazu o. Sp. 182) u. wurde wohl zu Beginn des 5. Jh. in Tiberias abgeschlossen (*Kommentar); die Traktate zum Zivilrecht könnten schon etwas früher (in Kaisareia?) entstanden sein. Ein Kausalzusammenhang zwischen der Auflösung des Patriarchats, der damit zu erwartenden finanziellen Unsicherheit der rabbin. Akademie u. dem Abschluß des Talmud ist plausibel, doch nicht beweisbar.

β. Midraschim u. Piyyutim. Ungefähr zur selben Zeit entstanden auch eine Reihe klassischer Midraschim: Midrasch Rabbah zu Gen., Lev., Cant. sowie Pesiqta de-Rav Kahana, ein Predigtmidrasch für Feiertage u. besondere Sabbate (Stemberger, Einleitung; ders., Midrasch [1989] 38/50; *Kommentar). – Die liturgische Dichtung (Piyyut) erreichte eine frühe Blüte in anonymen Autoren u. Jose ben Jose (A. Mirsky, Yosse ben Yosse. Poems² [hebr.] [Jerus. 1991]); der Gebetsgottesdienst fand gewisse feste Strukturen (S. C. Reif, Judaism and Hebrew prayer [Cambridge 1993] 123/52; Maier, Religion 118/25).

2. Synagogenbauten. Der Wohlstand jüdischer Gemeinden ist durch zahlreiche Synagogenbauten bezeugt, die in dieser Zeit errichtet bzw. (meist nach *Erdbeben) erneuert u. erweitert wurden. Im ländlichen Obergaliläa waren Synagogen voneinander kaum eine Gehstunde entfernt; relativ dicht beisammen waren Synagogen auch im Golan (wenn auch erst gegen Ende der Periode), am See Gennesaret, um Skythopolis u. südlich von Hebron. Teilweise ist noch eine Monumentalfassade Richtung Jerusalem zu finden (so Kapharnaum), anderswo wird diese nun zugunsten einer Toranische geschlossen u. der Eingang verlegt (so in Bet Schearim); Neubauten erhalten meist gleich eine Toranische oder *Apsis. In Nordgaliläa u. im Golan bleiben Steinböden üblich; sonst setzen sich weithin farbige Mosaikböden mit figuralen Darstellungen oder geometrischen Mustern durch. Wände u. Säulen sind oft mit Stuck überzogen u. farbig bemalt; vielfach gibt es Nebengebäude (Lehrhaus, Schule, Gästehaus). Die wohl Mitte des 4. Jh. begonnene u. erst ein Jh. später vollendete Synagoge von Kapharnaum sticht hervor durch Großzügigkeit der Basilika-Anlage, wertvolle, zT. ältere Bauplastik (Bloedhorn aO. [o. Sp. 183]) u. vor allem ihre Nachbarschaft zum ‚Haus des Petrus', umso mehr, als zu dieser Zeit die jüd. Gemeinde sehr klein gewesen zu sein scheint. Von den anderen Synagogen sei nur

die von Chammat Tiberias genannt, deren Mosaikboden im zentralen Feld Helios im Kaiserornat darstellt, umgeben vom Zodiakus u. den Symbolen der Jahreszeiten (Tierkreis wohl auch im Mosaik von Susija, doch schlecht erhalten): Nicht nur das Bildmotiv, sondern auch die Ausführung nach klassischen Vorbildern überraschen u. zeigen kulturelle Offenheit. Einer der Stifter beruft sich in der griech. Mosaikinschrift auf seine Beziehung zum Patriarchen (M. Dothan, Hammath Tiberias. Early synagogues and the Hellenistic and Roman remains [Jerus. 1983]). Auch die meisten anderen Inschriften sind griechisch, darunter eine aus Sepphoris, die als Stifter einen Rechtsanwalt (σχολαστικός) nennt, comes u. Sohn eines comes, Beleg für Stellung u. Würden, zu denen damals noch J. gelangen konnten (zu Kleinasien s. u. Sp. 200f).

III. Diaspora. a. Syrien. Über jüdische Gemeinden in Syrien, deren Kontakte nach Palästina auch inschriftlich gut belegt sind, gibt es vor allem seit der 2. H. des 4. Jh. wieder mehr Nachrichten. – Der Mosaikfußboden der Synagoge von Apamea enthält 19 griech. Inschriften (Lifshitz nr. 38/56), zwei auf 391 nC. datiert; unter den Stiftern sind mehrere Frauen, ein ἀρχισυνάγωγος von Antiochia u. auch ein σχολαστικός (zum späteren Schicksal der Synagoge B. Brenk, Die Umwandlung der Synagoge von Apamea in eine Kirche: Tesserae, Festschr. J. Engemann = JbAC ErgBd. 18 [1991] 1/25). – In *Antiochia empfing Kaiser Iulianus eine jüd. Delegation, der er den Wiederaufbau des Tempels zusagte. Über die dortigen J. informieren auch einzelne Briefe des Libanios, zu dessen Schülern ein Sohn des jüd. Patriarchen zählte; er hatte jüdische Pächter u. setzte sich für Mitglieder der jüd. Gemeinde ein. Vor allem aber belegen die acht Reden des *Joh. Chrysostomus gegen die J. von 386/87, welche Anziehung die Synagoge auf viele Christen ausübte u. daß die christl. Gemeinde dagegen in der Defensive war (R. Wilken, John Chrysostom and the Jews [Berkeley 1983]), ebenso etwas später die Predigten des *Isaak v. Antiochia (o. Bd. 18, 932f) u. die um diese Zeit redigierten Constitutiones Apostolorum, die aber auch viel früheres Material enthalten (D. A. Fiensy, Prayers alleged to be Jewish [Chico 1985]; E. M. Synek, Const. Apost. - ein ‚christl. Talmud' aus dem 4. Jh.: Biblica 79 [1998] 27/56). Die Beschuldigung der J. im nahen Immonmestar, ein christl. Kind gekreuzigt zu haben (Socr. h. e. 7, 16, 2/5; vgl. Cod. Theod. 16, 8, 18 vJ. 408, daß J. zu Purim eine Haman-Puppe in Kreuzesform verbrennen), war vielleicht Anlaß zur Besetzung der Synagogen von Antiochia durch Christen; gegen die vom Praefectus praetorio pro oriente Asklepiodotos verfügte Rückgabe der Synagogen wehrten sich die Christen, vor allem auch Symeon Stylites heftig (Evagr. h. e. 1, 13 [22f Bidez / Parm.]). Von Übergriffen gegen Synagogen in dieser Zeit erzählt auch die (historisch unzuverlässige) Vita des Mönchs Barsauma (E. Honigmann, Le couvent de Barṣaumā et le patriarcat jacobite d'Antioche et de Syrie = CSCO 146/Subs. 7 [Louvain 1954] 6/23). – Auch in *Edessa waren J. zahlreich u. jüdische Bräuche auch für Christen attraktiv, wie *Ephraem Syrus beklagt. Nach dem Tod Kaiser Iulians wurde die Stimmung immer judenfeindlicher u. unter Bischof Rabbula im frühen 5. Jh. eine Synagoge als Kirche dem hl. Stephan geweiht (H. J. W. Drijvers, Jews and Christians at Edessa: JournJewStud 36 [1985] 88/102; ders., Syrian Christianity and Judaism: Lieu u. a. 124/46).

b. Babylonien. Im benachbarten Babylonien setzt sich **Aphrahat v. Mar Mattai bei *Ninive zwischen 337 u. 344 mit dem J.tum sehr maßvoll auseinander (A. Vööbus: RAC Suppl. 1, 500/3; J. Neusner, Aphrahat and Judaism [Leiden 1971]); wegen der Entfernung zu den Zentren jüdischer Siedlung fühlt man sich offenbar nicht so bedroht. Erzählungen im Talmud betonen das gute Verhältnis der J. zu Schapur II (309/79) u. seiner Mutter Ifra Hormiz, ebenso später zu Jezdegird I (399/420), der mit einer Tochter des Exilarchen verheiratet gewesen sein soll, wofür es in der rabbin. Literatur allerdings keinen Beweis gibt (Neusner 4, 35/56; 5, 8/14).

c. Kleinasien. 1. Synagogen. In Kleinasien belegen Bauinschriften Neu- bzw. Ausbau einer Reihe von Synagogen (Smyrna [CIJud nr. 739f = Lifshitz nr. 14f]; Nysa [ebd. nr. 31]; Side [CIJud nr. 781 = Lifshitz nr. 36]: Marmorboden zwischen Ambo u. dem Halbkreis der Ältestensitze, zwei siebenarmige Leuchter; ebd. nr. 37, vielleicht 5. Jh., erwähnt den Bau eines Säulenhofes mit Brunnen; auch die kleine Synagoge von Priene ist vielleicht erst im 4. Jh. entstanden). Zahlreiche frühere Synagogen bestanden natürlich weiter.

2. Sardes. Von besonderem Interesse ist die Synagoge von Sardes, die zwar vielleicht schon früher übernommen (s. o. Sp. 187f), doch 320/80 nC. völlig neu ausgestattet wurde u. deren über 80 Inschriften großteils ins 4. Jh. gehören (A. T. Kraabel, The synagogue at Sardis: Overman / MacLennan 225/36; Lifshitz nr. 17/27; Trebilco 40/54. 158f). Neun Stifter sind βουλευταί, aber auch ein ehemaliger kaiserlicher Verwalter (ἐπίτροπος), ein comes u. ein Archivbeamter (βοηθὸς ταβουλαρίου) sind genannt; an Berufen sind u. a. drei Goldschmiede, ein Bildhauer, ein Farben- u. ein Glashändler erwähnt. Fünf jeweils als θεοσεβής bezeichnete Personen könnten auf heidnische Sympathisanten noch im 4. Jh. verweisen, wenn der Ausdruck hier nicht einfach ‚fromm' bedeutet.

3. Integration ins Stadtleben. Jedenfalls sind die J. von Sardes im 4. Jh. voll in das Leben der Stadt integriert. Schon o. Sp. 187 erwähnt wurden Sendboten des jüd. Patriarchen in Kleinasien im frühen 4. Jh. Stärke u. andauernder Einfluß der J. auf die christl. Umgebung gehen aber auch aus dem vor allem in Kleinasien hartnäckigen Osterfeststreit u. aus mehreren Canones des Konzils v. Laodicea (2. H. 4. Jh.) gegen Judaisieren u. zu enge Kontakte mit J. hervor (V. Déroche: o. Sp. 138; A. T. Kraabel, Synagoga caeca: Overman / MacLennan 35/62, bes. 51/6; Trebilco 101/3).

d. Kreta u. Zypern. Inschriftlich belegt sind J. auch in Zypern (CIJud nr. 735: Erneuerung einer Synagoge) u. *Kreta (van der Horst, Essays 154/65), wo Sophia aus Gortyn als πρεσβυτέρα u. ἀρχισυναγωγίσσα aufscheint; gegen die übliche Deutung als reine Ehrentitel in dieser u. anderen Inschriften B. J. Brooten, Women leaders in the ancient synagogue (Chico 1982). Um 430 sollen nach dem Desaster eines falschen Messias, der die J. von Kreta wie einst Mose durch das Meer ins Gelobte Land führen wollte, viele sich haben taufen lassen (Socr. h. e. 7, 38, 1/12).

e. Europa. 1. Griechenland. In Griechenland bezeugen Inschriften den Neubau von Synagogen in Mantinea u. Aegina (CIJud nr. 720. 722f; Lifshitz nr. 1f. 9). Ins 4. Jh. gehört auch die zweite Bauphase der Synagoge von Stobi, die gegen Ende des Jahrhunderts zerstört u. durch eine Kirche ersetzt wurde (Schürer 67f). Die Synagoge von Philippopolis (Plovdiv), wohl 4. Jh., deren Mosaikboden eine monumentale Menora ziert (Ch. Koranda, Menora-Darstellungen auf spätantiken Mosaikpavimenten: Kairos 30/31 [1988/89] 218/28), wurde ebenfalls um etwa 400 zerstört, doch im 5. Jh. wiederhergestellt (E. Kesjakova, Synagogue antique de Philippopolis: ArcheologijaSof 31 [Sofia 1989] 20/33 [bulgar. mit frz. Zusfassg.]). Daß dies keine Einzelfälle waren, zeigen mehrere an Illyrien gerichtete Gesetze zum Schutz von Synagogen (s. o. Sp. 194; weitere Belege für Synagogen auf dem Balkan, zB. in Oescus, Moesia Inferior: A. Scheiber, Jewish inscriptions in Hungary [Budapest / Leiden 1983] 13/72, bes. 57/61).

2. Italien. a. Rom. In Italien bleibt Rom das Zentrum jüdischer Siedlung; ein großer Teil der Inschriften in den jüd. *Katakomben stammt aus dem 4. Jh., die malerische Gestaltung der oberen Villa-Torlonia-Katakombe mit vielen jüd. Symbolen (H. W. Beyer / H. Lietzmann, Die jüd. Katakombe der Villa Torlonia in Rom [1930]) etwa aus der Mitte des 4. Jh. (L. V. Rutgers, Überlegungen zu den jüd. Katakomben Roms: JbAC 33 [1990] 140/57, bes. 149/51). Auch Umbau u. Vergrößerung der Synagoge von Ostia im 4. Jh., die erst im 5. Jh. mit dem Niedergang der Stadt aufgegeben wurde (F. Zevi, La sinagoga di Ostia: Rassegna mensile di Israel 38 [1972] 131/54), belegen die anhaltende Blüte der J. dieser Region, wo christlicher Druck erst später einsetzte. Die Silvesterlegende über eine Disputation mit gelehrten J. iJ. 315, als deren Folge u. a. *Helena Christin geworden sei, ist ja spät (R. Klein: o. Bd. 14, 370f). Um 387 wurde eine Synagoge Roms niedergebrannt; der Usurpator Maximus befahl ihren Wiederaufbau, wogegen *Ambrosius protestierte (ep. 74, 23 [CSEL 82, 3, 68f]). In dieser Zeit hat wohl ein rechtskundiger J. in Rom einen Vergleich zwischen römischem u. jüdischem Recht in der Collatio legum Mosaicarum et Romanarum vorgelegt, wohl als Plädoyer für die Beibehaltung jüdischer Gerichtsautonomie (*Iurisprudenz; Rutgers, Jews 210/53; für Datierung unter Diokletian Rabello 1, 52; Solin 660); auch die Epistula Anne ad Senecam de superbia et idolis (unter diesem Titel zuerst ediert von B. Bischoff, Anecdota novissima [1984] 1/9) könnte von einem röm. J. des 4. Jh. stammen (Rutgers, Jews 253/6; für das 3. Jh. plädiert W. Wischmeyer, Die Epistula Anne ad Senecam: van Amersfoort / van Oort 72/93; S. Döpp, Art. Italia II: o. Bd. 18,

1332f [Lit.]). Schon hingewiesen wurde auf das iJ. 399 erlassene, 404 zurückgenommene Verbot, die Patriarchensteuer aus Italien auszuführen (s. o. Sp. 193). Konversionen von J. zum Christentum sind vereinzelt belegt: so ein Isaak, der verschiedentlich auch mit dem **Ambrosiaster gleichgesetzt worden ist (Döpp aO. 1322f); Papst Zosimus (417/18) wird Lib. pontif. 43, 1 (1, 86f. 223 Duchesne) als natione Grecus, ex patre Abramio bezeichnet u. könnte so jüdischer Herkunft sein (Solin 661).

β. Norditalien. Im Norden Italiens sind J. literarisch belegt (L. Ruggini, Ebrei e orientali nell'Italia settentrionale fra il IV° e il VI° sec. d. C.: StudDocHistIur 25 [1959] 186/308). Cod. Theod. 16, 9, 3 vJ. 415 u. ebd. 16, 8, 23 vJ. 416, in Ravenna erlassen, sind adressiert Annati didascalo et maioribus Iudaeorum: Die genaue Funktion des Annas ist nicht bekannt, doch war er wohl Sprecher bzw. Repräsentant einer oder mehrerer jüd. Gemeinden in der Region. Genannt werden J. auch in Predigten der Zeit (C. Truzzi, Zeno, Gaudenzio e Cromazio. Testi e contenuti della predicazione cristiana per le chiese di Verona, Brescia e Aquileia [Brescia 1985]). Ambrosius nahm iJ. 392 an der Exhumation der hll. Vitalis u. Agricola auf dem jüd. Friedhof in Bologna teil (exhort. virg. 1, 7f [PL 16, 353f]).

γ. Süditalien u. Sizilien. Cod. Theod. 12, 1, 158 vJ. 398 befaßt sich mit dem Problem, daß J. in Apulien u. Kalabrien nicht in der städtischen Kurie dienen wollen u. damit die Gemeinwesen gefährden; das setzt viele relativ finanzkräftige J. voraus. Die 1985 entdeckte Synagoge von Bova Marina (L. Costamagna, La sinagoga di Bova Marina: R. La Franca [Hrsg.], Architettura judaica in Italia [Palermo 1994] 239/45; Noy 1 nr. 140) bezeugt ebenso wie diverse Grabinschriften (vor allem die frühesten Inschriften von Venosa u. manche aus Tarentum: Solin 734/8 [Lit.]) die Präsenz von J. – Dasselbe gilt von Sizilien u. Sardinien (ebd. 746/8; Perani). Auf einem Epitaph aus Catania vJ. 383 (CIJud nr. 650 = Noy 1 nr. 144; A. Wasserstein, Calendaric implications of a 4th-cent. Jewish inscription from Sicily: ScriptClassIsraelica 11 [1991/92] 162/5) bittet ein Aurelius Samohil per honores patriarcarum inständig, seine Grabesruhe nicht zu stören: Unsicher ist, ob an die biblischen Patriarchen oder den jüd. Patriarchen von Tiberias zu denken ist. Sprachlich könnte der Text einen langsam einsetzenden Wandel andeuten: 1. Zeile hebräisch, die folgenden 13 in schlechtem Latein, während die meisten jüd. Grabinschriften dieser Zeit noch griechisch sind (F. Millar, The Jews of the Graeco-Roman Diaspora between paganism and Christianity. A. D. 312/438: Lieu u. a. 97/9). Ein Epitaph aus Malta (Ende 4., Anfang 5. Jh.) nennt einen γερουσιάρχης u. seine Frau Eulogia πρεσβυτέρα, die also auch eine Gemeindefunktion haben könnte (R. S. Kraemer, A new inscription from Malta and the question of women elders in the Diaspora Jewish communities: HarvTheolRev 78 [1986] 431/8; vorsichtig van der Horst, Epitaphs 106f).

3. Gallien u. Rheinland. Für *Gallien sind auch in diesem Jahrhundert die Belege dürftig (Bischof Simon v. Metz um 350 soll jüdischer Herkunft sein: Petr. Pisan. / Paul. Diac. carm. 25, 25 [MG Poet. 1, 60]), ebenso für das Rheinland (zu J. in der städtischen Kurie Kölns s. o. Sp. 192f; in Trier ist jüdische Präsenz durch Kleinfunde belegt: E. C. Lapp, Jewish archaeological evidence from the Roman Rhineland: JournJewStud 44 [1993] 70/82).

4. Spanien. Wenig Belege gibt es auch für Spanien (*Hispania), wo aA. des 4. Jh. die Synode v. Elvira eine Abgrenzung gegenüber J. versuchte u. zB. die Segnung der Felder durch J. verbot (cn. 49 [10 Vivez]; Rabello 2, 497/504). Ausgrabungen in Elche belegen wohl eine Synagoge des 4. Jh. (Th. Ulbert: o. Bd. 15, 621), die später in eine Kirche umgewandelt wurde, nach anderen von Anfang an eine Kirche war (Hachlili, Diaspora 45/7. 205/7; Noy 1 nr. 181f). Detailreich, wenn auch historisch nicht ohne Probleme, ist der Brief des Severus v. Menorca über die *Bekehrung der ganzen jüd. Gemeinde v. Magona (540 Personen) zum Christentum nach der Ankunft von Stephanusreliquien iJ. 418 (S. Bradbury [Hrsg.], Sev. of Minorca. Letter on the conversion of the Jews [Oxford 1996]; F. Lotter, Die Zwangsbekehrung der J. von Menorca um 418 im Rahmen der Entwicklung des J.rechts der Spätantike: HistZs 242 [1986] 291/326; Stemberger, Zwangstaufen 86/90; J. Fontaine, Art. Hispania II: o. Bd. 15, 661f).

f. Afrika. 1. Nordafrika. In Nordafrika sind J. mehrfach Gegenstand der Gesetzgebung, so vor allem in Verbindung mit der Bekämpfung der Donatisten (Cod. Theod. 16, 5, 44 vJ. 408 u. ö.; s. Linder 239/55). *Augusti-

nus setzte sich mehrfach mit dem J.tum auseinander (B. Blumenkranz, Die J.predigt Augustins [Basel 1946]); ep. 8* [Œuvres de S. Aug. 46B, 152/6] belegt jüdische Grund- u. Sklavenbesitzer in seinem Gebiet u. setzt sich für ihre rechtmäßige Behandlung ein: H. Castritius, Seid weder den J. noch den Heiden noch der Gemeinde Gottes ein Ärgernis: Antisemitismus u. jüd. Geschichte, Festschr. H. A. Strauss [1987] 47/67). Erwähnenswert ist die hebr. Grabinschrift einer ‚Matrona Tochter des R. Jehuda' von Volubilis (Le Bohec, Inscriptions nr. 80) u. vor allem die wohl im frühen 5. Jh. entstandene Synagoge v. Naro (Hammam Lif) nahe Karthago mit Mosaikboden u. drei Stifterinschriften (ebd. nr. 13/5; Goodenough, Symb. 2, 89/100). Wohl ein Hinweis auf J. in Kyrene ist ein Graffito aus einem Bad (Mitte des 4. Jh.): βοήθησον, κύριε, τοῦ ῥάββι (van der Horst, Essays 182/6).

2. Ägypten. In Ägypten werden im 4. Jh. J. mehrfach als Schiffseigentümer u. Seeleute erwähnt (Synes. ep. 5 [12, 7/11 Garzya]); Cod. Theod. 13, 5, 18 vJ. 390 stellt fest, daß J. nur einzeln u. nicht als *Gemeinschaft (Iudaeorum corpus ac Samaritanum) zu Schiffstransporten heranzuziehen sind (Linder 182/4). In Alexandria scheinen J. arianische Bischöfe unterstützt zu haben (Athan. ep. encycl. 3/5 [2, 1, 171/5 Opitz]; Theodrt. h. e. 4, 18f). Um 414/15 kam es nach einer Veranstaltung im Theater zu schweren Tumulten zwischen J. u. Christen; letztere griffen, von Bischof Cyrill geführt, die Synagogen an, plünderten die J. aus u. vertrieben sie aus der Stadt. Nur der Medizinprofessor Adamantius durfte nach der Taufe wieder in die Stadt zurückkehren (Socr. h. e. 7, 13, 12/7; R. L. Wilken, Judaism and the early Christian mind [New Haven 1971]). Unbekannter Herkunft ist ein jüd. Weihrauchgefäß (sic) des 4./5. Jh. mit griechischer Inschrift (Horbury / Noy nr. 134). Erhalten sind auch hebräische u. aramäische Papyri der Zeit, vor allem von Antinoopolis u. Oxyrhynchos, darunter ein Ehevertrag vJ. 417 (C. Sirat u. a., La Ketouba de Cologne. Un contrat de mariage juif à Antinoopolis = Papyrologica Coloniensia 12 [Opladen 1986]) u. ein aram. Piyyut (J. Yahalom, ‚Ezel Moshe'. According to the Berlin Papyrus [hebr.]: Tarbiz 47 [1978/79] 173/84), Fragmente von Bibelrollen, aber auch hebräische Briefe (so ein Brief der Führer einer gewissen Gemeinde an die Ältesten einer anderen: M. Mishor, Papyrus fragments of Hebrew letters [hebr.]: Leschonenu 55 [1990/91] 281/8). Sie bezeugen nicht nur ein organisiertes jüd. Gemeindeleben auf dem flachen *Land, sondern sind auch ein wichtiges Zeugnis für den kulturellen Wandel (der Verbreitung des Koptischen vergleichbar).

E. Bis zur islamischen Eroberung. I. Gesetzgebung. Zwischen 438 nC. u. dem Regierungsantritt *Iustinians beschäftigte sich (abgesehen von Cod. Iust. 1, 1, 4 vJ. 452, dem Verbot, Glaubensfragen öffentlich, unter Umständen in Gegenwart von J., zu diskutieren: Linder 337/56) der Gesetzgeber nicht mit den J.

a. Berufsverbote. Cod. Iust. 1, 5, 12 vJ. 527 greift die früheren Berufsverbote für Häretiker einschließlich J. u. Samaritaner auf, macht jedoch Ausnahmen für arianische Goten. Auch das Amt des ‚Stadtvaters' u. die Funktion eines Rechtsanwalts werden ihnen nun explizit verboten; nur an das lästige Amt eines cohortalinus, eines kaiserlichen Leibwächters, werden sie erblich gebunden, dürfen aber dabei nicht Schulden bei Christen eintreiben. Beachtlich ist die Feststellung des Textes, daß die Verbote teilweise nicht eingehalten werden, weil Statthalter sich nicht darum kümmern (auf dem Mosaikboden der Synagoge von Chammat Gader östlich des Sees Gennesaret [5./6. Jh.] ist ein jüd. comes genannt [vgl. o. Sp. 199]; der Samaritaner Arsenius machte sogar am Hof *Iustins bzw. *Iustinians Karriere u. ließ sich erst iJ. 531 von Sabbas taufen: Cyrill. Scythop. vit. Sab. 70f Schwartz). Wichtig ist auch die im Gesetz implizierte Beurteilung von J. als Häretikern, was Eingriffe auch in religiöse Belange der J. ermöglicht. Auch Nov. Iust. 45 vJ. 537 bezieht sich auf diese Verbote u. fügt hinzu, daß J. wie alle Nichtorthodoxen zwar in den Kurien dienen, doch nicht die Privilegien der *Kurialen haben sollen. Als Zeugen gegen Orthodoxe dürfen sie nur gehört werden, wo dies im Interesse des orthodoxen Staates ist (Avi-Yonah 248 deutete dieses Gesetz irrig als Befreiung der J. von der Kurie). Auch Cod. Iust. 1, 5, 21 vJ. 531 befaßt sich mit dem Zeugnis von Häretikern u. J.: Zulässig ist es nur, wo nicht Orthodoxe betroffen sind bzw. bei Testamenten u. Verträgen.

b. Konvertiten. Cod. Iust. 1, 5, 13 vJ. 527/28 regelt das **Erbrecht orthodoxer Kinder von Häretikern, J. u. Samaritanern in Anschluß an Cod. Theod. 16, 8, 28, iJ. 426 in Ravenna erlassen u. dort ausschließlich auf jü-

dische Konvertiten zum Christentum bezogen: Sie sind wie bei Fehlen eines Testaments zu behandeln u. erhalten auch bei Vergehen gegen die *Eltern ein Viertel des Erbes, u. zwar in honorem religionis electae, wie Cod. Theod. begründet, was Cod. Iust. jedoch nicht übernimmt. Dies ist ein Eingriff in das jüd. religiöse Recht, das den vom Glauben Abgefallenen wie einen Toten betrachtet, der natürlich nicht erben kann. Konversionen zum Christentum sind offenbar weiterhin primär ein Problem der Diaspora (doch auch da relativ wenig Belege), in Palästina jedoch eher Einzelfälle. In jüdischen Quellen werden damit verbundene religionsgesetzliche Fragen allein im Sefer ha-Ma'asim li-venei Erez Yisrael angesprochen, die aber nicht sicher zu datieren u. zumindest teilweise von Übertritten zum Islam zu verstehen sind (7./8. Jh; M. A. Friedman, ‚An important Ma'ase'. A new fragment of Ma'asim Livnei Eretz Israel [hebr.]: Tarbiz 51 [1981/82] 193/205).

c. Zwangstaufen. Vielfach behauptete Zwangstaufen von J. waren regionale Einzelfälle vor allem im Westen; Berichte über solche Vorfälle im Osten des Reichs sind meist spät u. historisch fragwürdig. Sogar der Heraclius zugeschriebene Befehl, angesichts der drohenden Arabergefahr alle J. zu taufen (Mich. Syr. chron. 11, 4 [2, 414 Chabot]), ist problematisch u. hat auf jeden Fall kaum praktische Auswirkungen gehabt (Stemberger, Zwangstaufen).

d. Sklaven. Schon in früheren Gesetzen immer wiederholt, also offenbar wirkungslos, ist das Verbot für J. u. andere Nichtorthodoxe, christliche Sklaven zu besitzen (Cod. Iust. 1, 10, 2 zwischen 527 u. 534; ebd. 1, 3, 54 ca. vJ. 534; s. o. Sp. 195).

e. Eherecht. Ein Eingriff in das jüd. Eherecht ist Nov. Iust. 12 vJ. 535 mit ihrem Verbot der Polygamie (dazu schon Cod. Iust. 1, 9, 7 vJ. 393) u. der Bestimmung verbotener Verwandtschaftsgrade. De facto spielte Polygamie bei J. fast keine Rolle mehr (M. A. Friedman, Jewish polygyny in the MA [hebr.] [Jerus. 1986]), war jedoch biblisch möglich u. im Fall der Schwagerehe (Dtn. 25, 5/10) auch praktisch relevant, selbst wenn die Rabbinen den in Dtn. 25 vorgesehenen Ritus der ḥălîṣā (‚Schuhausziehen') bevorzugten (bKetubbot 64a). Verboten wurde aber ebenfalls die von den Rabbinen fast als Ideal betrachtete Ehe eines Mannes mit der Tochter seiner Schwester (bJebamot 62b/3a); hier gab es sicher Widerstand. Tatsächlich erlaubte Nov. Iust. 139, wohl vJ. 537, dann den J. von Tyrus gegen Zahlung einer bestimmten Summe die Weiterführung solcher verbotenen Ehen. Anderswo hat man sich sicher auch nicht an das Verbot gehalten, zumal es vor allem in größeren jüd. Gemeinden kaum kontrollierbar war.

f. Grundbesitz. Nov. Iust. 131, 14 vJ. 545 verbietet, daß Häretiker Immobilien aus kirchlichem Besitz erwerben oder gar J., Samaritaner usw. ein Grundstück erwerben, auf dem sich eine Kirche befindet (wohl ein Ansatzpunkt für den Ausschluß der J. von *Grundbesitz im MA). Wenn J., so heißt es weiter, eine neue Synagoge errichten, darf die Ortskirche sie sich aneignen. Zumindest in Palästina hielt man sich nachweislich nicht an das Verbot des Synagogenbaus, u. auch in der Diaspora war seine Einhaltung wohl nicht immer durchzusetzen.

g. Liturgie. Als direkter Eingriff in Fragen der jüd. Liturgie ist Nov. Iust. 146 vJ. 553 von größter Bedeutung (G. Veltri, Die Nov. 146 περὶ Ἑβραίων. Das Verbot des Targumvortrags in Justinians Politik: M. Hengel / A. Schwemer [Hrsg.], Die Septuaginta [1994] 116/30). Im Streit darum, ob die Bibellesung im Gottesdienst griechisch oder nur bzw. auch hebräisch sein sollte, wandte sich ein Teil der Gemeinde (Kpel?) an den Kaiser. Dieser entschied für Griechisch bzw. jedwede Landessprache u. empfahl die LXX, erlaubte aber die Übersetzung Aquilas. Zugleich verbot er die δευτέρωσις als rein menschliche Erfindung, ungeschriebenes leeres Gerede (ἀγράφους κενοφωνίας), das nur den Sinn der Schrift verdecke. Das Gesetz belegt (ebenso wie viele Inschriften) das Vordringen des Hebräischen in der Diaspora. Ob das mit einer zunehmenden Rabbinisierung zu verbinden ist, hängt vom Verständnis der δευτέρωσις ab, die man vielfach als Mischna oder Talmud versteht (deren Kenntnis in der Diaspora jedoch fraglich u. deren Verwendung im liturgischen Rahmen erst viel später nachweisbar ist). Es ist eher allgemein an die mündliche Tradition gedacht, die in der Polemik der Kirchenväter *Deuterosis genannt wird (H. Bietenhard: o. Bd. 3, 846/8). Mit dieser Novelle verbundene liturgische Neuerungen, etwa die Einführung liturgischer Dichtung (Piyyut) als Ersatz für die verbotene rabbin. Predigt (so vor allem

J. Mann, Changes in the divine service of the synagogue due to religious persecutions: HebrUnCollAnn 4 [1927] 241/310]) sind aus sehr späten Quellen abgeleitet u. historisch unbrauchbar. Eine praktische Anwendung des Gesetzes ist nicht zu belegen. Hinweise auf die Gemeindeorganisation könnte die Drohung an ἀρχιφερηκιταί, πρεσβύτεροι u. διδάσκαλοι bieten, die mit dem Bann gegen Gemeindemitglieder vorgehen, die gegen die hebr. Lesung sind. Ist ἀρχιφερηκιτής hier Bezeichnung des für die liturgische Lesung Verantwortlichen (pereq, ‚Kapitel' der Bibel) oder Übertragung des aram. Titels resch pirqa, den (laut Seder Olam Zutta, 8. Jh.) in dieser Zeit der Leiter der rabbin. Schule von Tiberias getragen haben soll? Im zweiten Fall könnte das Gesetz auf verstärkten Einfluß der rabbin. Schulen auf die Diaspora hinweisen, die die Tendenz zum Hebräischen u. damit eine zumindest teilweise kulturelle Abkapselung gefördert hätten. Dafür fehlen jedoch sichere Belege.

h. Häresie. Nov. Iust. 146 vJ. 553 endet mit Drohungen gegen alle, die die Auferstehung oder das *Jüngste Gericht leugnen oder auch, daß die *Engel Werk Gottes sind; von dieser Blasphemie sei das Volk der Hebräer zu reinigen. Daß es im J.tum der Zeit solche Auffassungen gibt, läßt sich nicht belegen; Iustinian greift wohl auf Act. 23, 8 oder allgemeine Vorwürfe gegen Häretiker zurück. Die unscharfe Trennung zwischen Häretikern u. J. führt immer mehr zu Eingriffen in Interna der jüd. Religion. Man sollte zwar nicht überbetonen, daß der Cod. Iust. im Gegensatz zu vielen anderen Gesetzen die Aussage von Cod. Theod. 16, 8, 3, die jüd. Religion sei durch kein Gesetz verboten, nicht übernommen hat. Doch eine gewisse Aushöhlung der gesetzlichen Anerkennung der jüd. Religion ist sehr wohl zu ahnen u. könnte in Notzeiten im (falls historisch) Befehl des Heraclius, alle J. zu taufen, gemündet haben (s. o. Sp. 207).

II. Palästina. Die innerchristl. Streitigkeiten vor u. in den Jahrzehnten nach Chalcedon allgemein u. vor allem auch in Palästina (L. Perrone, La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche [Brescia 1980]) haben wohl dazu beigetragen, die Aufmerksamkeit von den J. abzulenken, u. eine ruhige Entwicklung ermöglicht.

a. Entwicklung. Die syr. Vita Barsaumas (s. o. Sp. 200) erzählt, Kaiserin *Eudokia habe (wohl während ihres Exils in *Jerusalem ab 443) den J. erlaubt, wieder an der Stätte des Tempels in Jerusalem zu beten; die jüd. Führer Galiläas hätten das als Zeichen des Endes der Zerstreuung verstanden u. die J. der Diaspora aufgefordert, zur Erneuerung des jüd. Reichs nach Jerusalem zu kommen; dagegen sei Barsauma mit seiner Mönchsbande gewaltsam eingeschritten. Avi-Yonah 227 hat dies übertrieben als ‚zionistische' Bewegung gedeutet; der Text ist historisch jedoch zu problematisch, um so direkt verwertet zu werden (Stemberger, J. 247/50). Immerhin erwähnt auch Cyrill v. Skythopolis J. in Jerusalem (vit. Sab. 57 Schwartz). – Daß die rabbin. Schule in Tiberias das Ende des Patriarchats (s. o. Sp. 194) ohne große Probleme überstand, zeigt ihre literarische Produktion. Eine ganze Reihe von Midraschim entstand in dieser Zeit; die *Halachah wurde nach Abschluß des paläst. Talmud im Sefer ha-Ma'asim (Stemberger, Einleitung 188; *Kommentar) u. ähnlichen Schriften weiterentwickelt; die liturgische Dichtung erlebte in den wohl in Tiberias ansässigen Paytanim Jannai, Schim'on bar Megas u. Eleazar ha-Kallir ihre klass. Ausprägung (zum Piyyut s. o. Sp. 208; W. J. van Bekkum, Hebrew poetry from late antiquity [Leiden 1998]). Im Jahr 520 soll Mar Zutra, Sohn des gleichnamigen Exilarchen Babyloniens, nach Tiberias gekommen sein u. als resch pirqa bzw. Führer des Sanhedrin die Leitung des Rabbinats übernommen haben, die seine Nachfahren bis in islamische Zeit erblich innehatten (Seder Olam Zutta: A. Neubauer, Medieval Jewish chronicles [hebr.] 2 [Oxford 1895] 73).

b. Samaritaner. Im Jahr 484 revoltierten die Samaritaner u. setzten in Kaisareia einen gewissen Iustus als König ein. Nach Niederschlagung des Aufstands ließ Kaiser Zeno auf dem Garizim anstelle des samaritanischen Heiligtums eine Marienkirche bauen (Y. Magen, The church of Mary Theotokos on Mount Gerizim: Christian archaeology in the Holy Land, Festschr. V. Corbo [Jerus. 1990] 333/42; zu den Inschriften L. Di Segni: ebd. 343/50; Y. Magen, Mount Garizim and the Samaritans: Early Christianity in context, Festschr. E. Testa [ebd. 1993] 91/147). J. beteiligten sich daran ebensowenig wie an dem ähnlich verlaufenen Samaritaneraufstand vJ. 529; die gleichen Aussagen Theoph. Conf. chron. zJ. 528/29 (1, 178, 22/7 de Boor) u. a. ge-

hen auf ein Mißverständnis des Textes Joh. Mal. chron. 18, 445/7 (PG 97, 656f) zurück (s. Rabello 1, 409f; Y. Dan, Jewish-Samaritan relations in Eretz Israel in the late Byzantine period [hebr.]: Zion 46 [1981] 67/76); die Deutung einer Synagogeninschrift von Bet Schean auf eine solche Kooperation ist sehr fraglich (J. Naveh, A Greek dedication in Samaritan letters: IsrExplJourn 31 [1981] 220/2). Zu gemeinsamen Aktionen kam es hingegen iJ. 555/56, als Samaritaner u. J. in Kaisareia Kirchen anzündeten u. mehrere Christen, auch den Statthalter, töteten (Quellen mit Übers. u. ausführlichem Komm. Rabello). Im allgemeinen scheinen die J. Palästinas sich ruhig verhalten zu haben. Antoninus v. Piacenza (itin. 8 [CCL 175, 133]) schreibt in der 2. H. des 6. Jh. (J. Fugmann: o. Sp. 19), den Samaritanern seien J. genauso wie Christen ein Abscheu; andererseits verehrten noch immer J. u. Christen gemeinsam die Patriarchengräber in Mamre (Hebron?), nur durch eine Schranke getrennt (itin. 30 [144]).

c. Synagogen. 1. Bauten. Eine im allgemeinen ruhige Entwicklung läßt sich auch dem Synagogenbau der Zeit entnehmen. Bei aller noch vorhandenen Vielfalt der Bauten setzen sich weithin dreischiffige Basiliken mit Apsis Richtung Jerusalem, Narthex u. oft mit ummauertem Vorhof (häufig mit Zisterne) durch. Mosaikböden werden außer in Nordgaliläa u. im Golan fast die Regel. Die Ähnlichkeit zu gleichzeitigen Kirchenkomplexen ist deutlich. Man scheute sich nicht, Neu- oder Umbauten, obwohl offiziell verboten, in Inschriften zu datieren (zB. Türsturz von Nabratein: ‚494 nach Zerstörung des Tempels', d. h. iJ. 564; Mosaik von *Gaza: 569 [lokale Ära] = 508/09 nC.; Chorschranke von Aschkelon: 709 [lokale Ära] = 604/05). Regionale Schwerpunkte des Synagogenbaus sind Galiläa (jetzt viele Neubauten im Stadtgebiet von Skythopolis / Bet Schean), sehr verstärkt der Golan (etwa 25 Synagogen, meist 5./6. Jh.: zuerst für Frühdatierung verwendete Elemente gelten nun als von Syrien beeinflußter Regionalstil bzw. Zeichen der ‚theodosianischen Renaissance'; gegen einen pauschalen Spätansatz s. jedoch D. Urman, Public structures and Jewish communities in the Golan heights: Urman / Flesher 2, 373/617), das Jordantal, ein Streifen von Dörfern südlich von Hebron u. die Gegend von Gaza.

2. Mosaiken. Auf Mosaikböden mehren sich biblische Motive (G. Stemberger, Biblische Darstellungen auf Mosaikfußböden spätantiker Synagogen: JbBiblTheol 13 [1998] im Druck): Opferung Isaaks in Bet Alfa u. in der 1993 entdeckten Synagoge von Sepphoris (5. Jh.; zu ergänzen o. Bd. 18, 915/7), dort zusammen mit biblischen Opferszenen (Z. Weiss / E. Netzer, Promise and redemption. A synagogue mosaic from Sepphoris [Jerus. 1996]; dies., The Hebrew University excavations at Sepphoris [hebr.]: Qadmoniot 30 [1997] 2/21); *Daniel in der Löwengrube in Naaran bei Jericho u. Susija südlich von Hebron; David umgeben von den Waffen Goliats in Merot nahe Hazor, gegen 500 nC. durch einen Steinboden überdeckt; im angeschlossenen Lehrhaus der messianische *Friede (Jes. 65, 25), frühes 7. Jh. Ihre Auswahl drückt sicher auch die Stimmung der J. in dieser Zeit aus. Auffällig ist die Häufung der Tierkreisdarstellungen auf Mosaiken: Zwar wurde der Zodiakus von Chammat Tiberias (s. o. Sp. 198f) beim Neubau des 5. Jh. durch ein Mosaik mit geometrischen Mustern, Blumen u. Tieren ersetzt, doch entstanden Tierkreise noch im 6. Jh. in Bet Alfa (in ‚naiv'-orientalisierender Art) u. Naaran (hier haben Bilderstürmer, vielleicht erst in islamischer Zeit, nur den Rahmen u. die hebr. Beschriftung erhalten), etwas früher in Susija u. Sepphoris (G. Stemberger, Die Bedeutung des Tierkreises auf Mosaikfußböden spätantiker Synagogen: Kairos 17 [1975] 23/56; G. Foerster, The zodiac in ancient synagogues and its place in Jewish thought and literature [hebr.]: Eretz-Israel 19 [1987] 225/34). Besonders in der Gegend von Gaza beliebt, aber auch im Norden zu finden (zB. Bet Schean) sind Mosaiken mit mehreren Reihen von Weinrankenmedaillons, mit Tieren u. Menschen belebt, die genauso auch in Kirchen zu finden sind (R. Hachlili, On the mosaicists of the ‚school of Gaza' [hebr.]: ebd. 46/58; dies., Land 310/6). Auf dem Mosaikboden der Synagoge von *Gaza ist David im Kaiserornat als die Tiere mit seinem Harfenspiel bezaubernder Orpheus dargestellt. Zwei Szenen aus der Odyssee zieren den Boden des ‚Hauses des Leontis' in Bet Schean, einer zu einer Synagoge umgewandelten Privatvilla; auch eine Nillandschaft ist dort abgebildet (vgl. die Kirche von Heptapegon [M. Avi-Yonah: NewEncArchExcavHolyLand 2, 615f] u. die Darstellung des Nilfestes auf dem Bodenmosaik eines öffentlichen Gebäudes in Sepphoris [Weiss / Netzer, Excavations aO.]).

3. Inschriften. Inschriften gibt es zwar bis zum Schluß der Periode in Griechisch (L. Roth-Gerson [Hrsg.], The Greek inscriptions from the synagogues in Eretz-Israel [hebr.] [Jerus. 1987]), doch die Mehrzahl ist nun hebräisch oder aramäisch (J. Naveh, On stone and mosaic. The aramaic and hebrew inscriptions from ancient synagogues [hebr.] [Tel Aviv 1978]); beachtlich sind die langen Mosaikinschriften von En Gedi (6. Jh.; 18 Zeilen hebräisch: 1 Chron. 1, 1f, die Namen der Monate u. Tierkreiszeichen; aramäisch folgt eine zweiteilige Weihinschrift) u. Rehob nahe Bet Schean (Ende 6./7. Jh.; 29 lange Zeilen, hebräischer Text zu Gesetzen des Sabbatjahrs u. des Zehnten: Y. Sussmann, A halakhic inscription from the Beth-Shean valley [hebr.]: Tarbiz 43 [1973/74] 88/158); deutet diese auf eine zunehmende Rabbinisierung der jüd. Gesellschaft, so der Gesamtbefund auf eine verstärkte Betonung der hebr.-aram. Tradition zu Lasten des Griechischen. Ein wichtiger Beleg für den Alltagsgebrauch des Hebräischen ist auch ein Brief auf Papyrus vom 5./6. Jh., in dem es um die Rückzahlung eines Darlehens geht; die Nennung von Aramäern (Römern?) im Brief ist historisch leider kaum verwertbar (M. Mishor, A new edition of a hebrew letter. Oxford Ms. Heb. d. 69 [P] [hebr.]: Leschonenu 53 [1988/89] 215/64).

4. Entwicklungen. Die vielen Neubauten u. ständigen Umbauten u. Verschönerungen von Synagogen durch die gesamte Periode bezeugen ungebrochene Wirtschaftskraft der jüd. Gemeinden. Zwar ist das Mauerwerk gegenüber früher oft in billigeren Techniken ausgeführt, was aber dem Zeitgeschmack entspricht. Das Hauptaugenmerk liegt auf der Innengestaltung, vor allem den Mosaiken. Die Neigung, Synagogenkomplexe nach außen durch Mauern abzugrenzen, findet sich auch in Kirchenanlagen der Zeit. Zerstörungen von Synagogen gab es immer wieder, meist durch *Erdbeben, Feuer usw.; gewaltsame Zerstörungen etwa in den Samaritaneraufständen (s. o. Sp. 210f), unter *Iustinianus oder iJ. 629, als das Land wieder an Heraclius fiel, bzw. im Zug der islam. Invasion, lassen sich kaum schlüssig beweisen. Vielmehr wurden auch im frühen 7. Jh. noch Synagogen gebaut oder umgebaut; manche wurden zwar um diese Zeit aufgegeben, eine große Zahl war jedoch bis weit in die islam. Zeit bzw. ins MA in Verwendung, gelegentlich später als Moschee.

d. Juden u. Christen. Dennoch scheint sich seit dem späten 6. Jh. das Klima für J. durch eine verschärfte Christianisierung verschlechtert zu haben. Alte Hoffnungen auf Mitwirkung der Perser bei der Überwindung des ‚4. Reichs' (Dan. 2, 40) Rom / Byzanz lebten wieder auf u. erklären, daß die pers. Invasion Palästinas iJ. 614 von den J. unterstützt wurde (Eutych. Alex. ann. 29, 270 [CSCO 472/Arab. 45, 101f] spricht von 20 000 jüd. Soldaten auf persischer Seite). Jerusalem wurde unter jüdische Verwaltung gestellt, die christl. Bevölkerung mit Patriarch Zacharias nach Persien deportiert. Als aber 617 die jüd. Hilfe nicht reichte, um Tyrus einzunehmen, arrangierten sich die Perser mit den Christen, u. die J. mußten Jerusalem wieder räumen. 630/31 nC. kam Heraclius nach erfolgreichem Perserfeldzug nach Jerusalem u. rächte sich an den J., denen er zuvor in Tiberias noch Amnestie zugesichert hatte. Als Sühne für den Meineid führte die kopt. Kirche das ‚Fasten des Heraclius' ein (ebd. 30, 271 [108f]). Christliche Quellen (Sebaeus hist. 32/4 [86/92 Gugerotti], [Antioch.] Strateg. [ClavisPG 7846], Sophr. Hieros. carm. 14. 18 [102/7. 114/7 Gigante]; U. Wagner-Lux, Art. Jerusalem I: o. Bd. 17, 687/9. 705) betonen natürlich die Übergriffe der Perser u. J. gegen Christen u. ihre Kirchen. Die jüd. Sicht vertreten ein Piyyut Eleazar ha-Kallirs (E. Fleischer, Solving the Qiliri riddle [hebr.]: Tarbiz 54 [1984/85] 383/427) u. eine lange einflußreiche Apokalypse der Zeit, der Sefer Serubbabel: Beide Texte geben die messianische Begeisterung dieser Jahre wieder, zeichnen den gescheiterten jüd. Führer mit dem symbolischen Namen Menachem b. Ammiel als Messias aus dem Haus Josef, der in seiner Mission fällt; nochmals ergreift der Antichrist Armilus (= Romulus, wohl Heraclius) die Macht, ehe endgültig die Herrschaft Gottes kommt (G. Stemberger, Jerusalem in the early 7th cent. Hopes and aspirations of Christians and Jews: L. I. Levine [Hrsg.], Jerusalem. Its sanctity and centrality to Judaism, Christianity and Islam [New York 1998] 260/72). Doch bald wurde die byz. Herrschaft wieder verdrängt; iJ. 634 standen islamische Truppen erstmals vor Gaza, 638 ergab sich Jerusalem (die jüd. Stimmung der Monate davor spiegelt ein Piyyut wider, der den Sefer Serubbabel der neuen Lage anpaßt: J. Yahalom, On the validity of literary works as historical sources

[hebr.]: Cathedra 11 [1979] 125/33). 640 fiel auch Kaisareia. Die J. des Landes kooperierten zwar, soweit sich belegen läßt, nicht mit den muslimischen Arabern, beteiligten sich aber auch nicht an ihrer Abwehr (M. Gil, A history of Palestine. 634/1099 [Cambridge 1992] 1/74).

III. Diaspora. a. Arabische Halbinsel. Erst in nachkonstantinischer Zeit sind J. in größerem Maß auf der arab. Halbinsel belegt.

1. Südarabien. Ab Ende des 4. Jh. bezeugen Inschriften u. literarische Belege die Ausbreitung des J.tums im Jemen, dem Königreich *Himyar. Die Herrscher sympathisierten mit den J.; Du Nuwas (517/25 nC.) konvertierte unter dem Namen Yusuf zum J.tum u. verfolgte die Christen. Simeon v. Bet Arscham macht dafür die J. in Tiberias verantwortlich, deren Abgesandte ständig Unruhe stifteten (Rabello 1, 480/2). Auch nach dem Tod des Du Nuwas im Kampf gegen die christl. Äthiopier (ebd. 1, 393/8 [Joh. Mal. chron. 18, 433f (PG 97, 640f)]) blieben J. im Jemen zahlreich u. waren bei der islamischen Besetzung iJ. 629 im ganzen Land zu finden. Eine historische Kontinuität zu den mittelalterlichen jüd. Gemeinden Jemens ist jedoch nicht nachzuweisen (Näheres W. W. Müller: o. Bd. 15, 308/16; H. Brakmann, Art. Axomis: RAC Suppl. 1, 755/62 mit Lit.; H. Z. Hirschberg, On some new Jewish inscriptions in Yemen [hebr.]: Tarbiz 44 [1974/75] 151/8; Ch. Robin, Judaïsme et christianisme en Arabie du Sud d'après les sources épigraphiques et archéologiques: ProcSemArabStud 10 [1980] 85/96).

2. Norden. Im nördl. *Arabien breiteten sich J. ab dem 4. Jh., aus Palästina wie Babylonien kommend u. wohl auch durch Konvertiten gestärkt, immer mehr aus u. waren in fast allen Oasen zu finden. Auch Mohammed stand anfangs unter starkem Einfluß jüdischer Tradition, wandte sich aber, da die J. ihn nicht anerkennen wollten, von ihnen ab u. vernichtete die jüd. Gemeinden von Mekka u. Jatrib (Medina) mit Gewalt (A. I. Katsh, Judaism in Islam [Philadelphia 1954]; N. A. Stillman, The Jews of Arab lands [ebd. 1979] 3/21).

b. Babylonien. In Babylonien kamen für die J. nach langer Blütezeit Verbot u. Verfolgung der jüd. Religion unter Jezdegird II (439/57) u. Peroz (459/84) wie ein Schock. Nach späten Quellen (Seder Tannaim we-Amoraim; Brief des Rab Scherira Gaon vJ. 987) wurden der Exilarch getötet u. die jüd. Gerichtsbarkeit aufgehoben; die rabbin. Schulen wurden zerstört, die Synagogen geschlossen; laut Seder Olam Zutta wagte Mar Zutra II unter Kavad I (488/531) den Aufstand u. wurde nach sieben Jahren geschlagen u. auf der Brücke von Machoza (bei Ktesiphon) gekreuzigt. Ob die Verfolgung auf jüdische Provokation (etwa wegen messianischer Hoffnungen) oder den Monopolanspruch der pers. Magier zurückgeht, läßt sich nicht sagen; historisch sind die jüd. Quellen nicht unproblematisch. Im 6. Jh. besserte sich jedenfalls die Lage für die J., so daß diese Chosroes II in seinem Feldzug nach Palästina iJ. 614 unterstützten. Zu neuer Blüte u. Erneuerung des Exilarchenamts kam es jedoch erst wieder in islamischer Zeit; der in großen Zügen im 6. Jh. ausgeformte babyl. Talmud erreichte erst dann seine endgültige Gestalt (J. N. Lightstone, The rhetoric of the Babylonian Talmud [Waterloo / Ontario 1994]). Ein wichtiges Zeugnis für den Volksglauben der Zeit sind die zahlreichen im mesopotamisch-pers. Raum gefundenen aram. Zauberschalen (J. Naveh / S. Shaked, Amulets and magic bowls. Aramaic incantations of late antiquity [Leiden 1985] 124/214; dies., Magic spells and formulae. Aramaic incantations of late antiquity [Jerus. 1993] 113/43; allgemein G. Veltri, Magie u. Halakha. Ansätze zu einem empirischen Wissenschaftsbegriff im spätantiken u. frühmittelalterl. Judentum [1997]).

c. Syrien. Aus Syrien gibt es in dieser Periode, abgesehen von Amuletten (hebräisch, aramäisch, griechisch) auf Silber- oder Goldblech (CIJud nr. 819. 849; Naveh / Shaked aO. 54/60; R. Kotansky, Two inscribed Jewish Aramaic amulets from Syria: IsrExplJourn 41 [1991] 267/81), kaum materielle Belege. Hinweise in christlicher Literatur betreffen meist für die J. negative Ereignisse, so die Zerstörung der Synagogen von Beirut iJ. 502 u. von Laodicea 528 jeweils bei Erdbeben. In Antiochia kamen J. immer wieder in von den Zirkusparteien angestifteten Unruhen zu Schaden. So berichtet Joh. Malalas von Unruhen unter Zeno, in deren Verlauf eine Synagoge angezündet u. der Friedhof geschändet wurde, sowie von neuen Unruhen iJ. 507, als die Synagoge des nahen Daphne niedergebrannt u. in eine Kirche umgebaut wurde (chron. 15, 389f; 16, 396 [PG 97, 577. 585/8]; Rabello 1, 380/92; archäologisch nachgewie-

sen ist der Bau einer Kirche über einer Synagoge in *Gerasa iJ. 530; nähere Umstände sind hier nicht bekannt). Daß der aus Emesa stammende Romanos der Melode jüdischer Herkunft war, ist sehr ungewiß (Stemberger, Zwangstaufen 101f). In der wachsenden Persergefahr aA. des 6. Jh. wurden J. immer öfter mangelnder Loyalität beschuldigt. Josua Stylites (chron. 58 [72 Luther]) berichtet von der Tötung zahlreicher J., denen man bei der Belagerung von Constantina (Tella) Kooperation mit dem Feind vorwarf. Derselbe Autor bringt aber auch Beispiele friedlichen Zusammenlebens von J. u. Christen in Edessa u. Zeugma (ebd. 40. 68 [58. 79]; Rabello 1, 104f). In Antiochia eskalierten die Spannungen u. Beschuldigungen der J. ab Ende des 6. Jh. immer mehr u. führten zu Ausschreitungen u. zeitweiser Vertreibung der J., die dann auch der Zusammenarbeit mit den vordringenden Arabern beschuldigt wurden (D. M. Olster, Roman defeat, Christian response, and the literary construction of the Jew [Philadelphia 1994]).

d. Kleinasien. Auch in Kleinasien sind Zeugnisse aus dieser Zeit selten. In Aphrodisias reserviert eine Inschrift (6. Jh.?) die Plätze der J. der blauen Partei im Odeon (Reynolds / Tannenbaum 132f). In Sardes besteht die Synagoge, umgeben von jüdischen wie christlichen Geschäften, offenbar bis zur Zerstörung der Stadt durch die Perser iJ. 616. Bei Reparaturen um etwa 500 (nach einem Erdbeben?) wurde in der Mitte der Synagoge eine Mosaikinschrift angebracht, die Samoe nennt (einer von nur zwei semitischen Namen in Sardes); dieser ist ἱερεὺς καὶ σοφοδιδάσκαλος: ‚it is likely that Samoe was the closest thing Sardis had to a rabbi' (A. T. Kraabel: Overman / MacLennan 228). Dies als Zeichen einer konservativen Wende der anfangs so offenen Gemeinde von Sardes zu sehen (G. M. A. Hanfmann / J. B. Bloom, ‚Samoe, priest and teacher of wisdom': Eretz-Israel 19 [1987] 10*/14*) wäre hochinteressant (vor allem in Zusammenhang mit Nov. Iust. 146; s. o. Sp. 208), überfordert aber wohl den Beleg. In Kpel wurde iJ. 450 eine Synagoge in eine Kirche umgewandelt (Theophan. Conf. chron. zJ. 449/50 nC. [1, 102 de B.]). Von Zwangstaufen der J. von Melitene aE. des 6. Jh. weiß Joh. v. Nikiu (chron. 99 [162 Charles]).

e. Italien. Mehr Belege gibt es für Italien. Theoderich (493/526) setzte sich vielfach für eine korrekte Behandlung der J. ein (so in Ravenna, Genua u. Mailand: Cassiod. var. 2, 27; 4, 33; 5, 37). Er befahl den Wiederaufbau der iJ. 511 zerstörten Synagoge von Rom (ebd. 4, 43) u. bestätigte die innerjüd. Jurisdiktion in Zivilsachen (Edictum Theodorici 143). Die J. schätzten daher die ostgotische Herrschaft, wie auch ihr Einsatz für die Verteidigung von Neapel iJ. 536 gegen die Truppen Belisars zeigt (Procop. b. Goth. 5, 8, 41f. 10, 24/6; Rabello 1, 202/10). Die antijüd. Einstellung der bald darauf in einer Kirche Roms vorgetragenen Reimversion der Apostelgeschichte durch **Arator mag durch die guten Beziehungen der J. zu den arianischen Goten mitbegründet sein (P. A. Deproost, La mort de Judas dans l',Historia apostolica' d'Arator [1, 83/102]: RevÉtAug 35 [1989] 135/50). Eine sehr ausgewogene J.politik bezeugen die Briefe *Gregors d. Gr. (590/604; Texte mit Lit.: S. Simonsohn, The apostolic sea and the Jews. Documents 1 [492/1404] [Toronto 1988] 3/24): Er setzte sich für den Schutz der Synagogen ein u. lehnte Zwangstaufen ab, bejahte aber, offenbar mit Erfolg, materielle Anreize für getaufte J. Er erwähnt immer wieder J. (auch auf kirchlichen Gütern), vor allem in Süditalien, Sizilien u. Sardinien. Inschriftliche Belege dieser Periode fehlen in Rom u. sind in Norditalien selten (CIJud nr. 643a = Noy 1 nr. 8: Grabinschrift eines zum Christentum konvertierten J. in Grado; van der Horst, Epitaphs 158: 6. Jh.; Noy 1, 14: 1. H. 5. Jh.), sehr zahlreich dagegen im Süden. Viele Grabinschriften von Venosa stammen aus dem 5./7. Jh.; wichtig ist CIJud nr. 611 = Noy 1 nr. 86 (lateinisch-hebräisch): Beim Begräbnis des Mädchens Faustina dixerunt trenus duo apostuli et duo rebbites; van der Horst, Epitaphs 98 denkt an Sendboten des Patriarchen, doch ist die Inschrift dafür wohl zu spät (5./6. Jh.); zu rebbites s. CIJud nr. 568 = Noy 1 nr. 36 aus Neapel / Salerno: Benus (= Venus) filia rebbitis Abundanti. Zusammen mit der Zunahme des Hebräischen (dazu Colorni, Uso bzw. ders., Judaica 15/25; N. de. Lange, The Hebrew language in the European diaspora: Isaac / Oppenheimer 111/37; D. Noy, Writing in tongues. The use of Greek, Latin and Hebrew in Jewish inscriptions from Roman Italy: JournJewStud 48 [1997] 300/11) deutet sich hier eine kulturelle Wende an (ein Grabstein aus Venosa Anfang 9. Jh. belegt erstmals Kenntnis eines Talmudtextes, bBerakhot 17a. 58b; s. C. Colafemmina, Una nuova

epigrafe ebraica altomedievale a Lavello: VetChr 29 [1992] 411/21; ders., Epigraphica hebraica Venusina: ebd. 30 [1993] 353/8); auch zeigen Inschriften wie literarische Belege, daß nun offenbar nicht mehr Rom, sondern der Süden das jüd. Zentrum ist.

f. Gallien. Literarisch gut belegt ist die Präsenz von J. in ganz Gallien im 5./6. Jh. (Geisel 51/360). Auf Regionalkonzilien (u. a. Vannes iJ. 465, Agde iJ. 506, Epaon iJ. 517, Clermont iJ. 535, Orléans 541 u. 549, Mâcon iJ. 581) warnt man vor allem immer wieder vor zu engen sozialen Kontakten mit J., was ein gutes Einvernehmen mit der christl. Bevölkerung bezeugt (Texte u. Komm. Rabello 2, 552/99; A. Linder [Hrsg.], The Jews in the legal source of the early MA [Detroit 1997] 465/82); denselben Eindruck vermittelt *Gregor v. Tours, der aber auch vom Druck auf J., sich taufen zu lassen, berichtet, so die Massentaufe von J. durch Avitus v. Clermont iJ. 576 u. den Taufbefehl König Chilperics iJ. 582 in Paris (B. Brennan, The conversion of the Jews of Clermont in AD 576: JournTheolStud NS 36 [1985] 321/37; D. Claude, Gregor v. Tours u. die J.: HistJb 111 [1991] 137/47; F. Parente, La controversia tra Ebrei e Cristiani in Francia e in Spagna dal VI° al IX° sec.: SettimStudAltoMedioevo 26 [1980] 529/639). Auf Drängen des Heraclius soll König Dagobert iJ. 629 die J. vor die Wahl zwischen Taufe u. Ausweisung gestellt haben (PsFredegar chron. 4, 65 [MG Script. rer. Mer. 2, 153]; Stemberger, Zwangstaufen 107; Geisel 340/57).

g. Spanien. In *Hispania sind J. inschriftlich nur wenig belegt; von Interesse sind eine hebr.-lat.-griech. Grabinschrift von Tortosa (CIJud nr. 661 = Noy 1 nr. 183), eine lat.-griech. aus Tarragona (5./6. Jh.) für Rab Latous (ebd. nr. 186) u. eine lat. aus Emerita / Adra, die zwei Rebbi nennt (CIJud nr. 665a: 7. Jh.; Noy 1 nr. 197 bietet vollständigeren Text u. datiert 8./9. Jh.). Über die Verbreitung der J. unter westgotischer Herrschaft ist wenig bekannt. Das Breviarium Alaricianum vJ. 506 (Rabello 2, 601/17) führte zwar mehrere J.gesetze des Cod. Theod. auch in Spanien ein, doch scheint man diese kaum durchgesetzt zu haben. Theoderich, der ab 508 auch die Politik Spaniens bestimmte, hat seine den J. freundliche Einstellung offenbar auch hier beibehalten. Eine Wende zum Schlechteren kam erst mit Rekkareds Übertritt zum Katholizismus iJ. 587 u. vollends mit Sisebut (612/21); Zwangstaufen u. Ausweisungen wurden häufig, deren Durchführung war aber kaum lückenlos. Eine konsistente Politik ist ebensowenig wie eine klare Haltung der Kirche auf den Konzilien v. Toledo festzustellen (A. M. Rabello, The Jews in Visigothic Spain in the light of the legislation [hebr.] [Jerus. 1983]; B.-S. Albert, Un nouvel examen de la politique anti-juive wisigothique: RevÉtJuiv 135 [1976] 3/29; dies., ,De fide catholica contra Judaeos' d'Isidore de Séville: ebd. 141 [1982] 289/316; dies., Isidore of Seville. His attitude towards Judaism and his impact on early medieval canon law: JewQuartRev 80 [1989/90] 207/20; o. Bd. 18, 1011). Die arab. Eroberung iJ. 711 mußte jedenfalls für die J. eine Erlösung bedeuten.

h. Nordafrika. In Africa gibt es in dieser Periode keine jüd. Inschriften. Über die J. unter den Wandalen (ab 429) wissen wir fast nichts. Nach der Rückeroberung Africas iJ. 533 wandte sich *Iustinianus Nov. Iust. 37 vJ. 535 gegen *Arianer, Donatisten, Heiden u. J., deren Kultorte er verbot: Synagogen sollten nicht weiterbestehen, sed ad ecclesiarum figuram eas volumus reformari (Rabello 2, 797/801). Einziger Beleg für die Anwendung des Gesetzes ist der Fall von Boreion an der Großen Syrte, wo die J. zur Annahme der Taufe gedrängt wurden u. ihre alte Synagoge in eine Kirche umgewandelt wurde (Procop. aed. 6, 2, 21/3; Rabello 1, 234f). In der Praxis scheint die Novelle keine Bedeutung gehabt zu haben. Heraclius befahl iJ. 632 die Taufe aller J. in Africa, wie ein Brief des Maximus Confessor belegt (R. Devreesse, La fin inédite d'une lettre de s. Maxime: RevScRel 17 [1937] 25/35) u. durch die Doctrina Iacobi nuper baptizati (Clavis PG 7793) bestätigt wird.

j. Ägypten. In Ägypten findet man in dieser Periode keine jüd. Inschriften mehr, doch ist jüdische Präsenz vor allem in Alexandria (jüdische Ärzte) literarisch, auf dem Land durch Papyri bezeugt. CPJ nr. 504 könnte eine J.steuer belegen, ebenso nr. 506 (oder einfach kollektive Bezahlung anderer Abgaben?); ebd. nr. 507 aus dem Fajjum beklagt sich ein Schuldner über einen jüd. Geldverleiher; als Landpächter ist ein J. nr. 509, vielleicht auch nr. 510 genannt, nr. 511 der jüd. Pächter eines Geschäfts, das nun als Färberei dienen soll. Hebräische u. aramäische Privat- u. Gemeindebriefe auf Papyrus aus dem 4./8. Jh. wurden in Oxyrhynchos gefun-

den (Mishor, Papyrus aO. [o. Sp. 205f]). Eine arab. Disputatio des 8. Jh. erzählt die Konversion von 375 J. in Tomei nahe dem Antonius-Kloster iJ. 631 (R. Griveau, Histoire de la conversion des Juifs habitants la ville de Tomei en Égypte: RevOrChr 3 [1908] 298/313; G. Graf, Gesch. der christl. arab. Lit. 1 = StudTest 118 [Città del Vat. 1944] 473f). Dies mit dem Taufbefehl des Heraclius (s. o. Sp. 207) zu verbinden ist problematisch, der Text historisch kaum verwertbar. Jüdische Gemeinden existierten bruchlos in islamischer Zeit weiter; Alexandria soll bei der Einnahme durch die Araber iJ. 640 nC. 40 000 jüd. Steuerzahler gehabt haben (Eutych. Alex. ann. 32, 285 [CSCO 472/Arab. 45, 126]; Rabello 1, 91f).

F. Fremdbild. I. Heidnisch. a. Griechisch. 1. Anerkennung. Griechische Texte vom späten 4. Jh. vC. zeichnen die J. als Geschlecht von Philosophen (Theophrast, Megasthenes), Nachfahren der Philosophen in Indien (Klearch v. Soli); ihr Staat ist eine Aristokratie im Sinn Platos, Mose der ideale Gesetzgeber (*Hekataios v. Abdera; Texte u. Komm.: Stern 1, 20/44; Feldman 177/287; M. Hengel, J.tum u. Hellenismus[3] [1988] 464/86; J. G. Gager, Moses in Greco-Roman paganism [Nashville 1972] 25/79).

2. Ablehnung. Judenfeindliche Aussagen finden sich seit dem Ägypter Manetho (Joseph. c. Ap. 1, 227/53), nach dem die J. aus Ägypten vertriebene Aussätzige waren, eine bis zu Tac. hist. 5, 3, 1 immer wieder ausgemalte Erzählung (Gager aO. 113/33); auch die Behauptung, daß J. einen Eselskopf anbeten, stammt wohl aus Ägypten u. wird seit Mnaseas v. Patara (um 200 vC.) immer wieder vorgebracht (Stern 1, 97f; ebd. 141/7: Poseidonius; zum auch gegen Christen erhobenen Vorwurf I. Opelt, Art. Esel: o. Bd. 6, 592/4). Bald wirft man J. ihre Absonderung (ἀμιξία: bei Hekataios noch positiv) u. Menschenfeindschaft (μισανθρωπία) vor u. bezeichnet sie als gottlos (ἄθεοι, ἀνόσιοι) u. geistlose Barbaren, die noch nie zur Zivilisation etwas Nützliches beigetragen haben (konzentriert diese Vorwürfe bei Apollonius Molon, 1. Jh. vC.: Stern 1, 148/56; Feldman 107/76; J. N. Sevenster, The roots of pagan anti-semitism in the ancient world [Leiden 1975] 89/144; P. Schäfer, Judeophobia [Cambridge, Mass. 1997]; Z. Yavetz, Judenfeindschaft in der Antike [1997]; zu J. als **Barbaren W. Speyer: RAC Suppl. 1, 835. 844/6). Antijüdische Haltungen mehren sich in Alexandria im Streit um die Rechtsstellung der J.: Sie eskalieren zu den Pogromen des 1. Jh. nC. u. finden ihren literarischen Niederschlag in den sog. Alexandrinischen Märtyrerakten (H. A. Musurillo, The acts of the pagan martyrs [Oxford 1954]; CPJ nr. 154/9).

b. Rom. In Rom mehren sich den J. feindliche Aussagen ab Mitte des 1. Jh. nC. u. gehen zT. wohl auf den Einfluß des Ägypters Apion in Rom zurück, verstärkt durch den Jüd. Krieg. Der Schrift Contra Apionem des *Josephus verdanken wir den Großteil der den J. freundlichen oder feindlichen Zitate aus der antiken Literatur.

1. Negativ. In Rom begegnen scharf judenfeindliche Aussagen bei Seneca um 60 nC.: Er betrachtet den *Sabbat als Zeitverschwendung, die Sabbatlichter als Unsinn u. beklagt vor allem den jüd. Einfluß: victi victoribus leges dederunt (frg. 42 Haase: Aug. civ. D. 6, 11). Um dieselbe Zeit machen sich Persius über den ‚Sabbat der Beschnittenen' (sat. 5, 176/84) u. Petronius über die Beschneidung lustig (sat. 103, 14; frg. 37), Martial über einen jüd. Schauspieler u. von ihren Müttern zum Betteln angehaltene jüd. Kinder (7, 82; 12, 57, 13); auch *Iuvenal spricht wenig später von jüdischen Bettlern, von Sabbat, Synagoge (proseucha), dem Verbot des Schweinefleischs (3, 10/8. 296; 6, 153/60) sowie der bezahlten Traumdeutung: aere minuto | qualiacumque voles Iudaei somnia vendunt (6, 546f). Auch die weitverbreitete Vorstellung einer jüd., von Mose hergeleiteten *Magie ist hier zu nennen (so etwa Plin. n. h. 30, 11; Gager aO. 134/61), die das Bild der J. auch im einfachen Volk prägte u. auch jüdische Amulette so gesucht sein ließ (Simon 394/431; V. Déroche: o. Sp. 140). Die zusammenhängendste Darstellung bietet Tacitus (hist. 5, 2/5; Komm.: Stern 2, 17/63): profana illic omnia quae apud nos sacra (Tac. hist. 5, 4, 1); separati epulis, discreti cubilibus, proiectissima ad libidinem gens, alienarum concubitu abstinent; inter se nihil inlicitum (ebd. 5, 5, 2).

2. Positiv. Trotz vieler antijüd. Klischees (J. sind faul, schmutzig, verderbt, häßlich, verächtlich, starrsinnig usw.) enthält Tacitus' Darstellung jedoch auch positive Aussagen: Jüdische Riten zeichnen sich durch antiquitas aus, der Ursprung der J. ist ruhmvoll (L. H. Feldman, Pro-Jewish intimations in Tacitus' account of Jewish origins: RevÉtJuiv

150 [1991] 331/60 bzw.: ders., Studies in Hellenistic Judaism [Leiden 1996] 377/407); auch halten sie untereinander treu zusammen, setzen keine nachgeborenen Kinder aus u. schmeicheln keinem Herrscher, auch nicht dem Caesar, mit Statuen. Es wäre verfehlt, nur das Feindbild zu sehen; denn dieses war weithin gerade durch den zunehmenden Einfluß der jüd. Religion (zu Seneca s. o. Sp. 223), die projüd. Einstellung auch höchster Kreise Roms u. die damit verbundene Sorge um den Verlust eigener Tradition verursacht. Die Würde des hohen Alters, Monotheismus u. ethische Grundsätze machten das J.tum in den Augen vieler attraktiv (J. G. Gager, The origins of anti-semitism [Oxford 1983] 55/88; L. H. Feldman, Jewish proselytism: H. W. Attridge / G. Hata [Hrsg.], Eusebius, Christianity, and Judaism [Leiden 1992] 372/408; L. H. Feldman, The Jews as viewed by Plutarch: ders., Studies aO. 529/52). Ab Mitte des 2. Jh. werden antijüdische Aussagen seltener; Numenius v. Apamea wurde wegen seiner projüd. Aussagen sogar gelegentlich für einen J. gehalten; oft zitiert wurde seine Beurteilung Platos als Μωσῆς ἀττικίζων (Eus. praep. ev. 9, 6, 9 [GCS Eus. 8, 1, 493]; Stern 2, 209f).

c. Heidnisch-christliche Auseinandersetzung. Neu ist die Darstellung des J.tums in der heidn. Auseinandersetzung mit dem Christentum bei Celsus, Porphyrius u. Kaiser *Iulianus (D. Rokeah, Jews, Pagans and Christians in conflict [Leiden 1982]). *Celsus erkannte zwar das Alter der jüd. Religion an; doch seien ihre wertvollen Aspekte nicht originell. Scharfer Kritik unterzog er die biblische Schöpfungsgeschichte u. die messianischen Erwartungen der J. Auch hätten die J. wenig zur menschlichen Kultur beigetragen (Stern 2, 224/305). Porphyrius übernahm viel von der Argumentation des Celsus u. kritisierte die Bibel als Basis des Christentums, zeigte dabei jedoch deutliche Sympathien für die der väterlichen Tradition treu gebliebenen J. (ebd. 423/83). Ähnlich war dann auch die Haltung Iulians (ebd. 502/72). Die wenigen heidn. Äußerungen über J. in der Zeit nach Iulianus sind, wohl infolge der gemeinsamen Bedrohung durch das Christentum, den J. wohlwollend, so vor allem Libanios. Rutilius Namatianus (Anfang 5. Jh.) war ‚probably the last non-Christian Latin writer to give vent to antipathy to Judaism' (ebd. 660; vgl. S. Döpp: o. Bd. 18, 1336f).

II. Christlich. Viel stärker als die heidn. Aussagen über J. haben verschiedene Texte des NT das Bild der J. über die Zeiten geprägt: die J. als verstocktes u. von Gott verworfenes Volk, das die Erfüllung der göttlichen Verheißungen nicht anerkennt, verantwortlich für den Tod Christi, Synagoge des Satans, Kinder des Teufels, bestimmt von pharisäischer äußerlicher Frömmigkeit (R. Ruether, Nächstenliebe u. Brudermord [1978]; Noethlichs 91/100). Viele dieser situationsgebundenen Aussagen wurden schnell absolut gesetzt u. bestimmten die Polemik gegen die J. Doch wäre es falsch, das christl. Bild von den J. nur aus der Adv.-Iudaeos-Lit. abzuleiten (H. Schreckenberg, Die christl. Adversus-Judaeos-Texte u. ihr literarisches u. historisches Umfeld [1./11. Jh.]³ 1/2 [1995]). Schon bei Origenes, verstärkt bei Hieronymus u. mehr noch bei vielen einfachen Gläubigen setzte sich die Auffassung durch, wonach die J. den Bibeltext authentisch tradierten u. interpretierten bzw. man sich zumindest mit ihrer Auslegung auseinandersetzen mußte. Jüdische Frömmigkeit zog ebenfalls viele Christen an; das Verständnis des Christentums als eines bloß durch den Glauben an *Christus radikal umgewandelten J.tums führte zu zeitweise u. regional unterschiedlich großer Nähe vieler Christen zur Synagoge. Daraus entstanden Identitäts- u. Abgrenzungsprobleme; viele der schärfsten Aussagen der Kirchenväter gegen J. sind aus ihrem Kampf gegen *Iudaizantes in den eigenen Reihen zu verstehen (Simon 356/93). Die oft grob antijüd. Sprache vieler staatlicher Gesetze des 4./6. Jh. hat wohl kaum Breitenwirkung gehabt; doch war die wachsende rechtliche Benachteiligung u. Absonderung der J. nicht zu übersehen u. verfehlte gewiß nicht ihre Wirkung. Theologisch deutete dies vor allem Augustinus, nach dem die J. als Bücherträger der Christen u. notwendige Zeugen für die Wahrheit des Evangeliums weiterleben (Aug. en. in Ps. 40, 14 [CCL 38, 459]), durch das Kainszeichen geschützt, doch zu steter Wander- u. Knechtschaft verurteilt (Schreckenberg aO. 358f). Mag diese Vorstellung auch immer dominanter geworden sein, blieb doch stets die Anziehung des J.tums auf viele Christen bestehen, wie zahlreiche kirchliche Verbote gegen zu enge Kontakte mit J. deutlich machen.

F. M. Abel, Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion

arabe 1/2 (Paris 1951/52). – J. VAN AMERSFOORT / J. VAN OORT (Hrsg.), J. u. Christen in der Antike (Kampen 1990). – S. APPLEBAUM, Jews and Greeks in ancient Cyrene = StudJudLateAnt 28 (Leiden 1979). – M. AVI-YONAH, Geschichte der J. im Zeitalter des Talmud in den Tagen von Rom u. Byzanz = StudJud 2 (1962). – C. AZIZA, Juifs et judaïsme dans le monde romain. État des recherches (1976/80): RevÉtLat 59 (1981) 44/52. – Z. BARAS / S. SAFRAI / Y. TSAFRIR / M. STERN (Hrsg.), Eretz Israel from the destruction of the Second Temple to the Muslim conquest (hebr.) 1/2 (Jerus. 1982/84). – J. M. G. BARCLAY, Jews in the mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan (323 BCE/117 CE) (Edinburgh 1996). – L. BOFFO, Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia (Brescia 1994). – G. DE BONFILS, Gli schiavi degli ebrei nella legislazione del IV° sec. Storia di un divieto = Pubblicazioni della Facoltà giuridica Bari 103 (Bari 1992). – S. J. D. COHEN (Hrsg.), The Jewish family in antiquity = Brown Judaic Studies 289 (Chico 1993). – S. J. D. COHEN / E. S. FRERICHS (Hrsg.), Diasporas in antiquity = ebd. 288 (ebd. 1993). – V. COLORNI, L'uso del greco nella liturgia del giudaismo ellenistico e la novella 146 di Giustiniano: AnnStoriaDiritto 8 (1964) 19/80 bzw.: ders., Judaica minora (Milano 1991) 1/65. – H. CONZELMANN, Heiden - J. - Christen. Auseinandersetzungen in der Literatur der hellenist.-röm. Zeit = BeitrHistTheol 62 (1981). – G. DELLING, Die Bewältigung der Diasporasituation durch das hellenist. J.tum (1987). – L. H. FELDMAN, Jew and gentile in the ancient world. Attitudes and interactions from Alexander to Justinian (Princeton 1993). – P. FIGUERAS, Epigraphic evidence for proselytism in ancient Judaism: The NT and Christian-Jewish dialogue, Festschr. D. Flusser = Immanuel 24/25 (1990) 194/206. – I. M. GAFNI, The Jews of Babylonia in the Talmudic era. A social and cultural history (hebr.) (Jerus. 1990). – C. GEISEL, Die Juden im Frankenreich = Freiburger Beitr. zur mittelalterl. Gesch. Stud. u. Texte 10 (1998). – D. GOODBLATT, The monarchic principle. Studies in Jewish self-government in antiquity = TextStudAntJud 38 (Tübingen 1994). – M. GOODMAN, Mission and conversion. Proselytizing in the religious history of the Roman Empire (Oxford 1994). – E. HABAS, Der Patriarch in röm.-byz. Zeit. Zur Geschichte einer Dynastie (hebr.), Diss. Tel Aviv (1991). – R. HACHLILI, Ancient Jewish art and archaeology in the Diaspora (Leiden 1998); Ancient Jewish art and archaeology in the land of Israel = HbdOrient 7, 1, 2B, 4 (ebd. 1988). – M. HADAS-LEBEL, Jérusalem contre Rome = Patrimoines. Judaïsme (Paris 1990). – J. W. VAN HENTEN / P. W. VAN DER HORST (Hrsg.), Studies in early Jewish epigraphy = ArbGeschAntJudUrchr 21 (Leiden 1994). – C. HEZSER, The social structure of the rabbinic movement in Roman Palestine = TextStudAntJud 66 (Tübingen 1997). – W. HORBURY / D. NOY, Jewish inscriptions of Graeco-Roman Egypt (Cambridge 1992). – G. H. R. HORSLEY, Towards a New Corpus Inscriptionum Iudaicarum? A propos W. Horbury and D. Noy, Jewish inscriptions of Graeco-Roman Egypt: JewStudQuart 2 (1995) 77/101. – P. W. VAN DER HORST, Ancient Jewish epitaphs = ContribBiblExegTheol 2 (Kampen 1991); Essays on the Jewish world of early Christianity = NovTestOrbAnt 14 (Göttingen 1990). – T. ILAN, Jewish women in Greco-Roman Palestine = TextStudAntJud 44 (Tübingen 1995). – B. ISAAC / A. OPPENHEIMER, Studies on the Jewish Diaspora in the Hellenistic and Roman periods = Te'uda 12 (Tel Aviv 1996). – M. JACOBS, Die Institution des jüdischen Patriarchen (1995). – D. JACOBY / Y. TSAFRIR (Hrsg.), Jews, Samaritans and Christians in Byzantine Palestine (hebr.) (Jerus. 1988). – J. JUSTER, Les juifs dans l'empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale 1/2 (Paris 1914). – A. KASHER, Jews and Hellenistic cities in Eretz-Israel. Relations of the Jews in Eretz-Israel with the Hellenistic cities during the Second Temple period (332 BCE/70 CE) = TextStudAntJud 21 (Tübingen 1990); The Jews in Hellenistic and Roman Egypt. The struggle for equal rights = ebd. 7 (ebd. 1985); Jews, Idumaeans, and ancient Arabs. Relations of the Jews in Eretz-Israel with the nations of the frontier and the desert during the Hellenistic and Roman era (332 BCE/70 CE) = ebd. 18 (1988). – A. KASHER / A. OPPENHEIMER / U. RAPPAPORT (Hrsg.), Synagogues in antiquity (hebr.) (Jerus. 1987). – Y. LE BOHEC, Inscriptions juives et judaïsantes de l'Afrique romaine: AntAfric 17 (1981) 165/207; Juifs et judaïsants dans l'Afrique romaine. Remarques onomastiques: ebd. 209/29. – H. J. LEON, The Jews of ancient Rome (Philadelphia 1960). – L. I. LEVINE (Hrsg.), The synagogue in late antiquity (ebd. 1987). – J. LIEU / J. NORTH / T. RAJAK (Hrsg.), The Jews among pagans and Christians in the Roman Empire (London 1992). – B. LIFSHITZ, Donateurs et fondateurs dans les synagogues juives = CahRevBibl 7 (Paris 1967). – A. LINDER, The Jews in Roman imperial legislation (Detroit 1987). – G. LÜDERITZ, Corpus jüdischer Zeugnisse aus der Cyrenaika = TübAtlVordOr Beih. B 53 (1983). – B.-Z. LURIA, Ha-Jehudim be-Suria bime Schivat Tsion, ha-Mischna we-ha-Talmud (Jerus. 1957). – J. MAIER, Geschichte der jüd. Religion² (1992); Grundzüge der Geschichte des J.tums im Altertum² = Grundzüge 40 (1988). – H. A. MCKAY, Sabbath and synagogue. The question of Sabbath worship in ancient Judaism = RelGraecRomWorld 122 (Leiden 1994). – S. MCKNIGHT, A light among the genti-

les. Jewish missionary activity in the Second Temple period (Minneapolis 1991). – J. NEUSNER, A history of the Jews in Babylonia 1/5 = StudPostBiblica 9. 11/2. 14/5 (Leiden 1965/71). – J. NEUSNER (Hrsg.), Judaism in late antiquity 1/2 = HdbOrient 1, 16/7 (ebd. 1995). – J. NEUSNER / E. S. FRERICHS (Hrsg.), ‚To see ourselves as others see us'. Christians, Jews, ‚others' in late antiquity (Chico 1985). – K. L. NOETHLICHS, Das J.tum u. der röm. Staat. Minderheitenpolitik im antiken Rom (1996). – D. NOY, Jewish inscriptions of Western Europe 1. Italy (excluding the city of Rome), Spain and Gaul (Cambride 1993); 2. The city of Rome (ebd. 1995). – A. OPPENHEIMER, Babylonia Judaica in the Talmudic period = TübAtlVordOr Beih. B 47 (Wiesbaden 1983). – J. A. OVERMAN / R. S. MACLENNAN (Hrsg.), Diaspora Jews and Judaism = South Florida Stud. in the Hist. of Judaism 41 (Atlanta 1992). – J. PARKES, The conflict of the Church and the Synagogue (London 1934). – M. PERANI, Gli ebrei in Sardegna fino al sec. VI°. Testimonianze storiche e archeologiche: Rassegna mensile di Israel 57 (1991) 305/43. – M. PUCCI, La rivolta ebraica al tempo di Traiano (Pisa 1981). – A. M. RABELLO, Giustiniano, Ebrei e Samaritani alla luce delle fonti storico-letterarie, ecclesiastiche e giuridiche 1/2 = Monografie del vocabulario di Giustiniano 1/2 (Milano 1987/88). – L. Y. RAHMANI, A catalogue of Jewish ossuaries in the collections of the State of Israel (Jerus. 1994). – J. REYNOLDS / R. TANNENBAUM, Jews and God-fearers at Aphrodisias = ProcCambrPhilolSoc Suppl. 12 (Cambridge 1987). – L. RUTGERS, Attitudes to Judaism in the Greco-Roman period. Reflections on Feldman's ‚Jew and Gentile in the ancient world': JewQuartRev 85 (1994/95) 361/95; The Jews in late ancient Rome. Evidence of cultural interaction in the Roman Diaspora = RelGraecRomWorld 126 (Leiden 1995). – S. SAFRAI / M. STERN (Hrsg.), The Jewish people in the 1st cent. = CompRerIudNT 1, 1/2 (Assen / Amsterdam 1974/76). – Z. SAFRAI, The Jewish community in the Talmudic period (hebr.) (Jerus. 1995); The economy of Roman Palestine (London 1994). – P. SCHÄFER, Geschichte der J. in der Antike. Die J. Palästinas von Alexander d. Gr. bis zur arab. Eroberung (1983). – SCHÜRER, History 3, 1 (1986). – M. SIMON, Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135/425)² (Paris 1964). – S. SIMONSOHN, The Hebrew revival among early medieval European Jews: S. W. Baron Jubilee Volume 2 (Jerus. 1974) 831/58. – C. SIRAT, Les papyrus en caractères hébraïques trouvés en Égypte (Paris 1985). – E. M. SMALLWOOD, The Jews under Roman rule. From Pompey to Diocletian = StudJudLateAnt 20 (Leiden 1976). – H. SOLIN, J. u. Syrer im westl. Teil der röm. Welt. Eine ethnisch-demographische Studie mit besonderer Berücksichtigung der sprachlichen Zustände: ANRW 2, 29, 2 (1983) 587/789. – G. STEMBERGER, Einleitung in Talmud u. Midrasch⁸ (1992); J. u. Christen im Hl. Land. Palästina unter Konstantin u. Theodosius (1987); Das klass. J.tum (1979); Zwangstaufen von J. im 4. bis 7. Jh. Mythos oder Wirklichkeit: J.tum - Ausblicke u. Einsichten, Festschr. K. Schubert = J.tum u. Umwelt 43 (1993) 81/114. – M. STERN, Greek and Latin authors on Jews and Judaism 1/3 (Jerus. 1974/84). – P. R. TREBILCO, Jewish communities in Asia Minor = SocNewTestStudMonogrSer 69 (Cambridge 1991). – Y. TSAFRIR / L. DI SEGNI / J. GREEN, Tabula Imperii Romani. Judaea Palaestina. Eretz Israel in the Hellenistic, Roman and Byzantine period. Maps and gazetteer (Jerus. 1994). – W. C. VAN UNNIK, Das Selbstverständnis der jüd. Diaspora in der hellenist.-röm. Zeit = ArbGeschAntJudUrchr 17 (1993). – D. URMAN / P. V. M. FLESHER (Hrsg.), Ancient synagogues. Historical analysis and archaeological discovery 1/2 = StudPostBibl 47 (Leiden 1995). – E. WILL / C. ORRIEUX, ‚Prosélytisme juif'? Histoire d'une erreur = Histoire 11 (Paris 1992). – M. WILLIAMS (Hrsg.), The Jews among the Greeks and Romans. A Diasporan sourcebook (Baltimore 1998). – R. WILLIAMSON (Hrsg.), Jews in the Hellenistic world (Cambridge 1989).

Günter Stemberger.

Judenchristen.

I. Begriff. Eine einheitliche, allgemein überzeugende Definition des J.tums, auch wenn dieses auf die Frühzeit der Kirche eingeschränkt wird, ist bisher nicht gelungen; daher ist eine gewisse Flexibilität in der Anwendung des Begriffs angebracht. Der Herkunft nach ist die gesamte Kirche judenchristlich. Um den Begriff sinnvoll einzugrenzen, muß die bloße Feststellung von Übernahmen jüdischer Vorstellungen u. Bräuche in der Großkirche außer Betracht bleiben; das Festhalten an der jüd. Bibel als

Kriterium zu nehmen würde der Position Markions entsprechen. Notwendig ist eine Abgrenzung gegenüber *Iudaizantes heidnischer Herkunft, die nur einzelne jüd. Bräuche (Speisegesetze, *Sabbat u. ä.) übernehmen, ebenso wie gegenüber Christen jüdischer Herkunft, die voll in heidenchristlichen Gemeinden aufgehen. Wesentlich für das J.tum sind jüdische Herkunft u. bleibende Bindung an das Judentum; diese äußert sich in der religiösen Praxis u. in der Ausprägung des Glaubensbekenntnisses. Auf Dauer läßt sich die Identität nur in eigenen Gemeinden bewahren (ob diese vereinzelt oder in Gruppen auch Heidenchristen aufnehmen, die sich an ihre Regeln halten, ist nicht relevant). Was die Praxis betrifft, ist das Festhalten am Gesetz der Tora oder zumindest wesentlicher Teile davon ein klares Kriterium. Nicht so klar abzugrenzen u. daher umstritten sind die Elemente, die das Bekenntnis als jüdisch strukturieren u. so auch den judenchristl. Charakter einer Schrift bestimmen lassen, die dann wieder als Quelle für das J.tum dienen kann. Ob ‚häretisch‘ oder ‚orthodox‘, ist jedenfalls kein Kriterium.

II. Anfänge in der Urgemeinde. Zu Beginn sind die christl. Gemeinden in großer Mehrheit, wenn nicht völlig, jüdischer Herkunft bzw. auf dem Weg über das Judentum zum christl. Glauben gekommen. Sie wissen sich weiterhin im Judentum verwurzelt u. unterscheiden sich von anderen Juden nur durch das Bekenntnis zu Jesus als dem Messias; dies gilt für Palästina wie für die Diaspora. Die große Bandbreite jüdischer Lebensformen im 1. Jh., von streng pharisäischer Prägung über verschieden stark hellenisierte, manchmal auch schon frühgnostisch bestimmte Gruppen, schlägt sich auch in den christl. Gemeinden nieder u. wird durch den Glauben an das Heil in Jesus noch verstärkt. Der Begriff J. wird erst mit dem Streit relevant, ob ein Heide Jude werden müsse, um Christ sein zu können, u. ob das Gesetz, vor allem die Speisegesetze, noch weiterhin gelte, sei es für Christen aus dem Judentum, sei es auch für alle andern. Der Konflikt zu Antiochien, der Kompromiß des ‚Apostelkonzils‘ (Gal. 2; Act. 15) u. eine Aufteilung der Mission unter denen aus der Beschneidung u. den Heiden (Gal. 2, 7f) markieren eine Auseinanderentwicklung; dabei verlieren die streng jüdisch geprägten Gemeinden Palästinas, die offenbar auch weniger missionarisch sind, an Bedeutung. Personalisiert werden die Richtungen mit den Namen Jakobus (als Vertreter einer streng jüd. Richtung), Petrus (kompromißbereit in der Mitte) u. (auf der anderen Seite) Paulus. Antipaulinismus sollte immer mehr ein Kennzeichen judenchristlicher Gruppen werden. Die in den Paulusbriefen selbst bekämpften Gegner sind jedoch nur schwer einzuordnen; nicht alles ‚Judaisieren‘ geht auf Vertreter der Jerusalemer Christen um Jakobus zurück. – Auch wenn man das NT als wichtigste Quelle für die Kenntnis des J.tums bezeichnet hat, ist nicht alles Jüdische darin für J. repräsentativ (Lindeskog 70f). Weithin herrscht Konsens, daß die Logienquelle (vor allem ihre jüd. ‚Messianologie‘ anstelle einer ‚Christologie‘; Jesus als Prophet) u. die Passionstradition stark judenchristlich bestimmt sind. Vielfach gilt Mt. 5, 17/20 als Repräsentant der petrinischen Tendenz u. wird der Jakobus-, früher gerne auch der Hebräerbrief, der judenchristl. Richtung zugeordnet.

III. Trennung von Juden u. Christen. Trotz ihrer Eigenentwicklung galten die christl. Gemeinden noch lange als Teil der jüd. Religion u. waren damit staatlich geduldet. Eine klare Abgrenzung von der Synagoge zeigte sich erst in der Verfolgung durch Nero, der Nichtbeteiligung der Christen am Jüd. Krieg u. ihrer Verschonung vom Fiscus Iudaicus nach 70 nC. Kompromißbereite J. gingen zunehmend in der Kirche aus Heiden auf; nur die strenger judenchristl. Gemeinden im paläst.-syr. Raum, besonders in *Jerusalem, hielten am jüd. Erbe fest. Doch auch hier erfolgte im Vorfeld des Jüd. Kriegs eine Abgrenzung von Synagoge u. jüdischem Schicksal. Ein Signal war die Steinigung des *Jakobus iJ. 62/63 wegen angeblicher Verstöße gegen das Gesetz (Joseph. ant. Iud. 20, 197/203; Eus. h. e. 2, 23, 11/8; dem. ev. 3, 5, 64: weil er Jesus als Sohn Gottes bekannte). Versuche, Qumran-Texte, vor allem den Habakuk-Pescher 1QpHab, auf Jakobus u. die Anfänge der J. zu beziehen (so besonders R. H. Eisenman, James the Just in the Habakkuk Pesher² [Leiden 1986] u. a.), sind, aus paläographischen u. inhaltlichen Gründen, nicht haltbar.

a. Auszug nach Pella. Vor Ausbruch des Jüd. Kriegs soll aufgrund eines Orakels die judenchristl. Gemeinde Jerusalem verlassen haben u. nach Pella (Dekapolis) gezogen sein (Eus. h. e. 3, 5, 3). Heute bestreitet man dies

oft: Jerusalem in dieser Zeit zu verlassen wäre bereits schwierig gewesen (den Auszug als Antwort auf den Mord an Jakobus zu sehen u. vorzuverlegen bleibt reine Hypothese), u. das iJ. 66 von jüdischen Scharen verwüstete Pella (Joseph. bell. Iud. 2, 458; archäologisch nicht nachgewiesen) hätte kaum judenchristliche Flüchtlinge aufgenommen, wäre dazu auch gar nicht in der Lage gewesen (was jedoch vom Umfang der Verwüstung wie von der Zahl der J. abhängt). Besonders aber betont man die späte Bezeugung des Auszugs (im NT, zB. Lc. 21, 20f, noch nicht bekannt). Sicher stützt sich Eus. h. e. 4, 6, 3 auf ältere Quellen (kaum Hegesipp, eher Aristo v. Pella). Auch eine frühe Schicht der PsKlementinen (recogn. 1, 39, 3; syrisch auch ebd. 37, 2) könnte die Tradition bezeugen, selbst wenn hier Pella nicht genannt u. die Ereignisse der Jahre 70 u. 135 als Einheit ineinandergeschoben werden (van Voorst 78. 100f). Strecker sieht in der Tradition eine ätiologische Legende der Gemeinde v. Pella (PsKlementinen 230f. 283/6; ebenso Lüdemann 265/86, der eher an einen Zuzug von J. aus Galiläa nach Pella denkt). Andere halten an der Historizität als wichtigem Element in einer Geschichte der J. fest (Lit.: Strecker, PsKlementinen 283). – Bei Annahme der Pella-Tradition stellt sich die Frage der Rückkehr der J. oder eines Teils davon nach dem Krieg. Euseb spricht nicht davon, bietet aber eine Liste von 15 judenchristl. Bischöfen Jerusalems bis 135 nC. (h. e. 4, 5, 3; zumindest anfangs ist die Herkunft aus der Familie Jesu wichtig, was zur These vom judenchristl. Kalifat geführt hat): Von den letzten zwölf nennt er nur die Namen; sie seien nur sehr kurz im Amt gewesen. Vielleicht stammen diese Namen aus einer alten Liste von Presbytern, da sechs von ihnen an anderer Stelle als bekehrte Schriftgelehrte u. Mitarbeiter des Jakobus aufscheinen (R. van den Broek, Der Brief des Jakobus an Quadratus u. das Problem der judenchristl. Bischöfe v. Jerusalem: Text and testimony, Festschr. A. F. J. Klijn [Kampen 1988] 56/65; für historische Verläßlichkeit der Liste plädiert F. Manns, La liste des premiers évêques de Jérusalem: Christianity 419/31). Epiphanius (mens. 15 [31 Dean]) scheint aus der *Bischofsliste (u. nicht aus Sondertradition; L. Koep: o. Bd. 2, 414f) eine Rückkehr erschlossen zu haben. Wo er hingegen den Auszug nach Pella mit dem Beginn häretischer Strömungen verbindet (haer. 29, 7, 7f [GCS Epiph. 1, 330]: Nazoräer; ebd. 30, 2, 7 [335]: Ebion), erwähnt er keine Rückkehr: Die Pella-Tradition schneidet alle der Großkirche verdächtigen judenchristl. Gruppen von der Jerusalemer Urgemeinde vor dem Jahr 70 ab (das war wohl auch schon die Absicht Eusebs). Der Auszug nach Pella, ob historisch oder nicht, dient jedenfalls einem schematisierten Bild der Geschichte.

b. Birkat ham-minim. In den Jahrzehnten nach 70 wurden auch die gesetzestreuen J. immer stärker aus dem Judentum ausgegrenzt. Ob u. wieweit dabei die **Birkat ham-minim, der ‚Ketzersegen' des Achtzehngebets, oder irgendeine Form von Synagogenausschluß (Joh. 9, 22; 12, 42; 16, 2) eine Rolle spielte, läßt sich historisch nicht sichern. Der Begriff mîn meint in frühen Texten immer mit rabbinischen Auffassungen nicht konforme Juden, kann daher neben vielen anderen Gruppen auch J. einschließen (G. Stemberger, Art. Juden: o. Sp. 179). Der in einzelnen Fassungen des Gebets verwendete Ausdruck nôṣerîm ist kaum ursprünglich (in tannaitischen Texten nie belegt) u. schon gar nicht auf die judenchristl. Richtung der Nazoräer einzugrenzen, wie Epiphanius (haer. 29, 9, 2 [GCS Epiph. 1, 332]: ‚Dreimal täglich beten sie: Gott verfluche die Nazoräer') u. vielleicht auch Hieronymus es verstehen (ep. 112, 13, 2 [CSEL 55, 381]: inter Iudaeos heresis est, quae dicitur Minaeorum et a pharisaeis huc usque damnatur, quos vulgo Nazaraeos nuncupant; vgl. Pritz 102/7).

c. Der zweite Jüd. Krieg u. seine Folgen. Einen gewissen Schlußpunkt der Trennungsgeschichte bildet der Bar-Kokhba-Aufstand: Nicht nur verfolgt Bar Kokhba Christen, die nicht Christus verleugnen (Iustin. apol. 1, 31, 6; Eus. h. e. 4, 6, 1; hier ist sicher an J. zu denken, die man zu Solidarität mit den Aufständischen nötigen wollte), vor allem wird nach der jüd. Niederlage *Jerusalem iJ. 135 als römische Colonia Aelia Capitolina für Juden u. J. (sofern sie beschnitten waren) zur verbotenen Stadt. Die Liste der judenchristl. Bischöfe beschließt die Geschichte der J. in Jerusalem; von nun an ist Jerusalem Sitz einer heidenchristl. Gemeinde (Eus. h. e. 4, 5, 2f).

IV. Spätere Entwicklung. a. Zeugnisse der Kirchenväter. 1. Gruppen. Die weitere Entwicklung der J. ist primär in Aussagen von Kirchenvätern faßbar (Texte: Klijn / Reinink). Sie sind jedoch vorsichtig zu bewer-

ten: Sie stehen den J. negativ gegenüber, schildern sie sehr schematisch als Häretiker u. haben nur begrenzte direkte Kenntnisse. Die geschilderten Gruppen sind nicht klar zu unterscheiden. Seit Irenäus werden die *Ebioniten erwähnt (haer. 1, 26, 2; 3, 11, 7; 5, 1, 3 [SC 264, 346; 211, 158; 153, 24/8]; G. Strecker: o. Bd. 4, 487/509), bei ihm wohl noch umfassend für J., später als eine ihrer Gruppen. Ursprünglich war evyônîm bzw. πτωχοί, ‚Arme', Selbstbezeichnung u. Ehrentitel der Jerusalemer Gemeinde (Gal. 2, 10; Rom. 15, 26; E. Bammel, Art. πτωχός: ThWbNT 6 [1959] 909); nun sind es J., die durch ihre Christologie (Ablehnung der Jungfrauengeburt), die Opposition zu Paulus u. die Annahme nur des Mt.-Evangeliums als Häretiker gelten. Laut Euseb war auch Symmachus, der im 2. Jh. den griech. Pentateuch revidierte, ein Ebionit (dem. ev. 7, 1: ‚sogenannte Juden, die behaupten, an Christus zu glauben'); spätere Autoren erschließen daraus eine judenchristl. Gruppe von Symmachianern. Eine eigene Bibelversion in Auftrag zu geben wäre ein Zeichen beachtlicher Vitalität der Ebioniten (Lindeskog 72), doch ist diese Zuordnung des Symmachus sehr unsicher (mit Epiphanius betrachtet ihn A. Salvesen, Symmachus in the Pentateuch [Manchester 1991] als Juden). Epiph. haer. 30, 3, 2 (GCS Epiph. 1, 336) spricht von gewissen Verbindungen der Ebioniten mit den Elkesaiten (G. Strecker, Art. Elkesai: o. Bd. 4, 1171/86). Diese unter Trajan in Obermesopotamien entstandene jüd. Gruppe beeinflußte tatsächlich bald judenchristliche Kreise, deren Ideen Alkibiades v. Apamea in Palästina (Orig. hom. in Ps. 82: Eus. h. e. 6, 38) u. Rom verbreitete (Hippol. ref. 9, 13, 1). Daß sie sich bis Südmesopotamien ausbreiteten u. *Mani in einer solchen Gruppe aufgewachsen ist, bezeugt der Kölner Mani-Codex (K. Rudolph, Jüdische u. christliche Täufertraditionen im Spiegel des CMC: L. Cirillo [Hrsg.], Codex Manichaicus Coloniensis [Cosenza 1986] 69/80; G. Strecker, Das J.tum u. der Manikodex: ebd. 81/96; viel zurückhaltender zum judenchristl. Charakter der Gruppe J. Maier, Zum Problem der jüd. Gemeinden Mesopotamiens im 2. u. 3. Jh. nC. im Blick auf den CMC: ebd. 37/67; skeptisch zur Verbindung des Cod. Manich. Colon. mit Elkesai Luttikhuizen 163f. 222/4). Unklar sind Verbindungen der Elkesaiten zu den Epiph. haer. 19, 2, 1; 53, 1 (GCS Epiph. 1, 219; 2, 314f) östlich des Jordan lokalisierten Sampsäern (Strecker, Elkesai aO. 1176). Haer. 29 (1, 321/33) nennt im Anschluß an die Häresien der Κηρινθιανοί oder Μηρινθιανοί als J. (beides ohne historischen Wert) erstmals auch Nazoräer als judenchristliche Gruppe. Eine Verbindung mit der früher für Christen allgemeinen Bezeichnung Nazoräer (Act. 24, 5) bzw. Nazarener (Tert. adv. Marc. 4, 8) liegt nahe (H. Karpp: Art. Christennamen: o. Bd. 2, 1127f). Plausibel, doch nicht beweisbar ist die Annahme, sie seien eine auf die Urgemeinde zurückgehende christologisch orthodoxe Richtung der J., von der sich die häretischen Ebioniten abgespalten hätten (Glaubensunterschiede bei den Ebioniten belegen Orig. c. Cels. 5, 61 [GCS Orig. 2, 64f]; Eus. h. e. 3, 27, 2/6); erst nach Constantinus habe man sie wegen ihrer Gesetzespraxis als Häretiker betrachtet (Pritz 82. 93f. 108f; Mimouni, Nazoréens 261f). Wie Epiphanius knapp formuliert, unterscheiden sie sich von den Juden durch den Glauben an Christus, von den Christen durch das Gesetz (*Beschneidung, Sabbat usw.: haer. 29, 7, 5 [GCS Epiph. 1, 329]): ‚Sie sind eher Juden u. nichts sonst. Dennoch sind sie den Juden sehr verhaßt' (ebd. 9, 1f [331f]). Dum volunt et Iudaei esse et Christiani, nec Iudaei sunt nec Christiani (Hieron. ep. 112, 13, 2 [CSEL 55, 382]).

2. Evangelien. Neben der Annahme, daß die Ebioniten nur das hebr. Mt.-Evangelium verwenden (Iren. haer. 3, 11, 7 [SC 211, 158]; ebenso spätere Autoren), finden sich bei den Kirchenvätern Hinweise auf u. Zitate aus eigenen judenchristl. Evangelien. Klijn, Gospel 27/42 schließt auf drei Evangelien: 1) das von Epiphanius verwendete, ursprünglich griech. Mt.-Evangelium, das die Ebioniten das ‚hebr.' nennen (Epiph. haer. 30, 13, 2 [GCS Epiph. 1, 349]); es verwendet die Synoptiker; 2) ein aram. Evangelium der Nazoräer, das Hieronymus bei den Nazoräern in Beroea kopiert u. ins Griechische u. Lateinische übersetzt haben will (vir. ill. 2, 11/3, 4 [76/80 Ceresa-Gastaldo]) u. das offenbar nur Mt. kennt; 3) das von Clemens v. Alex., Origenes u. Didymus d. Blinden zitierte u. daher wohl in Ägypten entstandene Hebräer-Evangelium. Das Ebioniten-Evangelium stammt wohl aus dem Ostjordanland, das der Nazoräer aus Beroea; alle drei datiert Klijn, Gospel zwischen 100 u. 150 nC.

3. Verbreitung. J. sind in Ägypten für das 2. u. frühe 3. Jh. durch Zitate ägyptischer

Väter, vor allem des Origenes, gesichert. In Rom könnte die Predigt des Alkibiades darauf hinweisen; von dort mögen auch die Kenntnisse des Irenäus stammen. Im syr.-mesopotamischen Raum sind judenchristliche Gruppen für dieselbe Zeit durch Alkibiades u. wohl auch Täufergruppen aus dem Umfeld Manis belegt (J. Thomas, Art. Baptistes: o. Bd. 1, 1170/2). Pantaenus soll eine christl. Gemeinde mit einem hebr. Mt.-Evangelium in *Indien (Südarabien?) angetroffen haben (Eus. h. e. 5, 10, 3; A. Dihle: o. Bd. 18, 37); eine judenchristl. Gemeinde ist damit natürlich nicht historisch gesichert. – Besonders konzentriert sind Informationen aus dem paläst.-syr. Gebiet, vor allem im Ostjordangebiet bis Beroea. Versuche, alle diese Gruppen von der Gemeinde in Pella abzuleiten, vereinfachen ihre Vielfalt zu sehr; diese drückt sich auch in ihrer sprachlichen Verschiedenheit aus, auch wenn die aramäischsprachigen Gruppen vorrangig Interesse weckten (wo von Hebräisch gesprochen wird, gilt dies höchstens für die Liturgie). Auch in *Galiläa gab es wohl J.; Euseb spricht von den Verwandten Jesu, die sich von Nazareth u. Kochaba über das ganze Land verbreitet haben (h. e. 1, 7, 14). Wenn man Kochaba mit Choba (Gen. 14, 15) gleichsetzt, das onomast.: GCS Eus. 3, 1, 172 als Ort der Ebioniten genannt wird, wäre es wohl in Galiläa zu lokalisieren; doch bleibt dies unsicher, da Epiph. haer. 29, 7, 7 (GCS Epiph. 1, 330) Κωκάβη (hebr. Χωχάβη) in der Basanitis als Wohnort der Nazoräer nennt. Zwar sind im paläst.-syr. Raum J. auch im ganzen 4. Jh. noch verbreitet, doch eher in Rückzugsgebieten. Persönliche Kontakte von Kirchenvätern mit J. waren minimal; gewöhnlich verlassen sie sich auf literarische Quellen, so daß ‚patristic observations on Jewish Christianity have no great historical value‘ (Klijn / Reinink 67).

b. Kirchenordnungen. Gewisse Informationen enthalten auch die Kirchenordnungen aus Syrien, die Didaskalia (frühes 3. Jh.) u. die Apostolischen Konstitutionen (um 380), deren Bücher 1/6 die Didaskalia aufnehmen. Diese Texte zeigen die Gratwanderung des syr. Christentums: Einerseits nimmt es jüdisches Erbe (Gebete: Const. apost. 7, 33/8; 8, 46 [SC 336, 66/92. 264/74]) u. judenchristliche Traditionen auf, die aus den PsKlementinen (s. Sp. 236) bekannt sind (vor allem die Lehre, nach der Sünde Israels bei der Verehrung des Goldenen Kalbs sei das Gesetz durch Zufügungen, δευτερώσεις, ergänzt worden, die Christus wieder abgeschafft habe: Const. apost. 1, 6; 2, 5, 6; 6, 23 [320, 116/8. 152; 329, 368/72]; H. Bietenhard, Art. Deuterosis: o. Bd. 3, 844/6; G. Stemberger: o. Sp. 199f); andererseits grenzt es sich scharf von jüdischer u. besonders judenchristlicher Praxis ab: Die Synagoge von Juden oder Häretikern (sic) soll man meiden (Const. apost. 2, 61, 1 [320, 330]; vgl. 2, 62, 3 [ebd. 334/6]). Ebd. 6, 6, 6 (329, 310) zählt die Ebioniten unter den jüd. Häresien auf, direkt vor den Essäern; 6, 10, 3 wendet sich gegen jene, die Schweinefleisch meiden, die Beschneidung beibehalten u. zugleich an Christus als heiligen Menschen u. Propheten glauben. Wieviel davon aus älteren Zeiten weitergegebene traditionelle Polemik ist, die wegen der bleibenden Attraktivität der Synagoge für viele Christen beibehalten wurde (V. Déroche: o. Sp. 137/41), u. was tatsächlich das aktuelle Gegenüber zu judenchristlichen Gruppen spiegelt u. so für deren Geschichte verwertet werden kann, läßt sich kaum sagen.

c. Judenchristliche Schriften. Eigene Schriften sind nur in überarbeiteter Form greifbar u. damit ebenfalls problematisch. Seit F. C. Baur iJ. 1831 die PsKlementinen als Quelle für die Rekonstruktion des petrinischen Christentums erkannte, sind diese im Zentrum der Erforschung der J. geblieben (Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde: TübZsTheol 4 [1831] 61/206; *Clemens Romanus II; in neuerer Zeit vor allem Schoeps u. Strecker). Aus den griech. Homilien u. den lateinisch (übersetzt von Rufin um 406), teilweise auch syrisch erhaltenen Recognitiones, beide wohl im 4. Jh. in Syrien entstanden, erschließt man eine gemeinsame Grundschrift mit judaisierenden Tendenzen (Strecker, PsKlementinen 267: um 260 in Coelesyrien). Als echt judenchristlich gelten erst ihre Quellen, darunter die Κηρύγματα Πέτρου (ebd. 219: griechischsprachiges Syrien, um 200; doch s. J. Wehnert, Literarkritik u. Sprachanalyse: ZNW 74 [1983] 268/301: die Κηρύγματα-Πέτρου-Quelle sei ein ‚Phantasieprodukt des Homilisten‘) u. die Ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου (Strecker, PsKlementinen 253f: Pella, 2. H. 2. Jh.; so auch van Voorst). Beiden postulierten Quellen gemeinsam sind der Antipaulinismus, die Lehre, daß Jesus der Prophet gleich Mose bzw. der wahre Prophet ist, u. die Polemik gegen Tempel u. Op-

fer (für Kerygma Petr. gehen sie auf falsche Perikopen zurück, die nach Moses Tod eingefügt wurden; für Anab. Jak. sind sie eine Konzession des Mose, nun durch die Taufe abgelöst). – Viele andere Texte werden ebenfalls für J. in Anspruch genommen: so die *Didache, die ein stark jüd. Kolorit aufweist u. deren Traditionen eventuell durch J. bearbeitet wurden. Lokalisierungsvorschläge für das syr.-paläst. Grenzgebiet oder gar direkt für Pella basieren meist auf der Annahme judenchristlicher Quellen. Der *Barnabas-Brief wird ebenfalls oft einem J. zugeschrieben (J. N. B. Carleton Paget, The Epistle of Barnabas [Tübingen 1994]; anders R. Hvalvik, The struggle for scripture and covenant. The purpose of the Epistle of Barnabas and Jewish-Christian competition in the 2nd cent. [ebd. 1996]); er könnte dann zusammen mit dem Thomas-Evangelium, dessen griechische Fragmente (POxy. 653/5) vor Entdeckung des kopt. Textes dem Hebräer- oder dem Ebioniten-Evangelium zugeordnet wurden, Aspekte gnostisierender J. in Ägypten erhellen. Deutlicher sind die judenchristl. Elemente in der 2. Apokalypse des Jakobus aus Nag Hammadi (NHC V, 4), die das Martyrium *Jakobus' des Gerechten schildert (W. Pratscher: o. Bd. 16, 1239; C. Colpe: JbAC 18 [1975] 145. 162/5). Der ‚Hirt' des *Hermas wieder gilt manchen als Beleg für J. Roms im 2. Jh. (zB. Mimouni, Historiographie 420_4: ‚œuvre judéo-chrétienne par excellence'). Eindeutige Zuordnungen sind bei diesen frühen Texten, die alle mehr oder weniger stark auf jüdischen Quellen u. Traditionen aufbauen, selten möglich; heidenchristliche Rezeption jüdischen Erbes ist hier ebenso denkbar wie direkt judenchristliche Zwischenstufen oder Autoren. Dasselbe gilt auch für christliche Überarbeitungen u. Fortschreibungen von jüdischen Pseudepigraphen wie den Testamenten der 12 Patriarchen, dem slawischen *Henoch, der Ascensio Isaiae (P. Jay, Art. Jesaja: o. Bd. 17, 792f) u. verschiedenen Adam-Traditionen, besonders der Caverna thesaurorum (‚Schatzhöhle'), hinter der viele einen judenchristl. Grundstock aus dem 4. Jh. vermuten (**Christianisierung III [jüdischer Schriften]). Auch apokryphe Evangelien wie das Protevangelium Jacobi sind nicht schon durch palästinische Lokalinteressen oder nicht-antijüdische Einstellung als judenchristlich nachzuweisen. Sichere Kriterien für die Zuordnung fehlen, auch wenn manches tatsächlich judenchristlich sein mag. Gefährlich wird es, wenn man sich von einer sehr weiten Definition der J. leiten läßt u. rein ideengeschichtlich vorgeht, etwa apokalyptische Elemente in der frühen christl. Theologie automatisch als judenchristlich definiert (so besonders Daniélou, aber auch Bagatti u. Testa). Jüdische Traditionen u. Denkstrukturen gab es in der ganzen alten Kirche, nicht nur bei J.

d. Rabbinische Texte. Wenn J. im paläst.-syr. Raum verbreitet waren, möchte man Hinweise darauf auch in der rabbin. Literatur erwarten. Seit dem MA (Raymund Martini, 13. Jh.) sucht man daher dort nach Hinweisen auf Jesus u. das Christentum u. hat umfangreiches Material zusammengestellt (vor allem R. T. Herford, Christianity in Talmud and Midrash [London 1903]; H. L. Strack, Jesus, die Häretiker u. die Christen nach den ältesten jüd. Angaben [1910]). Einige Texte sprechen von Heilungen im Namen Jesu (D. E. Aune, Art. Jesus II [im Zauber]: o. Bd. 17, 832f): Ein gewisser Jakob v. Kefar Sama habe den von einer Schlange gebissenen Eleazar ben Dama im Namen Jeschu ben Pantera (K. Hoheisel, Art. Jesus III: ebd. 862/4) heilen wollen, was R. Jischmael aber nicht zugelassen habe (Tos. Ḥullin 2, 22); in spätere Zeit weist ein Heilungsversuch im Namen Jeschu ben Pandera am Enkel des R. Jehoschua ben Levi (j'Aboda Zara 2, 2, 40d). Die Beschwörung von Kranken im Namen Jeschu u. die Lokalisierung in Galiläa legen den Gedanken an J. nahe; doch konnte solch wirkmächtige Namen jeder an Magie Interessierte verwenden. Schon die späteren Parallelen nennen statt Jakob v. Kefar Sama Jakob v. Kefar Siknin, der in Sepphoris R. Eliezer ein ‚Wort der mînût' im Namen Jeschu ben Pantiri gesagt hat (Tos. Ḥullin 2, 24; **Birkat ham-minim). Frühe Versuche, diesen Jakob mit einem Jakob der frühchristl. Tradition gleichzusetzen, sind heute allgemein aufgegeben; doch sehen noch viele in der Stelle einen Beleg für die Anziehungskraft der J. auch auf so bedeutende Rabbinen wie Eliezer ben Hyrkan um 100/20. Das im Namen Jeschu zitierte Wort ist aber einfach Dtn. 23, 19 u. nichts spezifisch Christliches; auch sind die Namenüberlieferung uneinheitlich (fraglich auch der ursprüngliche Bezug auf Jesus), die Erzählungen insgesamt anekdotenhaft u. nicht direkt historisch verwertbar (Maier, Jesus 130/202). Eine talmu-

dische Anekdote über die Frau Eliezers, Imma Schalom, u. einen Philosophen als (un-)bestechlichen Richter (bŠabbat 116a/b) scheint Kenntnisse des Evangeliums zu verraten (ʿāwōn gīllāyôn klingt wie ein Wortspiel mit ‚Evangelium', ist aber im Text nicht sicher ursprünglich); doch das an Mt. 5, 17 anklingende Zitat geht eher auf Dtn. 13, 1 zurück (Maier, Auseinandersetzung 78/93). Oft betrachtet man auch Jakob v. Kefar Neburaja (Nabratein in Galiläa) als J. Jakob (4. Jh.), den man als Bibelausleger in der Synagoge von Caesarea lobt (jBikkurim 3, 3, 65d), aber auch wegen abweichender halakhischer Entscheidungen in Tyrus maßregelt (Pesiqta R. Kahana 4, 3 [1, 63f Mandelbaum; engl.: W. G. Braude / I. J. Kapstein, Pĕsiḳta dẹ-Rab̲ Kahănā (Philadelphia 1975) 70f]: Fisch sei koscher zu schlachten; der Sohn eines Juden mit einer Nichtjüdin werde am Sabbat beschnitten), wird nur im jüngeren Midr. Kohelet (8. Jh.?) ein mîn genannt: R. Issi v. Caesarea deutet Koh. 7, 26 ‚Ich finde bitterer als den Tod die Frau' auf die Häresie (mînût); ‚der Sünder wird von ihr eingefangen', zB. Jakob v. Kefar Neburaja, Jakob v. Kefar Sama u. die Bewohner von *Kapharnaum (Koh. Rabbah 7, 26 [dt.: Wünsche, BR 1, 1, 109f]). Der Midrasch bezieht vielleicht, doch keineswegs sicher, diese Zusammenstellung auf J.; da es keine früheren eindeutigen Stellen gibt, ist eine historische Auswertung unmöglich. Eine Notiz in bBaba Qamma 117a, wo R. Huna ben Jehuda nach bê evyônê kommt, deuten manche (zB. Segal 344) auf einen ‚Ort der Ebioniten' u. sehen darin einen Beleg, daß babylonische Rabbinen noch im 4. Jh. die Verbindung zu judenchristlichen Gruppen nicht ganz abbrachen. Doch ist bê evyônê ein Ortsname (‚Armenhaus'); nichts im Kontext deutet auf J. – Rabbinische Texte über bestimmte Einzelpersonen ermöglichen also ebensowenig ein gesichertes Urteil wie allgemeine Aussagen über mînîm. Versuche, über rabbinische Texte weiterzukommen, die allgemeiner von ‚Sündern Israels' sprechen oder das Motiv der zehn verlorenen Stämme auf die eigene Zeit anwenden (so wieder Visotzky 69 bzw. 148, der den Begriff auf ‚law-observant Jewish-Christian converts from Judaism' deuten möchte), bringen auch nicht mehr Sicherheit. Aussagen über deren nur teilweise Annahme der Tora oder der Halakha können ebenso auf assimiliertere Mitglieder der jüd. Gemeinschaft zielen. Texte wie zB. Pesiqta R. Kahana 15 (1, 249/62 M.; engl.: Braude / Kapstein aO. 275/85), eine Mahnpredigt für den 3. Sabbat vor dem 9. Ab, die den Abfall eines Teils Israels von der Tora thematisieren, kann man leicht auf die Trennung der *Kirche von Israel deuten; doch ist das nie zwingend u. wohl kaum einmal ursprünglich. Ähnlich steht es mit rabbinischen Texten, die an christliche Positionen anklingende Glaubenslehren angreifen: Meist entwickeln Rabbinen solche Aussagen aus der Bibel bzw. sind diese so allgemein, daß man sie nicht genau zuordnen kann. Die Suche nach rabbinischen Zeugnissen für J. (wie Christen allgemein) ist daher wenig aussichtsreich, auch wenn die Texte viel enthalten, was damals auf J. gemünzt bzw. dem späteren Judentum in der Konfrontation mit dem Christentum eine Hilfe sein konnte.

e. Archäologische Quellen. Angesichts der dürftigen Quellen für das J.tum lag die Suche nach archäologischen Belegen nahe, zumal J. auch als Garanten der Kontinuität christlicher Stätten u. Traditionen im vorconstantinischen Palästina wichtig sein konnten. In dieser Perspektive haben vor allem Archäologen der Franziskaner-Schule in Israel (B. Bagatti, V. C. Corbo, E. Testa) viel Material zusammengetragen; ihre Ergebnisse sind aber sehr umstritten. Schon iJ. 1873 ordnete Ch. Clermont-Ganneau (Archaeological researches in Palestine 1 [London 1899] 425f) bei Jerusalem gefundene Ossuare wegen hebräisch-aramäischer Aufschriften (Namen, die auch im NT vorkommen) u. eingeritzter Kreuzzeichen Ebioniten zu (dazu Gibson / Avni 174: ‚a typical Jewish family tomb of the first cent. A. D.'); in Ausgrabungen auf dem Ölberg (Dominus Flevit) seit 1953 entdeckte Ossuare schrieb Bagatti, Église 219f aus denselben Gründen J. des 1. u. 2. Jh. zu. Falsch argumentierte Testa, Simbolismo 444/51, daß Juden wegen der Reinheitsgesetze nicht Urheber von Ossilegien sein könnten, u. verwertete Graffiti auf den Ossuaren für eine judenchristl. Symbolik. Die dafür auch herangezogenen Stelen von Khirbet Kilkisch bei Hebron, iJ. 1960 entdeckt, erwiesen sich später als moderne Fälschung (J. E. Taylor, Christians 15f). Die Auswertung von *Kreuzen ist problematisch, da diese auch in jüdischem Kontext vorkommen u. oft einfach Markierungen, in Einzelfällen auch erst spätere Zufügungen sind. Christliche oder gar

judenchristliche Zuschreibung, für die man auch eine sehr große judenchristl. Gemeinde in Jerusalem voraussetzen müßte, ist nirgends zu sichern; es sind im allgemeinen einfach jüdische Gräber (P. Figueras, Decorated Jewish ossuaries [Leiden 1983] 10/7. 82f). – Ein zweiter Schwerpunkt bei der Suche nach judenchristlichen Zeugnissen in Jerusalem bis Betlehem sind Höhlen, die in spätere christl. Heiligtümer integriert wurden: das Grab Jesu, Gethsemane, Eleona-Kirche, Mariengrab, Betfage, Betanien, die Geburtshöhle in Betlehem u. die Höhle in der Kirche *Johannes' d. T. in Ain Karim. E. Testa erklärte diese Höhlen als Mysteriengrotten u. wertete vorhandene Graffiti theologisch aus (Le ‚Grotte dei misteri' giudeo-cristiane: LibAnnStudBiblFranc 14 [1963/64] 65/144). Bei allen Unterschieden in den einzelnen Fällen (Höhlen als Gräber, Steinbrüche, Öl- oder Weinpressen bzw. Zisternen in Verbindung mit paganen Kulten) ist christliche Verehrung in vorconstantinischer Zeit nie nachzuweisen. Literarische Hinweise, daß bestimmte ntl. Szenen in Höhlen lokalisiert wurden, finden sich nur vereinzelt (Protoev. Jac., *Joh.-Akten) u. sind nicht sicher J. zuzuschreiben; Pilgertraditionen entwickeln sich erst allmählich (J. E. Taylor, Christians 96/206). Stärker sind mögliche Hinweise auf J. auf dem Zion. Der Pilger v. Bordeaux (J. Fugmann, Art. Itinerarium: o. Sp. 14f) erwähnt dort eine Synagoge, die allein von sieben übriggeblieben sei; manche setzen sie mit der Kirche gleich, die schon unter Hadrian bestand (Epiph. mens. 14 [30 Dean]). An der im späteren 4. Jh. an ihrer Stelle erbauten Sionskirche hafteten Traditionen, die für Christen aus dem Judentum u. *Iudaizantes bedeutsam waren (besonders der ‚Thron' des Jakobus); sie mag deren Zentrum gewesen sein (so Bagatti, Origini 14/6; M. van Esbroeck, Jean II de Jérusalem et les cultes de S. Étienne, de la Sainte-Sion et de la croix: AnalBoll 102 [1984] 99/134). Kontinuität mit vorconstantinischem J.tum Palästinas ist damit aber nicht bewiesen, auch wenn das Jahr 135 sicher keinen völligen Traditionsbruch verursachte (P. W. L. Walker, Holy city, holy places? [Oxford 1990] 282/308; J. E. Taylor, Christians 207/20). – In *Galiläa ist an sich die Kontinuität judenchristlicher Gruppen wahrscheinlicher, doch die Beweislage kaum besser. Vom Comes Joseph, einem getauften Juden aus Tiberias, heißt es Epiph. haer. 30, 4, 1/12, 9 (GCS Epiph. 1, 338/48), er sei von *Constantinus zum Bau von Kirchen in Galiläa autorisiert worden u. habe dies vor allem in Tiberias, Sepphoris, *Nazareth u. *Kapharnaum durchgeführt, wo es keinen ‚Andersstämmigen' (ἀλλόεθνον: ebd. 30, 11, 10 [347]) gab. E. Testa versteht dies so, daß diese Städte ein rein judenchristl. Ghetto bildeten, u. deutet die archäologischen Funde entsprechend (Cafarnao 4. I graffiti della casa di s. Pietro [Gerusalemme 1972] 87). In Sepphoris schon früher als judenchristliches Kultzentrum gedeutete Höhlen gehören jedoch zu gewöhnlichen Wohnhäusern. ‚Christian artifacts earlier than the Byzantine period have yet to be identified' (Miller, Thoughts 1). Auch die Grotten unter Verkündigungsbasilika u. Josefskirche in Nazareth waren reine Nutzbauten (Zisterne, Silo u. ä.); die Deutung der Graffiti durch E. Testa ist äußerst problematisch (Nazaret Giudeo-Cristiana [Gerusalemme 1969]). Das gilt ebenso für Kapharnaum (vgl. J. F. Strange: BullAmSchOrRes 233 [1979] 64/9), auch wenn dort mehr für J. spricht. Das Nebeneinander von jüdischen u. christlichen Symbolen in Farj u. Er-Ramthaniyye (Golan) hat an J. denken lassen (C. Dauphin, Encore des judéo-chrétiens au Golan?: Christianity 69/84; U. Ma'oz, Comments on Jewish and Christian communities in Byzantine Palestine: PalExplQuart 117 [1985] 59/68; J. E. Taylor, Christians 39/41); sicher ist auch das nicht (Gregg / Urman 289/322). – Die Unsicherheiten in Lesung u. Rekonstruktion vieler Graffiti, aber auch in der Deutung vieler Bildmotive (zB. Mosaikboden der Kirche von Bet ha-Schitta bei Bet Schean) machen es problematisch, sie für die Präsenz von J. auszuwerten, u. noch mehr, daraus eine judenchristl. Theologie zu entwickeln. Testa, Faith 6f. 185 postuliert, daß diese Theologie zutiefst symbolisch war (Hauptelemente seien Sprache [Notarikon], *Zahlen [Gematria], Zeichen, Namen [Monogramme] u. das ‚verborgene Geheimnis', das die anderen Symbole u. Zeichen verdecken soll), u. versucht die Symbolik besonders mit gnostischen bzw. gnostisierenden Texten zu deuten. Die Gefahr, willkürlich Beziehungen herzustellen, ist allgegenwärtig, der Begriff J. dabei viel zu weit gefaßt. Die Archäologie konnte somit bisher kaum Gesichertes zur Kenntnis der J. beitragen; Texte der Kirchenväter u. die PsKlementinen bleiben unsere Hauptquelle.

V. Nachleben. Spätestens ab dem 5. Jh. sind J. historisch nicht mehr zu fassen. Testa, Faith 24f vermutet, daß die von den staatlichen Gesetzen gegen *Juden mitbetroffenen J. (?) sich zurückgezogen bzw. bei Pelagianern u. Nestorianern, die ihrer Denkweise nahestanden, verborgen hätten, andere in das Perserreich geflohen seien. Im jordanisch-syr. Gebiet, wo J. bis zuletzt belegt sind, mögen sich auch Gruppen mit Sarazenen vermischt haben, die jüdische Lebensformen annahmen u. später christlich wurden (Soz. h. e. 6, 38, 10/4). Verbindungen zwischen solchen Gruppen u. Hagarenern u. auf diesem Wege Einflüsse auf Mohammed u. den frühen Islam liegen nahe (C. Colpe, Das Siegel der Propheten. Historische Beziehungen zwischen Judentum, Heidentum u. frühem Islam [1990] 166/71. 238).

B. Bagatti, L'Église de la circoncision = StudBiblFranc Coll. Min. 2 (Gerusalemme 1965); Alle origini della Chiesa 1. Le comunità giudeo-cristiane (Città del Vat. 1981). – A. I. Baumgarten, Literary evidence for Jewish Christianity in the Galilee: L. I. Levine (Hrsg.), The Galilee in late antiquity (Cambridge, Mass. 1992) 39/50. – A. Böhlig, Der judenchristl. Hintergrund in gnostischen Schriften von Nag Hammadi: ders., Mysterion u. Wahrheit = ArbGeschSpätjudUrchr 6 (Leiden 1968) 102/12. – N. Brox, Jüdische Wege des altkirchlichen Dogmas: Kairos 26 (1984) 1/16. – Early Christianity in context. Monuments and documents, Festschr. E. Testa = StudBiblFranc Coll. Mai. 38 (Gerusalemme 1993). – L. Cirillo, Elchasai e gli elchasaiti. Un contributo alla storia delle comunità giudeo-cristiane (Cosenza 1984). – J. Daniélou, Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée 1. Théologie du judéo-christianisme[2] (Paris 1991). – Sh. Gibson / G. Avni, The ‚Jewish-Christian' tomb from the Mount of Offence (Batn al-Hawa') in Jerusalem reconsidered: RevBibl 195 (1988) 161/75. – R. C. Gregg / D. Urman, Jews, pagans and Christian in the Golan heights. Greek and other inscriptions of the Roman and Byzantine era = South Florida Stud. in the History of Judaism 140 (Atlanta 1996). – I. Grego, I giudeo-cristiani nel sec. IV° (Gerusalemme 1982). – R. Hann, The Jewish Christianity of James bar Joseph. Conflict and controversy in the 1st cent.: JournRelStud 17 (1989) 56/66. – F. St. Jones, The Pseudo-Clementines. A history of research: SecCent 2 (1982) 1/33. 63/96; An ancient Jewish Christian source on the history of Christianity. Pseudo-Clementine reg. 1, 27/71 = SocBiblLitTextTransl 37 (Atlanta 1995). – A. F. J. Klijn, Jewish Christianity in Egypt: B. A. Pearson / J. E. Goehring (Hrsg.), The roots of Egyptian Christianity = Stud. in Ant. and Christ. 1 (Philadelphia 1986) 161/75; Jewish-Christian gospel tradition = VigChr Suppl. 17 (Leiden 1992). – A. F. J. Klijn / G. J. Reinink, Patristic evidence for Jewish-Christian sects = NovTest Suppl. 36 (Leiden 1973). – G. A. Koch, A critical investigation of Epiphanius' knowledge of the Ebionites, Diss. Univ. of Pennsylvania (1976). – C. Koester, The origin and significance of the flight to Pella tradition: CathBiblQuart 51 (1989) 90/106. – G. Lindeskog, Das jüd.-christl. Problem (Uppsala 1986) 56/84. – G. Lüdemann, Paulus, der Heidenapostel 2 = ForschRelLitATNT 130 (1983). – G. P. Luttikhuizen, The revelation of Elchasai = TextStudAntJud 8 (Tübingen 1985). – J. Maier, Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike = ErtrForsch 177 (1982); Jesus v. Nazareth in der talmudischen Überlieferung[2] = ebd. 82 (1992). – F. Manns, L'affrontement entre le judaïsme rabbinique et le judéo-christianisme: Antonianum 54 (1979) 225/54; Une altercation doctrinale entre les rabbins et les judéo-chrétiens au début du 3e s. Sifre Dt 32, 1 (§ 306): VetChr 26 (1989) 49/58; Bibliographie du judéo-christianisme = AnalStudBiblFranc 13 (Gerusalemme 1979); Joseph de Tibériade, un judéo-chrétien du 4e s.: Christian archaeology in the Holy Land. New discoveries, Festschr. V. C. Corbo = StudBiblFranc Coll. Mai. 36 (ebd. 1990) 553/60; La polémique contre les judéo-chrétiens en Pesiqta de Rab Kahana 15: LibAnnStudBiblFranc 40 (1990) 211/26. – S. S. Miller, The minim of Sepphoris reconsidered: HarvTheolRev 86 (1993) 377/402. – S. C. Mimouni, Pour une définition nouvelle du judéo-christianisme ancien: NTStudies 38 (1992) 161/86; Le judéo-christianisme ancien dans l'historiographie du 19e et du 20e s.: RevÉtJuiv 151 (1992) 419/28; Les nazoréens. Recherche étymologique et historique: RevBibl 105 (1998) 208/62. – A. Orbe, En torno a los Ebionitas. Ireneo, Adv. haer. 4, 33, 4: Augustinianum 33 (1993) 315/37. – R. A. Pritz, Nazarene Jewish Christianity from the end of the NT period until its disappearance in the 4th cent. = StudPostBibl 37 (Leiden 1988). – G. Schille, Art. Early Jewish Christianity: Anchor Bible Dict. 1 (1992) 935/8. – W. R. Schoedel, Theophilus of Antioch. Jewish Christian?: IllinClassStud 18 (1993) 279/97. – H. J. Schoeps, Theologie u. Geschichte des J.tums (1949). – A. F. Segal, Jewish Christianity: H. W. Attridge / G. Hata (Hrsg.), Eusebius, Christianity, and Judaism = StudPostBibl 42 (Leiden 1992) 326/51. – M. Simon, Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire Romain (135/425)[2] (Paris 1964). – G. Strecker, Art. J.: TRE 17 (1988) 310/25; Das J.tum in den PsKlementinen[2] = TU 70 (1981); Zum Problem des J.tums: W. Bauer,

Rechtgläubigkeit u. Ketzerei im ältesten Christentum[2] = BeitrHistTheol 10 (1964) 245/87. – G. G. STROUMSA, Religious contacts in Byzantine Palestine: Numen 36 (1989) 16/42; ,Vetus Israel'. Les juifs dans la littérature hiérosolymitaine d'époque byzantine: RevHistRel 205 (1988) 115/31. – J. E. TAYLOR, Christians and the holy places. The myth of Jewish-Christian origins (Oxford 1993); The phenomenon of early Jewish-Christianity. Reality or scholarly invention?: VigChr 44 (1990) 313/34. – R. E. TAYLOR, Attitudes of the Fathers toward practices of Jewish Christians: StudPatr 4, 2 = TU 79 (1961) 504/11. – E. TESTA, The faith of the mother church. An essay on the theology of the Judeo-Christians = StudBiblFranc Coll. Min. 32 (Gerusalemme 1992); Il simbolismo dei giudeo-cristiani = ebd. Coll. Mai. 14 (ebd. 1962). – T. C. G. THORNTON, The stories of Joseph of Tiberias: VigChr 44 (1990) 54/63. – J. VERHEYDEN, De vlucht van de christenen naar Pella. Onderzoek van het getuigenis van Eusebius en Epiphanius = VerhandKoninglAcadWetensLetteren 50, 127 (Brussel 1988). – D. VIGNE, Christ au Jourdain. Le baptême de Jésus dans la tradition judéo-chrétienne = ÉtBibl NS 16 (Paris 1992). – B. L. VISOTZKY, Prolegomenon to the study of Jewish-Christianities in Rabbinic literature: AssocJewStudRev 14 (1989) 47/70 bzw.: ders., Fathers of the world. Essays in Rabbinic and Patristic literatures = WissUntersNT 80 (Tübingen 1995) 129/49. – R. E. VAN VOORST, The ascents of James. History and theology of a Jewish-Christian community = SocBiblLitDissSer 112 (New York 1989). – S. G. WILSON, Related strangers. Jews and Christians, 70/170 C. E. (Minneapolis 1995).

Günter Stemberger.

Judenfeindschaft s. Antisemitismus: o. Bd. 1, 469/76; Ephraem Syrus: o. Bd. 5, 528; Johannes Chrysostomus I: o. Bd. 18, 461/3; Isaak III: ebd. 932/6; Isidor II: ebd. 997f; Juden: o. Sp. 160/224.

Judith.

A. Jüdisch. I. Die Texte. J., die ,Jüdin', Tochter Meraris u. Witwe Manasses (Judt. 8, 1f), ist weniger eine historische Persönlichkeit denn die Hauptgestalt einer epischen Erzählung oder einer Art historischen Romans (s. u. Sp. 251). Ihre Geschichte überliefern vornehmlich 1) die griech. Bibel (u. deren Übersetzungen) sowie 2) die lat. Vulgata des *Hieronymus. Die Biblia Hebraica enthält das J.buch nicht; dennoch ist dessen jüd. Herkunft offensichtlich. Hebräische Texte der J.geschichte begegnen im Judentum des MA (s. u. Sp. 248f).

a. Die großen Texte. 1. Der griech. Text (LXX). (R. Hanhart, Iudith = Septuaginta 8, 4 [1979].) Unbestreitbar antik ist der J.text, den die griech. Bibel-Hss. ziemlich einheitlich überliefern (gewichtige Varianten sind selten). Die Vetus Latina (ed. P.-M. Bogaert: RevBén 78 [1968] 7/32. 181/212; 85 [1975] 7/37. 241/65; 86 [1976] 7/37. 181/217; 88 [1978] 7/44) u. die Pešitta folgen einer griech. Textform, die auch die hexaplarische Edition des Origenes verbreitet (zB. ἄρτων καὶ τύρου statt ἄρτων καθαρῶν: 10, 5). Doch hat Origenes wahrscheinlich das J.buch nicht bearbeitet. Im Abendland wird die Vet.-Lat.-Fassung gelegentlich noch im 13. Jh. abgeschrieben (zur Vulg. s. u. Sp. 247). Die Semitismen lassen eher auf eine hebräische denn aramäische Vorlage des griech. J.buchs schließen. Doch gut griechische Wendungen sowie die nachweisliche Benutzung der LXX (Dubarle 1, 12/5. 71) belegen die Komplexität des Verhältnisses von vorliegendem griechischen zum vermutlich ursprünglich hebr. Text. Die Verwandtschaft des J.buches mit der LXX-Fassung des griech. Danielbuches, zB. in Angaben der Herrscherjahre des Nebukadnezzar-Nabuchodonosor (Judt. 1, 1 = Dan. 2, 1 LXX [Papyrus nr. 967]; Judt. 2, 1 = Dan. 3, 1 u. 4, 1 LXX), dürfte kaum zufällig sein u. bestätigt die Vielschichtigkeit des Problems. Die östl. u. westl. Kirchenväter zitie-

ren durchgängig diese frühe Textform; heute ist sie in der Kirche allgemein verbreitet (das J.buch der Neo-Vulgata [1979] bildet eine Revision der Vet.-Lat.-Fassung).

2. Die lat. Übersetzung des Hieronymus (Vulg.). Ihr Text weicht von der griech. Überlieferung deutlich ab. Auf Drängen der Bischöfe Chromatius u. Heliodorus übertrug *Hieronymus vor 407, widerwillig u. angeblich in einer einzigen Nacht, das J.buch in das Lateinische. Er ließ sich durch das Argument bewegen, das Konzil v. Nikaia habe das J.buch rezipiert. Da kein hebr. Text vorlag (vgl. Orig. ep. 1 [ad Iul. Afric.], 19 [13] [SC 302, 562]), übersetzte Hieronymus das Buch nach eigenen Angaben aus dem Aramäischen, u. zwar magis sensum e sensu quam ex verbo verbum sowie unter Vornahme von Kürzungen (praef. Vulg. Iudith: 1, 691 Weber[3]). Berührungen seiner Version mit der altlat. Überlieferung zeigen, daß Hieronymus Vertreter der Vet. Lat. beigezogen haben muß, deren ,fehlerhafte Vielfalt' (varietatem vitiosissimam) er kritisiert. Die hieronymianische Form des lat. J.buches setzte sich erst ab dem 9. Jh. im Westen nahezu allgemein durch u. wurde zur Vulgata. Die Unterschiede zwischen LXX u. Vulgata führen zu einer doppelten Verszählung (hier, soweit nötig, angegeben). Die Abfolge der Ereignisse ist in beiden Fassungen gleich mit Ausnahme der Episode über die Bekehrung des heidn. Ammoniterfürsten Achior (vgl. u. Sp. 252): Nach dem Lobpreis J.s durch den Stadtältesten Ozias (13, 17/20 LXX = 13, 23/6 Vulg.) läßt der Grieche J. zum Angriff auf die Feinde aufrufen (14, 1/4 LXX), Achior das abgeschlagene Haupt des Holofernes identifizieren (14, 5/7 LXX) u. vor dem Volk Bericht über das im Assyrer-Lager Vorgefallene erstatten (14, 8f LXX). Achior bekehrt sich u. nimmt die *Beschneidung an (14, 10 LXX); der Angriff erfolgt dann im Morgengrauen (14, 11 LXX). Im Hieronymus-Text hingegen finden das Herbeirufen Achiors u. die Identifizierung des Holofernes-Kopfes (13, 27/31 Vulg.) vor J.s Aufforderung zum Angriff (14, 1/5 Vulg.) statt; daraufhin bekehrt sich Achior (14, 6 Vulg.) u. beginnt der Kampf (14, 7 Vulg.). Die Hieronymus-Übersetzung enthält ferner fromme Einschaltungen (4, 12f; 5, 15/9; 7, 4. 19/22; 8, 32 Vulg. u. ö.) u. moralisch-asketische Reflexionen (J. schmückt sich non ex libidine: 10, 4 Vulg.; sie ging keinen *Digamus ein; 15, 11 Vulg. bereitet 16, 26 Vulg. vor).

3. Hebräische Texte. Der als Vorlage der LXX postulierte hebr. Text des J.buches (s. o. Sp. 246) ist nicht überliefert. Die bekannten größeren hebr. J.texte stehen der Hieronymus-Version des J.buchs nahe (Dubarle, J. 2, 7/97: ,B. C. E'; dt. Übers. von ,D': Wünsche, Lehrh. 2, 2, 164/81). Dubarle (Textes 255) hält sie für Nachkommen des aramäischen, auch von Hieronymus benutzten Textes. Andere vertreten mit guten Gründen die Ansicht, diese hebr. Texte hingen im wesentlichen von der hieronymianischen Vulgata ab (P.-M. Bogaert: Bull. de la Bible latine 5 = RevBén 77 [1967] [122/4]; M. Delcor: BiblOrient 24 [1967] 358f; F. Schmidtke: TheolRev 64 [1968] 307/9; Stemberger 538. 540_{18}).

4. Alter des griech. Textes. Keiner der vorliegenden längeren oder kürzeren Texte kann höheres Alter beanspruchen als der griechische. Steckt freilich in der Erzählung ein geschichtlicher Kern, könnte das zugrundeliegende historische Ereignis auch andernorts schriftliche Spuren hinterlassen haben, zB. in gewissen kürzeren Texten (dazu s. u. Sp. 248f). Idealisiert hingegen das griech. Buch den Kampf zwischen Juden- u. Heidentum in romanhafter Weise, genügt seine gelehrte u. gesuchte Form zur Erklärung aller sonst bekannten Fassungen. Das Datum der Abfassung des griech. Werkes kann festgesetzt werden auf die Zeit nach der Reinigung des Tempels unter Judas Makkabi iJ. 164 vC. u. vor der Wiedereroberung Galiläas u. des Küstengebietes unter Joh. Hyrkanos (Delcor; Zenger), näherhin, da das J.buch die ältere griech. Form des Danielbuches (Dan.-LXX, nicht Dan.-ϑ' [,Theodotion']) benutzt, auf die Zeit zwischen ca. 150 u. 102 vC. – Die Besonderheiten der Vulgata-Fassung (s. o. Sp. 247) gehen nahezu sämtlich auf den Übersetzer Hieronymus zurück.

b. Die kleinen Texte. Das westl. Judentum des MA pflegt, bes. bei der Feier von Ḥanukka, das Gedächtnis J.s in Form diverser kurzer Erzählungen (midrašim; Dubarle, J. 2, 97/177; zum Ḥanukka-Fest s. Stemberger 527/37; *Jahr; *Tempelweihe). Einige von ihnen datieren das geschilderte Ereignis in hellenistische Zeit (Dubarle, J. 2 nr. 2/7a. 9f. 12f; vgl. Wünsche, Lehrh. 2, 2, 183/5. 193/7; 5, 2, 35/43), näherhin unter Seleukos IV Philopator (Dubarle, J. 2 nr. 1). Der J.-Episode voran steht nicht selten die Erzählung über die von Schändung durch Heiden bedrohte Hohepriestertochter ,Ḥanna' (dazu Stember-

ger 538/45). Ältester datierbarer Zeuge der Verknüpfung beider Geschichten ist ihre frz. Versadaptation in ‚La Chevalerie de Judas Macchabée' des Gautier de Belleperche (Mitte 13. Jh.; J. R. Smeets, La Chevalerie de Judas Macchabée de Gautier de Belleperche [et de Pieros du Riés] [Assen 1991] 2, [43]/[47]; vgl. 1, 50/3). Nach Dubarle, Textes 261 stehen die kurzen hebr. J.-Texte am Anfang aller sonstigen Fassungen: Die Kurztexte beschrieben die historische Heldentat einer zur Perserzeit lebenden Frau, die ohne sittliche Bedenken gegenüber den angewandten Mittel ihre Heimat verteidigt. Die hebr. Langtexte u. die Vulgata zeichneten in der Makkabäerzeit das Porträt einer keuschen, frommen Witwe. Die in Judenkreisen Alexandriens entstandene griech. Fassung habe J. zu einer weisen Theologin umgestaltet, zur Antithese der Hybris des zum Gott erklärten Nabuchodonosor. Die von Dubarle unterstellte Entwicklung basiert auf einer wenig wahrscheinlichen Datierung der verschiedenen Texte.

II. Komposition u. Gliederung. Auf den ersten Blick wirkt die Komposition des griech. J.buches unproportioniert; erst knapp vor der Mitte des Buches wird die Titelheldin J. eingeführt (Judt. 8, 1). Interessanter als Gliederungsanalysen ist die von Craven, Artistry vorgeschlagene Erzählstruktur, die von einer symmetrischen Gestaltung des Buches in zwei Teilen ausgeht (Judt. 1, 1/7, 32; 8, 1/16, 25). Diese Symmetrie wird verstärkt durch die Korrespondenz der Reden des Achior u. der J. gegenüber Holofernes (5, 5/21 u. 11, 5/19): 1) Beide beginnen mit der Versicherung lauterer Wahrheit u. enden plötzlich mit dem Rat des Nicht-Angriffs (Achior) bzw. des Angriffs (J.). 2) Die Rede J.s folgt der Argumentation Achiors (nur wenn Israel erneut schuldig werde, lasse es sich niederkämpfen; Judt. 5, 20f): Die Bewohner Bethulias sind dabei, in Sünde zu verfallen; jetzt ist daher der rechte Augenblick zum Angriff. 3) Das unmittelbare Umfeld beider Reden ist ähnlich. Die beobachtete Symmetrie beruht auf einer größeren: Im Zentrum des Buches steht die Belagerung Bethulias (6, 10/10, 10), die umrahmt wird von den Szenen im Lager der Assyrer (5, 1/6, 9 u. 10, 11/13, 10a). Neben kurzen Reden, Gebeten oder Preisungen treten hervor das umfängliche Gebet der J. vor dem Verlassen von Bethulia (9, 1/14) u. ihr Siegeslied (15, 14/16, 17). Obwohl das Gebet in Prosa abgefaßt ist u. der Hymnus in Stichoi, laden Übereinstimmungen in Gottestiteln, Vokabular u. Thematik zu einer Verknüpfung beider Stücke ein. Die Komposition des Buches wirkt noch geschlossener, betrachtet man den der Erzählung unterlegten Kalender. Er erstreckt sich über ein Jahr von exakt 364 Tagen. Eine Spanne von 120 Tagen (1, 16) liegt vor dem 22. des 1. Monats (2, 1); ein Monat (3, 10), 34 Tage (7, 20), fünf Tage (7, 30 usw.), 30 Tage (15, 11), drei Monate (16, 20) werden ausdrücklich genannt. Die ‚Weizenernte' (2, 27) steht für das Pfingstfest; die ‚Gerstenernte' bezeichnet die Paschawoche. Von der Gerstendarbringung an sind die folgenden vier Monate (8, 2. 4) zu rechnen. Daraus ergibt sich, daß der Kalender des Buches am 24. des 9. Monats (Ḥanukka) beginnt u. ein Jahr später ebenda wieder angelangt. Den Höhepunkt bildet der Sieg, der mithin auf den 24. des 5. Monats (Ab) zu datieren ist. – J. ist unstreitig die Heldin des Buches; doch die Anordnung des Stoffes offenbart, daß es um mehr geht. Die Gegenüberstellung von J. u. Holofernes bringt die radikale Opposition zwischen einer göttlichen Anspruch erhebenden heidn. Weltmacht u. dem kleinen, seinem Gott treuen Judenvolk zum Ausdruck. Zwischen der legendären heidn. Weltstadt *Ninive u. dem wehrlosen *Jerusalem besitzen Bethulia, Holofernes u. J., wie immer es um ihre Historizität bestellt ist, hoch symbolische Bedeutung. Der Verfasser bezieht sich implizit, manchmal auch ausdrücklich, auf alttestamentliche Kämpfe, die einerseits einen Schwachen dem Starken gegenüberstellen (David gegen Goliath [1 Sam. 17]; die List des Ehud über Eglon v. Moab [Iudc. 3]; der Sieg Abrahams über die Großkönige [Gen. 14]; die Errettung Jerusalems vor Sanherib [2 Chron. 32, 8 = Judt. 13, 11], vor Nikanor [1 Macc. 7; 2 Macc. 15]; der Sieg des Josaphat über Moabiter, Ammoniter, Me'uniter [2 Chron. 20]), anderseits eine Frau einem Potentaten (Jaël gegenüber dem Feldherrn Sisera [Iudc. 4f]; Miriam gegenüber Pharao [Ex. 15 u. Judt. 16]; **Esther gegenüber Haman).

III. Die literarische Gattung. Die beträchtlichen kontrafaktischen Freiheiten, die sich der Erzähler gestattet, wären leichter zu erklären, ließe sich die literarische Gattung des J.buches innerhalb der Kategorien der semitischen (zB. Esther, Tobias) bzw. der

hellenist. Antike (Roman) exakter bestimmen. – a) Der Kampf zwischen J. u. Holofernes hat Apokalyptisches an sich: Gott gegen Nabuchodonosor, das Gute gegen das Böse. Auch der bekannte Einfluß des LXX-Danielbuches auf J. (s. o. Sp. 246) weist in diese Richtung. Dennoch ist das J.buch nicht als Apokalypse zu bezeichnen, sondern hat nur in gewissen Zügen Anteil an der apokalyptischen Mentalität seiner Umgebung. – b) Anders als die Bücher Tobias u. Esther bezieht sich das J.buch ausdrücklich u. eingehend auf die große Weltgeschichte. Die Charakterisierung des Buches als Roman in hellenistischem Sinn (Stiehl; Zenger, Buch 436/9) berücksichtigt diese absichtliche Verknüpfung eines lokalgeschichtlichen Ereignisses mit der Universalgeschichte nicht zureichend. Wäre das J.buch ein Roman, würde darin J. wohl Achior heiraten. Dennoch erleichtert der Rückgriff auf die Gattung des Romans das Verständnis der angewandten literarischen Verfahren. – c) Die Gattungsbezeichnung des J.buchs als ‚historischer Roman‘ weckt Bedenken (Weimar 134_{46}). Besser betrachtet man es als ‚freie parabolische Geschichtsdarstellung‘ (Haag, Studien 125). Auffällig ist, daß der Feldzug Nabuchodonosors gegen Arphaxad, den König der Meder, exakt so endet wie der Zug Alexanders d. Gr. gegen Dareios III (bes. Judt. 1, 15: Ebene von Regu-Ragau). Dieses u. andere Indizien (der Hydaspes-Fluß ebd. 1, 6) verweisen auf Frühformen des Alexanderromans. – d) Gleich der Esther- scheint die J.-‚Rolle‘ dazu bestimmt, ein festliches Gedenken zu unterstützen (s. u. Sp. 252f). Daher darf man annehmen, daß die literarische Entwicklung auf ein lokalgeschichtliches Ereignis zurückgeht: auf die Tempelreinigung u. deren Gedächtnisfeier (Ḥanukka) sowie wahrscheinlich auf einen Sieg am 24. des Monats Ab.

IV. Die Hauptgestalten. a. Der Assyrerkönig Nabuchodonosor. In den biblischen Büchern, in denen Nebukadnezzar auftritt, gilt er nicht nur als Zerstörer Jerusalems. Im Jeremiabuch (bes. 25, 9; 27, 6; 43, 10) ist er Werkzeug des göttlichen Heilsplans. Im Danielbuch unterscheidet ihn seine Bekehrung (2, 47; 3, 28 [95]) vom verstockten Belschazzar (Balthasar); bei Baruch (1, 11; vgl. 2, 24) werden die Juden aufgefordert, für ihn u. Balthasar zu beten. Im J.buch hingegen wird er ganz negativ gezeichnet, als ‚Anti-Jahwe‘ (Weimar 132; Haag, Buch 16 u. ö.). Doch steht er nicht im Vordergrund der Handlung; er wird von Holofernes, dem Oberbefehlshaber seines Heeres, vertreten u. in der Folge nicht mehr erwähnt.

b. Holofernes. Bekannt sind zwei kappadokische Träger dieses Namens. Der eine nahm an einem Feldzug Artaxerxes' III (359/338 vC.) gegen Ägypten teil (Diod. Sic. 31, 19, 2f), der andere war Parteigänger des Demetrios I Soter (162/150 vC.; vgl. Haag, Studien $17f_{28}$). Angesichts J.s List verkörpert Holofernes die brutale Militärmacht im Dienst eines Tyrannen, für den er göttliche Ehren beansprucht (Judt. 3, 8). Da er die Doppelsinnigkeit der Worte J.s u. ihre Ironie verkennt, fällt er ‚durch eines Weibes Hand‘ (Judt. 13, 15; 16, 5; 1 Clem. 55, 5).

c. Achior. (Vgl. Num. 34, 27 LXX.) Der ammonitische Heerführer spielt im Stratagem eine wichtige, doch passive Rolle. Ein beachtlicher Vorgang ist seine Aufnahme in das Haus Israel; denn sie erfolgt im Widerspruch zu Dtn. 23, 4, wonach Ammoniter niemals in die Gemeinde Israels aufgenommen werden dürfen. Wie *Bileam u. Naaman vertritt Achior den Typos des Gerechten aus den Heidenvölkern.

d. Judith. Die keusche, gottesfürchtige u. mutige ‚Jüdin‘ ist die Repräsentantin des Volkes der Juden. Bemerkenswert ist, daß sie keine Kinder hat u. Witwe bleibt.

e. Bethulia. Die in Samaria, nicht weit vom Gebiet der Jaëlgeschichte (Iudc. 4f), gelegene Bergfeste Bethulia (Identifizierung bislang unsicher) ist gleichfalls eine Gestalt des J.buches: der letzte Ort des Widerstandes auf dem Weg nach Jerusalem. Eine hebr. Inschrift (7. Jh. nC.) einer Synagoge bei Beth-Schean (Skythopolis) erwähnt ein Kefar Yehudit (‚J.dorf‘) nicht weit entfernt von Samaria (Y. Sussmann, A halakhic inscription from the Beth-Shean Valley: Tarbiẓ 43 [1973/74] 88/158, 1 Taf.)

V. Liturgie. a. Die midrašim. Die von Dubarle veröffentlichten kurzen u. langen hebr. Texte sind midrašim oder einzelne piyyuṭim (liturgische Dichtungen). Sie belegen, daß man die J.geschichte am Ḥanukka-Fest in Erinnerung rief. Das Alter dieses Brauches ist unbestimmt, eine frühe Entstehungszeit möglich (Stemberger 539f zieht eine mittelalterl. Wiederentdeckung des J.buches via Vulgata vor).

b. Das J.buch als megillah. Gleich dem Esther-Buch für Purim, dem 3. Makkabäer-

Buch, den beiden großen Abschnitten von 2 Macc., die auf die Einsetzung von Festen abzielen (2 Macc. 10, 8 u. 15, 36), überschreitet das J.buch nicht den Umfang einer Rolle (megillah) zur Lesung bei festiver Begehung. Die Hieronymus-Fassung gibt an, daß der Sieg J.s festlich kommemoriert wurde usque in praesentem diem (Judt. 16, 31 Vulg.). Der griech. Text enthält keine derartige Angabe; doch läßt der interne Kalender des Buches (s. o. Sp. 250) an ein Gedächtnisfest denken.

c. Der interne Kalender. Wie o. Sp. 250 ausgeführt, ist die Erzählung in den Ablauf eines Jahreskreises gestellt. Die Rechnung beginnt mit dem 24. des 9. Monats, in der Ḥanukka-Woche, u. führt wieder zu diesem Datum. Das Datum des Siegesfestes ist in dieser Zeitrechnung der 24. des 5. Monats, ein Festtag, den die ‚Fastenrolle' aus der Zeit des zweiten Tempels kennt (Meg. Taan. 6 [H. Lichtenstein: HebrUnCollAnn 8/9 (1931/32) 278f. 334]), der sonst jedoch nicht belegt ist. Es liegt somit nahe, das griech. J.buch als megillah für eine Siegesfeier zu betrachten. Später wurde das denkwürdige Ereignis mit dem Ḥanukka-Fest verbunden.

VI. Bildwerke. J. gehört nicht zum Repertoire jüdischer Ikonographie des Altertums. Auch christliche Beispiele sind selten (s. u. Sp. 256). Die Darstellung J.s um 1300 in einer hebr. Bibel-Hs. aus Nordfrankreich (Brit. Libr. Add. 11639 fol. 121r) läßt keine Rückschlüsse auf die Spätantike zu (weitere Zeugnisse [13./18. Jh.]: K. Schubert, Makkabäer- u. J.motive in der jüd. Buchmalerei: Aachener Kunstblätter 60 [1994] 333/42).

B. Christlich. I. Kanonizität. Sie ergibt sich aus patristischen Zitaten sowie der Präsenz des Buches in den Bibel-Hss. u. wird durch Konzilsentscheidungen gefestigt.

a. Kirchenväter. J. wird seit Clemens v. Rom häufig erwähnt (s. u. Sp. 254f). Doch fehlt das J.buch in den Listen des Origenes (der aber aus Judt. zitiert [Belege: Biblia patristica 3 (Paris 1980) 220]) u. des Meliton (beide bei Eus. h. e. 6, 25f) sowie des Gregor v. Naz. (carm. 1, 1, 12 [PG 37, 473f]). Im Westen, in dem das Buch gelesen wird, weckt Hieronymus' Praefatio zu J. Zweifel (s. o. Sp. 247; vgl. praef. Vulg. Reg.: 1, 365 Weber³; praef. Vulg. Salom.: 2, 957 W.); Augustinus kennt die Bedenken, teilt sie jedoch nicht (doctr. christ. 2, 13 [CCL 32, 39]; civ. D. 18, 26 [48, 617]). Um 365 kennt das Problem bereits Hilarius (Ps. instr. 15 [61, 13]). Die frühen syr. Väter zitieren u. erwähnen J. nicht (s. unten).

b. Bibeln. Das J.buch ist enthalten in allen griechischen sowie in sämtlichen aus dem Griech. übersetzten Bibeln, der lateinischen (Vet. Lat.), koptischen, äthiopischen u. armenischen. Obschon es in den hebr. Bibeln fehlt, fertigte Hieronymus eine lat. Version, die zur Vulgata wurde (s. o. Sp. 247). Alle Vulg.-Bibeln enthalten das J.buch. Die syr. Bibeln besitzen es seit früher Zeit (Ceriani-Ms., Mailand, 6. Jh.; J. P. M. van der Ploeg, Some remarks on a newly found Syriac text of the Book of J.: The Scriptures and the scrolls, Festschr. A. S. van der Woude = VetTest Suppl. 49 [Leiden 1992] 125/34) .

c. Konzilien. Im Westen ist das J.buch seit der Synode v. Hippo Regius (393) in allen Kanonlisten verzeichnet, namentlich im Brief des Innocentius v. Rom an Exuperius v. Toulouse vJ. 405 nC. (ep. 6, 7, 13 [PL 20, 501A]). Im Osten erwähnen es nicht cn. 59f des Konzils v. Laodikeia (um 360), anders die vom Conc. Trullanum II vJ. 691 rezipierten Kanones der Apostel (Const. apost. 8, 47/85 [SC 336, 308]).

II. Patristische Literatur. Häufiger als Zitate des J.buchs sind Erwähnungen J.s. Seit Clemens v. Rom (1 Clem. 55, 4/6. 59, 3) wird sie von nicht wenigen griech. u. lat. Kirchenvätern angeführt, trotz seiner Bedenken gegenüber der Kanonizität des J.buches auch von Hieronymus (s. Sp. 253). Hingegen sind anscheinend weder J. noch das J.buch den frühen syr. Vätern bekannt, bevor viel später der Einfluß der LXX spürbar wird (zB. im späten ps-ephrämischen Hes.-Komm. [EphSyrOp S 2, 193/7]). – Meist wird J. angeführt als *Exemplum der mutigen Frau (1 Clem. 55, 4f; Clem. Alex. strom. 4, 118; Orig. in Iud. hom. 9, 1 [GCS Orig. 7, 518]; Lucif. non parc. 11f [CCL 8, 213/6]; Chromat. in Mt. 29, 2, 2 [CCL 9A, 338]; Joh. Chrys. in Joh. hom. 61, 1 [PG 59, 341]; Prud. psych. 60/9 [CSEL 61, 173]), der keuschen, frommen Witwe (Tert. monog. 17, 1 [CCL 2, 1252]; Method. symp. 11, 289 [GCS Method. 134f]; Ambr. virg. 2, 8, 24 [44f Lazzaniga], auch für geistige Keuschheit [s. Doignon]; off. 3, 84 [2, 121 Testard]; ep. extr. coll. 14 [63], 29 [CSEL 82, 3, 250]; vid. 7 [PL 16, 245/7]; Const. apost. 3, 7; 5, 20; 8, 25 [SC 329, 139. 283; 336, 227]; Fulgent. ep. 2, 19. 29 [CCL 91, 203. 207]; Hieron. in Hag. 1, 6 [CCL 76A, 720]; Paulin. Nol. carm. 26, 162/6 [CSEL 30, 252]; Dracont.

laud. dei 3, 480/95 [39f Moussy]), des schwachen Wesens, durch das Gott seine Macht offenbart (Joh. Chrys. aO.; Sidon. carm. 16, 11/2 [120 Loyen]). Nach Arnob. iun. in Ps. 139 (CCL 25, 235) ist das mendacium in J.s Fall ein bonum. Seltener wird J. als Typos, als figura, des Neuen Bundes betrachtet (Hieron. in Zeph. comm. praef.: CCL 76A, 655; Quodv. prom. 2, 87f [CCL 60, 151]; Isid. Hisp. alleg. 122 [PL 88, 116]). Gelegentlich begegnet sie in Paradigmengebeten (Const. apost. 7, 38, 2 [SC 336, 89]; Pass. Philipp. Heracl. 12 [P. Franco de' Cavalieri, Note agiografiche 9 = StudTest 175 (Città del Vat. 1953) 161]; A. Lumpe, Art. Exemplum: o. Bd. 6, 1252f). – Die christl. Historiographie hatte einige Mühe, J.s Heldentat chronologisch zu fixieren. Verbreitet ist die Gleichung des Nabuchodonosor des J.buches mit Kambyses (Iul. Afric. chron. frg. 43 [M. J. Routh, Reliquiae sacrae[2] 2 (Oxonii 1846) 288. 464f]; Eus. chron.: GCS Eus. 7, 104a], durch Hieronymus übersetzt u. von Beda übernommen; implizit durch Augustinus [civ. D. 18, 26 (CCL 48, 617)] zwischen Kyros u. Dareios; Georg. Mon. chron. 1, 274/6 de Boor; Georg. Sync. chron. 448. 457 [282, 19; 289, 5 Mosshammer]; Suda s. v. Ὀλοφέρνης [3, 521 Adler]) oder mit Xerxes I (Georg. Sync. chron. 449 [283, 15 Mossh.]; Suda s. v. Ἰουδήθ [2, 641 A.]) oder mit Artaxerxes III Ochos (Sulp. Sev. chron. 2, 14/6 [CSEL 1, 69/73]) oder mit Dareios, Kyros' Sohn (Joh. Malal. chron. 6. 14 [157/61. 260/4 Dindorf]). Im fälschlich Ephraem Syrus zugeschriebenen Hes.-Kommentar ist Holofernes Gog, der Anführer der Heere von Elam (EphrSyrOp S 2, 193/7 par. Michael. Syr. chron. 1, 102f Chabot).

III. Die lat. Liturgien. J.s Siegeslied (16, 1/17) wurde regional unter die liturgischen Cantica aufgenommen. Als solches erscheint es in Vet.-Lat.-Form in den Kodizes Vat. Reg. lat. 11, 8. Jh. (Canticum nr. 8), u. Sinait. slav. 5, 9. Jh. (Canticum nr. 16). Verecundus zitiert Judt. 16, 16 LXX (nicht 16, 19 Vulg.) nach der Vetus Latina (in Cant. 9, 30 [CCL 93, 203]), kommentiert das Canticum aber nicht. Das Lektionar v. Luxeuil (Paris. lat. 9427) sieht das J.buch vor als Lesung zur Non am 2. Tag der Rogationes (*Bittprozession); ein Titel in der frühen Bibel von Saint-Germain-des-Prés (Paris. lat. 11553 [9. Jh.] fol. 72v; vgl. fol. 69r [P.-M. Bogaert: StudPatr 10 = TU 107 (1970) 211]) u. die Ordines Romani (13A, 9; 13B, 10; 14, 6 [2, 465. 500; 3, 40 Andrieu]), die das J.buch zu den libri mulierum rechnen, belegen, daß es auch zur gottesdienstlichen Schriftlesung verwendet wurde. Gebete u. Preisungen wurden auch für Responsorien u. Antiphonen der altspan., ambrosian. u. röm. Liturgie benutzt sowie im schwer einzuordnenden Sinai-Antiphonar. In den anderen altkirchlichen Liturgien ist eine Lektüre des J.buchs bisher nicht bezeugt (s. aber A. Gil Ulecia, Un intéressant lectionnaire latin gothique inconnu [14[e] s.]: J. Coppens / A. Descamps / É. Massaux [Hrsg.] Sacra pagina 1 = Bibl. Ephem. Theol. Lov. 12 [Paris / Gembloux 1959] 208/15, 1 Taf.).

IV. Bildwerke. a. Nola. Das älteste Zeugnis ist literarisch überliefert. Paulinus beschreibt die Ausschmückung der Neuen Basilika, die er in Nola bald nach 400 nC. hatte bauen lassen. Eine Portikus umfaßte drei mit Malereien geschmückte Exedren, die mittlere den männlichen u. weiblichen Martyrern gewidmet, die beiden seitlichen Hiob u. Tobias bzw. J. u. Esther (carm. 28, 20/7; H. Junod-Ammerbauer, Les constructions de Nole. L'esthétique de s. Paulin: RevÉtAug 24 [1978] 22/57). – J. wird weder in den ambrosianischen Tituli noch im sog. Dittochaeon des Prudentius erwähnt.

b. Santa Maria Antiqua. Eine stark beschädigte Malerei im Hauptschiff der röm. Kirche zeigt J. bei der Rückkehr nach Bethulia mit dem Holofernes-Kopf. Die Beischrift (9. Jh.) lautet: caput o[lofernis] (W. v. Grüneisen, Sainte-Marie Antique [Rome 1911] 103. 340. 430. 489 Abb. 80).

c. Die Bibel von St. Paul v. d. M. Die bei Reims um 870 gefertigte Hs. zeigt die J.geschichte in drei Registern auf einer vollen Seite (fol. 231v; J. E. Gaehde, The pictorial sources of the illustrations to the Books of Kings, Proverbs, J. and Maccabees in the Carolingian Bible of San Paolo Fuori Le Mura in Rome: FrühmittelaltStud 9 [1975] 379/83 Taf. 42, 7). – Die lat. Roda-Bibel (Paris. B.N.F. lat. 6), die Ripoll-Bibel (Vat. lat. 5729) aus Katalonien u. der Hortus deliciarum weisen noch antike Details auf (F. G. Goodwin, The J. illustration of the ‚Hortus deliciarum‘: Gazette des Beaux-Arts 91 [1949] 25/46). Doch sind diese Zeugnisse deutlich mittelalterlich.

A. Biolek, Die Ansicht des christl. Altertums über den literarischen Charakter des Buches J.: Weidenauer Stud. 4 (1911) 335/68. – P.-M. Bogaert, Le calendrier du livre de J. et la

fête de Hanukka: RevThéolLouv 15 (1984) 64/72; J. dans la première Bible d'Alcala (Complutensis 1) et dans la version hiéronymienne (Vulgata): Philologia sacra, Festschr. H. J. Frede u. W. Thiele 1 (1993) 116/30; Le ‚rouleau' de J., Hanukka et le vingt-quatre du mois d'Ab: La Commémoration = Bibl. de l'École des Hautes Études. Sect. des Sciences rel. 91 (Paris / Louvain 1988) 163/71. – H. CAZELLES, Le personnage d'Achior dans le livre de J.: RechScRel 39 (1951) 125/37. 324/7 – T. CRAVEN, Artistry and faith in the Book of J. = SocBiblLitDissSer 70 (Chico 1983); Women who lied for the faith: Justice and the holy, Festschr. W. Harrelson (Atlanta 1989) 35/49. – M. DELCOR, Le livre de J. et l'époque grecque: Klio 49 (1967) 151/79. – J. DOIGNON, La première exposition ambrosienne de l'exemplum de J. (De uirginibus, 2, 4, 24): Y.-M. Duval (Hrsg.), Ambroise de Milan (Paris 1974) 219/28. – A. M. DUBARLE, J. Formes et sens des diverses traditions 1/2 = Analecta Biblica 24, 1/2 (Rome 1966); Les textes hébreux de J. et les étapes de la formation du livre: Biblica 70 (1989) 255/66. – H. ENGEL, ‚Der Herr ist ein Gott, der Kriege zerschlägt'. Zur Frage der griech. Originalsprache u. der Struktur des Buches J.: K.-D. Schunck / M. Augustin, Goldene Äpfel in silbernen Schalen = BeitrErforschAntJudent 20 (1992) 155/68. – M. S. ENSLIN / S. ZEITLIN, The Book of J. = Jewish Apocryphal Literature 7 (Leiden 1972). – M. FRIEDMAN, The metamorphoses of J.: Jewish Art 12/13 (1986/87) 225/46. – H. GROSS, Tobit, J. = Neue Echter Bibel 19 (1987). – E. HAAG, Das Buch J. = Geistl. Schriftlesung 15 (1995); Studien zum Buche J. Seine theol. Bedeutung u. literarische Eigenart = TrierTheolStud 16 (1963). – R. HANHART, Text u. Textgeschichte des Buches I. = AbhGöttingen 3. F. 109 (1979). – M. HELLMANN, J. - Eine Frau im Spannungsfeld von Autonomie u. göttlicher Führung = EuropHochschSchr 23, 444 (1992). – M. HELTZER, Eine neue Quelle zur Bestimmung der Abfassungszeit des J.buches: ZAW 92 (1980) 437. – J. HENNIG, The Book of J. in the liturgy: IrTheolQuart 18 (1951) 187/90. – W. HERRMANN, Jüd. Selbstbehauptung. Anmerkungen zum Buch J.: ders., Jüd. Glaubensfundamente = BeitrErforschAT-AntJud 36 (1994) 9/91 (Lit.). – A. M. LA BONNARDIÈRE, Biblia Augustiniana. AT 2. Livres historiques (Paris 1960). – B. MCNEIL, Reflections on the Book of J.: DownsRev 96 (1978) 199/207. – A. MILLER, Das Buch J. = Die Hl. Schrift des AT 4, 3, 2 (1940) (mit älterer Lit.). – C. A. MOORE, J. = The Anchor Bible 40 (Garden City 1985); Why wasn't the Book of J. included in the Hebrew Bible?: VanderKam 61/71. – G. W. E. NICKELSBURG, Stories of biblical and early post-biblical times: M. E. Stone (Hrsg.), Jewish writings of the Second Temple Period = CompRerIudNT 2, 2 (Assen 1984) 46/52. – H. Y. PRIEBATSCH, Das Buch J. u. seine hellenist. Quellen: ZsDtPalVer 90 (1974) 50/60. – M. PRIOTTO, Il discorso di Achior. Gdt 5, 5/21: E. Bianchi (Hrsg.), Le Genti nel piano di salvezza = Parola, Spirito e Vita 26 (Bologna 1992) 87/98. – E. PURDIE, The story of J. in German and English literature = Bibl. de la Rev. de Litt. comparée 39 (Paris 1927). – A. D. ROITMAN, Achior in the Book of J. His role and significance: VanderKam 31/45. – G. STEMBERGER, La festa di Hanukkah, il libro di Giuditta e Midrašim connessi: We-zo't le-Angelo, Gedenkschr. A. Vivian = Associazione Ital. per lo Studio del Giudaismo, Testi e Studi 11 (Bologna 1993) 527/45. – R. STIEHL, Esther, J. u. Daniel: F. Altheim / R. Stiehl, Die aram. Sprache unter den Achaimeniden 1 (1963) 195/201. – J. C. VANDERKAM (Hrsg.), ‚No one spoke ill of her'. Essays on J. = SocBibLitEarlJudLit 02 (Atlanta 1992). – P. WEIMAR, Formen frühjüdischer Literatur: J. Maier / J. Schreiner, Literatur u. Religion des Frühjudentums (1973) 131/4. – E. ZENGER, Das Buch J. = JüdSchrHRZ 1, 6 (1981) 427/534; Art. J./J.buch: TRE 17 (1988) 404/8; Der J.roman als Traditionsmodell des Jahweglaubens: TrierTheolZs 83 (1974) 65/80.

Pierre-Maurice Bogaert
(Übers. Heinzgerd Brakmann).

Jünger.

A. Zur Phänomenologie u. Soziologie des ‚Jüngers'. I. Eingrenzung des Begriffs. Im Mittelpunkt dieses Art. steht der im NT mit dem Wort μαθητής bezeichnete Begriff. Es geht nicht primär um eine Geschichte des Wortgebrauchs von μαθητής, sondern um Inhalte, nichtchristliche Parallelen oder Vorbilder u. christliche Rezeptionsformen u. -typen neutestamentlicher J.schaft im Spannungsfeld von Antike u. Christentum. Überschneidungen mit den Art. *Apostel u. *Schüler sind wegen fließender Übergänge unvermeidlich. Die Begriffe imitatio (Nachahmung, *Mimesis) u. *Nachfolge werden nur berücksichtigt, wenn sie mit dem Wortfeld der J.schaft verbunden sind. – Eine anerkannte Definition des J. fehlt. Daher muß eine Liste typischer Merkmale genügen. ‚J.schaft' geht über das wissensvermittelnde Lehrer-Schüler-Verhältnis hinaus u. betrifft nur (oft junge) Erwachsene. Lernende u. dienende Männer oder Frauen binden sich an eine außergewöhnliche, Neues u. religiös Bedeutsames lehrende Persönlichkeit, deren Lehre u. Leben zur Mitte ihres eigenen Lebens wird. So bildet sich eine Gruppe, die in Gegensatz zur Umgebung tritt, gemeinschaftlich lebt u. gemeinsame Überzeugungen hegt. Der Bruch mit anderen sozialen Bindungen wird durch lokale Mobilität noch gefördert. Nach dem Tode des Meisters versucht die Gruppe, neu organisiert weiterzubestehen. Die bekanntesten J.kreise der Geschichte scheinen in erster Linie aus Männern um einen männlichen Stifter zu bestehen, während Frauen eher in die (besonders für die wirtschaftliche Versorgung wichtige) Peripherie dieser Kreise gehören oder nicht erwähnt werden; doch gibt es Gegenbeispiele. – Viele Berichte über ‚J.kreise' sind durch literarische Stereotypen geprägt. Die Historizität des Erzählten kann Zweifeln unterliegen. Erzählungen über J. können metaphorischer Ausdruck von Prozessen der Verschriftlichung u. der Institutionalisierung sein; sie bieten in solchen Fällen eher Leitmodelle gegenwärtiger oder erhoffter künftiger Gemeinden als zutreffende Beschreibungen der Vergangenheit. Vielfach begründen oder festigen Gruppen erst eine oder mehrere Generationen nach dem Tod des ‚Gründers' ihre Identifikationsmuster durch Erzählungen über die erste Generation von ‚J. (-innen)'. Solche Berichte stiften Kontinuität zwischen der Gründerzeit u. der Gegenwart des Erzählers. Die Aufzeichnung verbindlicher Worte des Meisters wird öfters den J. zugeschrieben. Manchmal legitimiert sich die spätere Führungsschicht der Gemeinde durch die Schilderung der Beauftragung von J. mit Leitungsaufgaben durch den Meister u. sieht sich in einer Sukzession mit den J. der ersten Generation.

II. ‚Religionsstifter' u. ihre Jünger. Viele Religionsstifter sollen Anhänger (-innen) um sich geschart haben, die nach Art konzentri-

scher Kreise Gruppen unterschiedlicher Nähe zum Stifter bildeten. Konfuzius zB. hat angeblich 72 J. um sich gesammelt (R. Emmerich, Konfuzius: P. Antes [Hrsg.], Große Religionsstifter [1992] 160/85). Der Buddha hat Legenden zufolge zuerst fünf J. gewonnen, dann weitere J.kreise u. einzelne ihn versorgende Anhängerinnen berufen, schließlich Mönchs- u. (widerstrebend) Nonnenorden errichtet (H.-J. Klimkeit, Der Buddha [1990] 91/113). Muḥammad erwarb sich schon vor der hiğra einige Anhänger, wie seinen Neffen 'Alī u. Abū Bakr, in Medīna umgaben ihn mekkanische ‚Auswanderer' (muhāğirūn), doch fanden sich auch einheimische ‚Helfer' ('anṣār); zwischen beiden Gruppen kam es nach dem Tod des Propheten zum Streit um die Nachfolge (G. E. v. Grunebaum, Der Islam in seiner klass. Epoche [1966] 28/65). Auch die J. von Zarathustra, Vardhamāna Mahāvīra (Mitbegründer des Jainismus), Mani (s. u. Sp. 310f) oder Nānak (Gründer der ‚Sikhs' [= Schüler]) könnten genannt werden (vgl. Antes aO.; M. Dhavamony [Hrsg.], Founders of religions [Rome 1984]).

III. Religiöse Lehrer u. ihre Schüler. Die Gläubigen vieler Religionen erwerben spezifische Erkenntnis in mehr oder minder institutionalisierter Form durch einen spirituellen Meister, Lehrer, gurū (Sanskrit), šaiḫ (arabisch) oder pīr (persisch) usw. Dabei können Gruppen mit engen Bindungen u. Nachfolgebeziehungen entstehen. In der Regel unterrichten begabte Schüler (-innen) später als Meister (-innen) eigene Schüler (-innen). Die für eigentliche ‚J.kreise' charakteristische überragende Ausstrahlung einer Gründerpersönlichkeit u. die Neuheit ihrer Botschaft können fehlen. Im Zentrum steht vielmehr die Erlernung von Lehrtraditionen oder spirituellen Techniken (R. M. Steinmann, Guru - śiṣya - sambandha. Das Meister-Schüler-Verhältnis im traditionellen u. modernen Hinduismus [1986]; M. Dhavamony [Hrsg.], Spiritual masters [Rome 1987]; ders., Teachers of religion [ebd. 1988]; M. Meslin [Hrsg.], Maîtres et disciples dans les traditions religieuses [Paris 1990]; E. Puttick / P. B. Clarke [Hrsg.], Women as teachers and disciples in traditional and new religions [Lewiston 1993]). Doch verläuft keine scharfe Grenze zur Gruppenbildung um ‚Religionsstifter': Eindrucksvolle Lehrpersönlichkeiten können rasch die Sache überlagern. In manchen buddhistischen, ṣūfischen u. christlich-monastischen Strömungen werden geistliche Lehrer-Schüler-Beziehungen als Nachfolge der Beziehung des ‚Stifters' zu seinen J. gestaltet (R. Gramlich, Die schiitischen Derwischorden Persiens 1/3 [1965/81]; J. S. Trimingham, The Sufi orders in Islam[2] [London 1998]; W. Siepen, Weg der Erkenntnis - Weg der Liebe. Grundzüge eines Vergleichs des spirituellen Meister-Schüler-Verhältnisses beim Buddha u. bei Pachomius [1992]).

IV. Soziologische Aspekte. Eine ältere Tradition der Religionssoziologie u. -phänomenologie hat auf die erwähnten u. ähnliche Phänomene das Begriffspaar ‚Meister - J.' bzw. den Terminus ‚J.kreis' angewandt (M. Weber, Wirtschaft u. Gesellschaft[5] [1972] 140/8. 275f. 654/81; J. Wach, Meister u. J. [1925]; ders., Religionssoziologie [1951] 151/5; G. Mensching, Soziologie der großen Religionen [1966] 118. 215/22; G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion[2] [1956] 251/4). Der Begriff ‚J.' birgt aber die Gefahr, in die Beschreibung anderer Religionen christliche Vorstellungen einzutragen u. gilt als ideologisch vorbelastet (Wachs Faszination vom George-Kreis, vgl. Ch. Auffarth, Art. J.: HdbReligionswissGrundbegr 3 [1993] 326/9). Daher werden gerne neutralere Begriffe der Gruppensoziologie vorgezogen, etwa Kultverband, Männerbund oder Bruderschaft (G. Widengren, Religionsphänomenologie [1969] 594/623). Oft kann die Gruppe um einen charismatischen Führer auch als Sekte beschrieben werden (brauchbare Definition: W. Burkert, Craft versus sect: B. F. Meyer / E. P. Sanders [Hrsg.], Jewish and Christian self-definition 3 [London 1982] 3) oder dem weiten, auch in der Weber-Rezeption begegnenden Begriff der ‚voluntary association' zugeordnet werden (J. S. Kloppenborg / S. G. Wilson [Hrsg.], Voluntary associations in the Graeco-Roman world [London / New York 1996]). – M. Webers Idealtypik mit ihrem Zentralbegriff der ‚charismatischen Herrschaft' bleibt Ausgangspunkt soziologischer Analysen. Charisma kann nach Weber aO. 140 ‚eine als außeralltäglich ... geltende Qualität einer Persönlichkeit heißen, um derentwillen sie als mit übernatürlichen oder übermenschlichen oder mindestens spezifisch außeralltäglichen, nicht jedem andern zugänglichen Kräften oder Eigenschaften' begabt ‚oder als gottgesandt oder als vorbild-

lich u. deshalb als 'Führer' gewertet wird'. Da Charisma nur faßbar wird, wenn es Anerkennung findet, bedingen sich nach Weber der charismatische Führer u. die von ihm Beherrschten gegenseitig: Dem Typus des Führers entspricht der Typus des J. Die ‚J.' sind der engere ‚Verwaltungsstab' des charismatischen Herrschers, die ‚Anhänger' dagegen die größere, um den inneren Kreis gescharte Gruppe. Zur ‚Außeralltäglichkeit' des Charismas gehört der Verzicht der J. auf feste Laufbahnen, Hierarchien, stabilitas loci, verwandtschaftliche oder berufliche Sozialbeziehungen, auf Pfründe u. Privilegien. Statt Behörden gibt es nur ‚Sendboten', statt traditionalem Reglement neue Gebote (ebd. 140f). Jeder charismatischen Herrschaft wohnt der Keim zu ihrer Auflösung oder Umbildung inne, die Tendenz zur ‚Veralltäglichung', spätestens nach dem Tod des Charisma-Trägers, da J. wie Anhänger ideelle u. materielle Interessen an der Fortdauer der Gemeinschaft u. der ökonomischen Sicherung der Gnadenspendung haben (ebd. 142/8). Die J. werden Lehrer u. Priester, die Anhänger zur Laiengemeinde (ebd. 276f), die Bewegung zur Institution mit rechtlicher Verfaßtheit. Der Übergang des Charisma auf die Institutionen ist das Ergebnis des Prozesses (ebd. 675). – Orientierung über die seitherige soziologische Diskussion bieten R. Glassman / W. Swatos (Hrsg.), Charisma. History and social structure (Westport 1986); M. N. Ebertz, Das Charisma des Gekreuzigten. Zur Soziologie der Jesusbewegung (1987) 28/51; W. Gebhardt / A. Zingerle / N. N. Ebertz (Hrsg.), Charisma. Theorie - Religion - Politik (1993). Man hat u. a. den Begriff Charisma zu differenzieren versucht, Phänomene des Nachlassens u. Verlusts von Charisma erforscht, die Entstehung religiöser Anhängerschaften aus dem Zusammenspiel von Charisma u. Selbst-Stigmatisierung untersucht u. Typologien der Krisen entwickelt, die charismatische Bewegungen auslösen (Zusammenstoß von Orientierungssystemen, politische Unterwerfung eines Volkes usw.). Anhand religionsethnologischer Untersuchungen lebender millenaristischer Gruppen wurde die Relevanz des Charismabegriffs zugunsten der Bedeutung der spezifischen Botschaft des ‚Führers' bestritten (P. Worsley, The trumpet shall sound. A study of ‚Cargo' cults in Melanesia² [New York 1968]), aber auch rehabilitiert (R. Wallis [Hrsg.], Millennialism and charisma [Belfast 1982]). Ein wichtiges Ergebnis solcher Studien ist, daß radikale Endzeiterwartung einer J.gemeinde nicht etwa institutionelle Selbstorganisation u. soziale Praxis ausschließt, sich beides vielmehr gegenseitig bedingt (vgl. Worsley aO.; K. Burridge, New heaven, new earth [New York 1969]; J. G. Gager, Kingdom and community. The social world of early Christianity [Englewood Cliffs 1975] 20/65). Auffarth, J. aO. sieht in der sich verschiebenden Dialektik von Verwurzelung in der Gesellschaft u. Abgrenzung zu ihr in den ersten drei Generationen eine Kernfrage des J.begriffs.

B. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. a. Allgemeines zur Religions- u. Erziehungsgeschichte. In den Religionen Griechenlands u. Roms gibt es kaum J.gruppen. Den griech. Kulten von Göttern u. Heroen fehlt ebenso wie der röm. Staatsreligion, dem *Herrscherkult u. den meisten ‚oriental.' Religionen im Römerreich die Voraussetzung dazu, nämlich die charismatische, in geschichtlicher Zeit auftretende Stifterpersönlichkeit, um die sich lernende Anhänger scharen. – Wo religiöse τέχναι überliefert u. erlernt werden müssen (vgl. zB. Xen. Cyr. 1, 6, 2), können sich jedoch Meister-Lehrling-Beziehungen ergeben, bei denen man infolge der Aura des Lehrgegenstandes u. wegen der bei Familienbindung möglichen Geheimhaltung (Belege: W. Speyer, Geheimgehaltene Überlieferungen u. Schriften der Antike: ders., Religionsgeschichtliche Studien [1995] 16. 25_{42}) an J.schaft denken kann. Entsprechende Berufe werden oft innerhalb von Familien vererbt. Auch das antike Vereinswesen scheint aus Geschlechtsverbänden hervorgegangen zu sein, faßbar im ältesten Zeugnis eines griech. Vereins (6. Jh. vC.; U. v. Wilamowitz, Satzungen einer milesischen Sängergilde: SbBerlin 1904, 619/40; vgl. F. Poland, Geschichte des griech. Vereinswesens [1909] 46/9. 527). Die unter den Rhapsoden des 6./5. Jh. vC. hochangesehenen Homeriden sind eine Familie (Acusil.: FGrHist 2 F 2) u. lernen dort ihre Kunst (Th. W. Allen, Homer [Oxford 1924] 42/50). Die von ca. 550 vC. bis in die röm. Kaiserzeit bezeugten Seher betreiben das Handwerk der Beobachtung des Vogelfluges, der Eingeweideschau, des Opferbrandes usw. Viele gehören Seherfamilien an, darunter den Iamiden, der wichtigsten über fast ein Jahrtausend (P. Kett, Prosopographie der historischen griech.

Manteis bis auf die Zeit Alexanders d. Gr., Diss. Erlangen [1966]). In Olympia zB. ging das Seheramt vom Vater auf den Sohn über, notfalls nach Adoption (L. Weniger, Die Seher v. Olympia: ArchRelWiss 18 [1915] 60/5. 105). – Die für die sakrale Rechtsauslegung bei Sühne u. Reinigung einer Blutschuld zuständigen Exegetai waren in Kollegien zusammengefaßt, von denen sich ebenfalls manche aus Geschlechtern rekrutierten (F. Jacoby, Atthis [Oxford 1949] 8/51). Ähnliche Institutionen kennt die stadtröm. Religion (A. D. Nock, Essays on religion and the ancient world 2 [Oxford 1972] 546f; J. S. Kloppenborg, Collegia and thiasoi: ders. / Wilson aO. [o. Sp. 262] 16/30). – Bei Priestern, in Kultvereinen u. Mysterienreligionen müssen Überlieferungen weitergegeben werden, aber meistens lassen die spärlichen Quellen keine Antwort auf die Frage nach J.kreisen zu (zu Organisationsformen W. Burkert, Antike Mysterien[3] [1994] 35/55). Ein Erlaß wohl des Ptolemaeus IV Philopator (BGU 6, 1211) scheint diejenigen, die dionysische Weihen erteilen, darauf zu verpflichten, einen bis zur dritten Generation zurückreichenden Nachweis zu führen, von wem sie τὰ ἱερά (Mythos u. Ritual) empfangen hatten; ob sie sich als J. dieses Mysten verstanden haben, ist unbekannt. Gegenseitige Bindungen von συμμύσται (Belege: Burkert aO. 113_{74}) sind generell denkbar. Der kaiserzeitliche Mithraskult kennt als siebten, höchsten Weihegrad den ‚pater' (M. J. Vermaseren, Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae 2 [Den Haag 1960] 427 s. v.; M. Clauss, Die sieben Grade des Mithras-Kultes: ZsPapEpigr 82 [1990] 183/94; kritisch dazu R. Merkelbach: ebd. 195/7); die Behauptung, diese Kultgenossenschaft weise daher Meister-J.-Verhältnisse auf (Rengstorf 423), bleibt mangels literarischer Zeugnisse unbeweisbar; wahrscheinlich ist sie unzutreffend, weil der Kult organisatorisch vielmehr die hierarchisch gestufte Struktur der damaligen Gesellschaft widerzuspiegeln scheint (M. Clauss, Cultores Mithrae. Die Anhängerschaft des Mithras-Kultes [1992] 278f). – Dagegen werden J.kreise in vielen Texten erwähnt, die von jenen zwischen Fiktionalität u. Historizität, Religion u. Philosophie schillernden Persönlichkeiten handeln, die man oft θεῖοι ἄνδρες nennt (H. D. Betz, Art. Gottmensch II: o. Bd. 12, 234/312): Pythagoras, Apollonius v. Tyana u. andere (s. u. Sp. 276). Das Sammeln von J.scharen gilt als typisches Merkmal solcher Wundermänner (L. Bieler, Θεῖος ἀνήρ 1 [1935] 122/9; G. Anderson, Sage, saint and sophist. Holy men and their associates in the early Roman empire [London / New York 1994] 116). – Auch die in der Frühzeit Griechenlands sehr wichtigen Männerbünde als Institutionen der *Initiation müssen hier genannt werden (Lit.: Ch. Auffarth, Der drohende Untergang = RGVV 39 [1991] 429/40). Die Erziehung des jungen Mannes zur ἀρετή ist in Sparta u. Kreta, aber auch anderswo im alten Griechenland, vielfach mit Knabenliebe verbunden, die mit dem modernen Begriff *Homosexualität nicht richtig erfaßt wird (H. Patzer, Die griech. Knabenliebe = SbFrankfurt 18, 5 [1982]). Gegenüber einem J.kreis fehlt im Männerbund oft die herausragende Führungsperson, umgekehrt fehlt in der Beziehung des Erastes zu einem Knaben die Gruppeninitiation. Beide Charakteristika finden sich hingegen im Mädchenbund um Sappho (R. Merkelbach, Sappho u. ihr Kreis: Philol 101 [1957] 1/29).

b. Meister u. Lehrling bei Handwerkern u. Ärzten. Ob μαθηταί von Handwerkern gelegentlich J. ihrer Meister waren, ist aus den mageren Quellen nicht zu ersehen. Die Papyri mit Ausbildungsverträgen zwischen einem Handwerker u. Eltern, Vormund oder Eigentümer des Lehrlings (zB. POxy. 275) spiegeln nüchterne Geschäftsbeziehungen (A. Zambon, Διδασκαλικαί: Aegyptus 15 [1935] 3/66; vgl. ebd. 19 [1939] 100/2; 34 [1954] 231/49; 37 [1957] 266/70). Man dächte eher an J., wenn die Behauptung stimmte, handwerkliche τέχνη habe in früher Zeit stets als Geheimwissen gegolten (J. Hasebroek, Griech. Wirtschafts- u. Gesellschaftsgeschichte bis zur Perserzeit [1931] 24f), doch sind Zweifel angebracht (E. J. / L. Edelstein, Asclepius 2 [Baltimore 1945] 58). Von der frühen bis zur späten Antike erlernt meistens der Sohn das Handwerk des Vaters bei diesem. Auch Adoptionen eines Lehrlings begegnen (A. H. M. Jones, The later Roman empire 2 [Oxford 1964] 861); solche Lehrlinge treten wohl manchmal in J.schaft (im Sinne eines verehrenden Sohnesverhältnisses) zum Meister. – Auch *Heilkunde kann man aus Büchern allein nicht lernen (Aristot. eth. Nic. 10, 10, 1181b 2f; zum Folgenden F. Kudlien, Medical education in classical antiquity: C. D. O'Malley [Hrsg.], The history of

medical education [Berkeley 1970] 3/37; J. Kollesch, Ärztliche Ausbildung in der Antike: Klio 61 [1979] 507/13). Vielleicht trifft Galens Ansicht zu, daß sich die griech. Medizin anfangs in der Hand von Ärztefamilien befunden habe (anat. prac. 2, 1 [280/2 Kühn]). Aber schon bei *Hippokrates, dem Arztsohn u. Protagonisten der koischen Ärzteschule, lernen außer Söhnen u. Schwiegersohn auch fremde Schüler gegen *Honorar; eine Schülerliste ist erhalten (H. Schöne, Bruchstücke einer neuen Hippokratesvita: RhMus 58 [1903] 56/66; vgl. K. Deichgräber, Die Epidemien u. das Corpus Hippocraticum[2] [1971] 146/72). Der sog. hippokratische *Ärzteeid verpflichtet den Arztschüler, seinen Lehrer so zu achten wie die eigenen Eltern, dessen Nachkommen wie Brüder zu ehren u. auf Verlangen kostenlos zu unterrichten u. darüber hinaus nur entsprechend vereidigte Schüler anzunehmen (Hippocr. iusiur. 1, 1 [CMG 1, 1, 4]; vgl. F. Kudlien, Der griech. Arzt im Zeitalter des Hellenismus = AbhMainz 1979 nr. 6, 98f). Diese ‚esoterische' Auffassung ärztlicher Ausbildung kommt einem Zug von J.schaft, besonders bei Pythagoreern (s. u. Sp. 276), nahe, wird allerdings nicht die allein gültige gewesen sein (Edelstein aO. 58/62). Ärztefamilien bleiben bis in Hellenismus (Kudlien, Arzt aO. 118/20) u. Kaiserzeit (ders., Die Stellung des Arztes in der röm. Gesellschaft [1986] 212f) häufig, doch viele Ärzteschulen, zB. in Alexandrien (H. v. Staden, Herophilus [Cambridge 1984] 445/578), erscheinen als sachbezogene öffentliche Lehr- u. Forschungsstätten. Martials Karikatur des bei der Patientenvisite von hundert discipuli umgebenen Meisterarztes (Mart. 5, 9) erinnert eher an eine moderne Universitätsklinik als an einen J.kreis. Die Streithändel noch der röm. Ärzteschulen lassen allerdings ein hohes Maß an Identifikation der Ärzte mit ihrer Schule erkennen (Friedländer 1, 209f), mehr als etwa in Rechtsschulen (B. Kübler, Art. Rechtsunterricht: PW 1A, 1 [1914] 394/405; D. Liebs, Rechtsschulen u. Rechtsunterricht im Prinzipat: ANRW 2, 15 [1976] 197/286).

c. Philosophenjünger. 1. Zum Terminus μαθητής u. seinen Synonymen. Das nichtchristl. Bedeutungsspektrum von μαθητής reicht vom lernwilligen Nacheiferer in generellem Sinne (etwa der griech. Kultur gegenüber: Herodt. 4, 77, 1 [ältester Beleg des Wortes]; Poeten als J. der Götter: Lucian. Hes. 3; Könige als J. des Zeus: Dio Chrys. or. 1, 38) über den Anhänger einer kulturellen Tradition (die bukolischen Dichter als J. Bions: Mosch. epit. Bion. 95; Magier als J. Zoroasters: Lucian. nec. 6) bis zum Lehrling eines Hieroglyphengraveurs (POxy. 1029, 25; 107 nC.), Arztes (Galen. in Hippocr. de nat. hom. 2 prooem. [CMG 5, 9, 1, 57]) oder Bildhauers (Pausan. 5, 20, 2). Wilkins 11/42 glaubt von Herodot bis Diogenes L. eine zunehmende Verengung der Bedeutung in Richtung des ‚Anhängers eines großen Meisters' festzustellen; doch bleibt dies zweifelhaft, zumal μαθητής stets (bes. in Papyri) den Handwerkerlehrling meinen kann. – Außerhalb des christl. Schrifttums (dem die weitaus meisten Belege entstammen) begegnet das Wort μαθητής am häufigsten in der Philosophiegeschichtsschreibung: Seit Aristoteles (metaph. 1, 5, 986b 22) u. Theophrast (physic. opin. frg. 4 [Diels, Dox. 479]) wird das Wort zur Bezeichnung von persönlichen Schülern von Philosophen oder Angehörigen gleicher Schulrichtungen verwendet. Daneben existieren zahlreiche weitere Termini, die zT. andere Nuancen ausdrücken, aber oft synonym verwendet werden, zB. ἀκόλουθος, ἀκουστής, ἀκροατής, γνώριμος, ἑταῖρος, ζηλωτής, θιασώτης, νεανίσκος, ὁμιλητής, ποδηγός, σπουδαστής, συνήθης, σχολάριος, σχολαστικός, φοιτητής, οἱ ἀμφί τινα, οἱ περί τινα, οἱ ὁμιλοῦντες, οἱ συγγιγνόμενοι, οἱ συνόντες τινί (Belege: L. Grasberger, Erziehung u. Unterricht im klass. Altertum 3 [1881] 408; Rengstorf 421; W. v. Kienle, Die Berichte über die Sukzessionen der Philosophen in der hellenist. u. spätantiken Literatur, Diss. Berlin [1961]; P. Petit, Les étudiants de Libanius [Paris 1956] 18/22).

2. Von den Vorsokratikern bis Sokrates. Die seit dem 4. Jh. vC. übliche Einteilung der vorsokratischen Philosophie in organisierte Schulen mischt, zT. schwer unterscheidbar, Historizität u. Rückprojektion (H. Diels, Über die ältesten Philosophenschulen der Griechen: Philosophische Aufsätze, Festschr. E. Zeller [1887] 239/60; O. Gigon, Grundprobleme der antiken Philosophie [1959] 87f. 98/101). Doch gilt das Auftreten überragender Persönlichkeiten als charakteristisch für die frühe griech. Philosophie (J. Burnet, Early Greek philosophy[4] [London 1930] 29); von diesen Männern darf man vermuten, daß sie ergebene Anhänger um sich geschart haben. – Politisch-kulturelle Bedingungen des

5. Jh. vC. nach dem Sturz der Tyrannis führen zu neuen Anforderungen an die Bildung des athenischen Bürgers. Die Beschränkung auf Elementarunterricht u. das alte Gleichgewicht körperlicher u. geistiger Erziehung genügen nicht mehr. Dem neuen Bedarf suchen die Sophisten zu entsprechen (H.-I. Marrou, Histoire de l'éducation dans l'antiquité[6] [Paris 1965] 87/106). Als Lehrer in politischer Technik, Dialektik u. Rhetorik reisen sie auf der Suche nach Schülern durch die Städte (Plat. Protag. 313D) u. bieten gegen *Honorar die Bildung zum politischen Menschen an: teils in öffentlichen Vorträgen (Plat. Hipp. min. 368B), teils in intensiver Ausbildung ihrer engeren J. zu Sophisten (Plat. Hipp. mai. 282B; Protag. 315A). Die Scharen vor allem junger Bürger, die sich den Sophisten mit höchstem Respekt (ebd. 315B) als μαθηταί anschließen, gelegentlich auch in homoerotischer Freundschaft (ebd. 315DE), gehören zum sophistischen Ambiente (Aristoph. nub.; Plat. Protag.). – Sokrates, der fälschlich als Sophist gilt, wird u. a. wegen Verführung der Jugend angeklagt (Plat. apol. 24B) u. sagt selbst, daß ihm gerade Söhne reicher Bürger folgen (ebd. 23C). Blinde J.schaft lehnt er ab: ‚Ihr aber, wenn ihr mir folgen wollt, kümmert euch wenig um Sokrates, sondern mehr um die Wahrheit' (Plat. Phaedo 91BC). Gegen die Sophisten betont er, niemandes μαθητής (Plat. Lach. 186E) u. niemandes διδάσκαλος zu sein (Plat. apol. 33A; vgl. Wilkins 15/22): ein Ruf zur Nachfolge um der Sache statt der Person willen u. vielleicht eine Ablehnung institutionalisierter Schulbildung (J. P. Lynch, Aristotle's school. A study of a Greek educational institution [Berkeley 1972] 44). Wenn ein Sophist meint, alle Lehrer würden gern die μαθηταί zu ihren Nachahmern (μιμηταί) machen, so hat Sokrates dagegen nichts einzuwenden (Xen. mem. 1, 6, 3). Nach Diog. L. 2, 48 stellt sich Sokrates dem Xenophon in einer Gasse Athens mit der Frage in den Weg, wo man Lebensmittel kaufen könne. Nach gegebener Antwort erkundigt er sich, wo man Kalokagathie erwerben könne. Xenophon ist verwirrt von dem Fremden, u. Sokrates sagt: ‚Dann folge mir (ἕπου) u. lerne (μάνθανε)!'.

3. Die vier großen Schulen. Die wichtigsten philosophischen Schulen, die sich im 4. Jh. vC. bilden, Platons Akademie, Aristoteles' Lyceum, der Kepos Epikurs u. die Stoa Zenons, bieten Arbeits-, Haus- u. Lebensgemeinschaften. Es ist lange üblich gewesen, mindestens die ersteren drei Schulen als Kultvereine (θίασοι) der Musen zu interpretieren (U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Antigonos v. Karystos [1881] 263/91; vgl. P. Boyancé, Le culte des muses chez les philosophes grecs[2] [Paris 1972]). Doch ist das Ausmaß der religiösen Bedeutung etwa der Museia geringer einzustufen u. eine rechtliche Stellung als θίασος für keine der vier Schulen beweisbar (Lynch aO. 108/27). Vielmehr hat man sie sich als um den Gründer zentrierte private Zusammenschlüsse vorzustellen. Nach dessen Tod folgen ihm Scholarchen teils aus erbrechtlich-verwandtschaftlichen Gründen (Platons Neffe Speusippos als erster: Philod. acad. col. 6, 28/30 [136 Dorandi]), teils durch Wahl der Schulmitglieder (Xenokrates als zweiter Scholarch: ebd. 6, 41f [ebd.]). Bewerber um die Aufnahme in den Schülerkreis können abgelehnt werden (Diog. L. 4, 10). Mitgliederlisten sind erhalten (zB. Philod. aO. 5, 31/6, 20 [134f]; Diog. L. 4, 2 berichtet als Besonderheit von zwei μαθήτριαι der Akademie), ebenso Regeln für die Symposien der Akademie (Athen. dipnos. 5, 186B). Selbst die platonische Akademie darf nicht als mehrhundertjährige stabile Institution angesehen werden (J. Glucker, Antiochus and the late academy [Göttingen 1978]); wichtiger ist für sie (mindestens vor Plutarch v. Athen) die mündliche Tradition, der Prozeß der persönlichen Übermittlung vom Lehrer zum Schüler, durch die sich ein kollektives Gedächtnis formt (J. Dillon, Self-definition in later Platonism: Meyer / Sanders aO. [o. Sp. 262] 3, 60/75). Die Gründer genießen zT. religiöse Verehrung. *Epikur wird von seinen J. als göttlicher Offenbarer u. Erlöser betrachtet (zB. Plut. adv. Colot. 1117B) u. verfügt testamentarisch, aus seinem Vermögen die schon zu Lebzeiten gewohnte jährliche *Geburtstagsfeier u. eine weitere Gedächtnisfeier am 20. jedes Monats zu bezahlen (Diog. L. 10, 18; vgl. W. Schmid, Art. Epikur: o. Bd. 5, 746/55). Platons J. Mithridates stellt eine Statue des Meisters in der Akademie auf (Diog. L. 3, 25), u. noch Proklos (gest. 485 nC.) vollzieht Rituale zum Gedenken an die großen Lehrer, darunter Gräberbesuche (Marin. vit. Procl. 36). – Von den sophistischen Anfängen (zB. Plat. Protag. 315A) bis zur Kaiserzeit (zB. Porph. vit. Plot. 7, 33) läßt sich in den Schulen ein weiterer

Kreis von Zuhörern von einem kleinen Kreis der ζηλωταί unterscheiden. Da sich seit dem Beispiel des Sokrates Philosophie vielfach als Lebenskunst u. -form definiert, bilden sich im Innern der Philosophenschule spirituelle Techniken heraus (P. Rabbow, Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike [1954] 260/79; P. Hadot, Exercices spirituels et philosophie antique[2] [Paris 1987]; A.-J. Voelke, La philosophie comme thérapie de l'âme [Fribourg / Paris 1993]; J. Domański, La philosophie, théorie ou manière de vivre? [ebd. 1996]). Die Einzelseelsorge des Philosophen gegenüber dem J. gilt als bester Weg (Plut. aud. 12, 43F/4A). In schlafloser Nacht entdeckt ein J. seinen Mangel an Gelassenheit u. eilt sofort zum Meister, um Rat einzuholen (Galen. anim. affect. 7, 7f [CMG 5, 4, 1, 1, 25]). Vor allem vom J.kreis Epikurs (aus freien Männern, Frauen u. Sklaven bestehend u. von einem Apostaten als μυστικὴ συνδιαγωγή verspottet [Dio. L. 10, 6]) mit seiner Absolutsetzung des Philia-Ideals ist intensive Seelenführung bezeugt (Schmid aO. 740/55; vgl. N. De Witt, Organization and procedure in Epicurean groups: ClassPhilol 31 [1936] 205/11 mit Kritik von M. Gigante, Ricerche filodeme[2] [Napoli 1983] 55/113). Philodems Buch darüber ist zT. erhalten (dazu C. E. Glad, Paul and Philodemus [Leiden 1995] 101/81); darin wird zB. von einer Beichte der J. bei Epikur berichtet (de libert. dicend. frg. 49 Olivieri) u. die Problematik gegenseitiger Beichte von J. erörtert (ebd. 53f). Die Platoniker, die sich an höhere Schichten wenden als die Kyniker u. populären Stoiker (Orig. c. Cels. 6, 2 [SC 147, 180]), setzen die Idee des contubernium noch in der Kaiserzeit öfters in die Tat um. Gellius begleitet seinen Lehrer Taurus überall hin (Gell. 12, 5, 1f), u. dieser speist mit seinen J. (ebd. 17, 8, 1f) u. besucht sie am Krankenbett (ebd. 18, 10, 3). Über Plotins Hausgemeinschaft berichtet Porphyrius (vit. Plot. 7, 33/9, 51), der eine Depression durch den klugen psychologischen Rat des Meisters überwindet (ebd. 11, 63f). Plotin plant, mit seinen J. einen utopischen Stadtstaat zu errichten (ebd. 12, 66). Plutarch zitiert das goldene Wort des Agasikles, er wolle nur J. von Männern sein, deren Sohn er gerne wäre (apophth. Lacon. 208B). Der Thronfolger *Iulianus schmeichelt dem Neuplatoniker Priskos, dieser habe ihn mit einem Aristoteles-Kompendium zum ψευδεπίγραφος … μαθητής gemacht: zum ‚J.', weil er durch die Lektüre ein begeisterter ‚Bakchant' statt bloßer ‚Narthexträger' der aristotelischen Philosophie geworden sei (vgl. Plat. Phaedo 69CD), ‚peudepigraph' offenbar, weil er nicht von Priskos persönlich unterrichtet worden ist (ep. 12 Bidez). – Eine Anekdote erzählt, wie der berauschte junge Polemon mitten aus wüstem Leben heraus in eine Vorlesung des greisen Xenokrates über die Sophrosyne gerät, sich bekehrt u. später Scholarch wird (Diog. L. 4, 16). Es gibt zahlreiche Erzählungen über Bekehrungen zu philosophischen Lehrern (A. D. Nock, Conversion [Oxford 1933] 164/86; G. Bardy, La conversion au Christianisme durant les premiers siècles [Paris 1949] 46/89; Hengel 31/4). Bald nach der Schließung der Athener Akademie 529 nC. dürfte in Europa für Jahrhunderte (vielleicht bis heute) die Lebensform philosophischer J.schaft verschwunden sein.

4. Kyniker. Sie haben J. u. J.innen (Hipparchia, Diog. L. 6, 96f), obwohl sie sich gern abweisend gaben. Schon ihr Stammvater Diogenes hatte sich dem Antisthenes als J. aufdrängen müssen (ebd. 6, 21). Die pseudepigraphen Kynikerbriefe (zT. 1. Jh. vC./nC.) berichten von J.berufungen: Durch provokativ zur Schau gestellte Bedürfnislosigkeit u. Schlagfertigkeit gelingt es Diogenes (PsDiog. ep. 2 Müseler, ähnlich ep. 38 Müs.), junge Spötter in Piräus von der Straße weg zu seinen Begleitern u. andächtigen Zuhörern zu machen. Genauso ergeht es Diogenes' J. Krates (PsCrat. ep. 20 Müs.), der die Hipparchia zum συγκυνίζειν auffordert (ep. 29 Müs.). Bion v. Borysthenes soll Schüler adoptiert haben (Diog. L. 4, 53). Lukians aus Anekdoten u. Logien bestehender Bios des Demonax setzt die Existenz von (nicht explizit erwähnten) J. voraus, die als Begleiter des Moralisten Notizen gemacht haben. Die J. des Peregrinus wollen ihm an seinem Scheiterhaufen einen Altar errichten (Lucian. Peregr. 28) u. sollen nach seinem Tod als seine Boten Diatheken u. Paränesen in der Welt verbreiten (ebd. 41). Dio Chrys. ahmt Sokrates nach, wenn er keine μαθηταί annehmen will, da er nichts zu lehren habe (or. 11 [12], 13. 15); die Sophisten täten gut daran, J. davonzujagen, die sich ihnen an die Fersen heften (or. 18 [35], 10). Seine Vorstellung echter J.schaft tut er or. 38 (55) kund, wo er Sokrates als μαθητής Homers bezeichnet, weil er dessen ζηλωτής sei, d. h. μιμούμενος τὰ ἔργα καὶ τοὺς λόγους

ὡς οἷόν τε ἐπιχειρεῖ ὅμοιον αὐτὸν ἀποφαίνειν (‚indem er dessen Taten u. Worte nachahmt, versucht er, ihm möglichst ähnlich zu werden': 38 [55], 4; Mimesis bei Sokrates / Xenophon s. o. Sp. 269).

5. Weitere Popularphilosophen. Stoiker des 1. Jh. wie Musonius Rufus u. sein Schüler Epiktet unterrichten ihre Schüler in praktischer Philosophie. Arrian zeichnet die Kurse seines Lehrers Epiktet auf, die auch Reflexionen über J.schaft enthalten (P. Zarrella, La concezione del ‚discepolo' in Epitteto: Aevum 40 [1966] 211/29), darunter die Abkehr von der Gier nach möglichst vielen J. (Epict. diss. 4, 8, 24) u. die an J. gerichtete Aufforderung zu Konzentration u. Rückzug aus der lauten Masse (ebd. 3, 16, 10), die Mahnung zum Handeln u. nicht bloß zum Lernen (2, 9, 13) u. die Bevorzugung ethischer gegenüber verwandtschaftlichen Bindungen (3, 3, 5). Musonius, der in den überlieferten Fragmenten stets im Gespräch mit J. u. Hörern auftritt, malt sich das Ideal philosophischer Erziehung als ländliche Lebensgemeinschaft von Meister u. J. aus (frg. 11 Hense). Die Realität sieht oft anders aus, etwa wenn der Philosoph als Hauslehrer beim verwöhnten Jüngling antichambrieren muß (Gell. 7, 10, 5). Für Popularphilosophen u. Sophisten der Kaiserzeit gehört die J.schar zum öffentlichen Erscheinungsbild (Lucian. symp. 6. 22. 32; biographisch-sozialgeschichtliches Material: Friedländer 3, 246/300; M. L. Clarke, Higher education in the ancient world [London 1971] 71/108; J. Hahn, Der Philosoph u. die Gesellschaft [1989]). Als Demonax den Erzieher Mark Aurels, Apollonius, von J. umgeben aus der Stadt ziehen sieht, spottet er: ‚Da geht Apollonius mit seinen Argonauten' (Lucian. Demon. 31). Fast alle Schulrichtungen ziehen J. an. Es gibt ‚Diogenisten', ‚Antipatristen', ‚Panaitianer' usw. (Athen. dipnos. 5, 186A). – Es scheint kaum Anzeichen dafür zu geben, daß die Idee philosophischer J.schaft in der Kaiserzeit von der Vorstellung der J. Jesu beeinflußt worden wäre. Bei Lukians (u. vielleicht Philostrats?) Darstellungen von Wundermännern ist allerdings nicht auszuschließen, daß neutestamentliche Berichte als versteckte Kontrastfolie dienen. Umgekehrt können das Armutsideal u. manche Verhaltensweisen der Kyniker-J. im christl. Mönchtum weitergelebt haben (die Parallele kennt bereits Iulian. Imp. or. 7, 224BC).

d. Rhetoren. Schon die frühen Sophisten sammeln J.kreise um sich (s. o. Sp. 269). Damals beginnt die Tradition des Rhetorik-Schulbetriebes. Isokrates behauptet, nach drei oder vier Jahren Studium würden seine μαθηταί unter tränenreichem Trennungsschmerz die Heimreise antreten (Antid. 87f). So enge Bindung ist noch in der Kaiserzeit üblich, am meisten in Athen. Hier organisieren sich χοροί (Liban. or. 1, 20 u. ö.; weitere Termini bei Grasberger aO. [o. Sp. 268] 409f) um jeden Lehrer (F. Schemmel, Die Hochschule von Athen im 4. u. 5. Jh. nC.: NJbb 22 [1908] 494/513): Libanius wird als Studienanfänger gleich nach der Ankunft von solchen ‚Sophistomanen' (vgl. Greg. Naz. or. 43, 15 [SC 384, 150]) eingefangen u. auf ihren Meister zwangsvereidigt (Liban. or. 1, 16). Fanatische Anhänger eines Sophisten raufen sich mit denen eines anderen (ep. 715, 3). Auch außerhalb Athens bilden sich J.gruppen um Rhetoriklehrer (reiche Belege bei Eunapius, Libanius, Philostrat [vit. sophist.]; vgl. G. R. Sievers, Das Leben des Libanius [1868] 16/42). Der Antiochener Libanius ist stolz, wie zahlreich ihm überall die Schüler zuströmen (or. 1, 37. 90. 98 u. ö.). Er versteht sich als persönlicher Erzieher (zB. ep. 285. 1167. 1554), gelten doch die Rhetoriklehrer als ‚gute Hirten' (or. 1, 25; vgl. Himer. or. 15 Wernsdorf = 54 Colonna). Wenn ein J. zu einem anderen Lehrer überläuft, spricht man von ἀπόστασις μαθητοῦ (Liban. ep. 722, 3; vgl. Aug. conf. 5, 12, 22 [CCL 27, 69]: desertores fidei). Im Krankheitsfalle werden wechselseitig Besuch u. Nachtwache erwartet (Liban. or. 2, 18/22). Libanius grämt sich über den frühen Tod seiner fähigsten Schüler (or. 1, 151/3) u. nimmt am Wohlergehen der übrigen ein Leben lang Anteil (zB. Gratulation an Amphilochius v. Ikonium zur Bischofsweihe: ep. 1543; zum ganzen Petit aO. [o. Sp. 268]).

e. Pythagoreer. Die wichtigsten erhaltenen Biographien des Pythagoras sind mehrere Jhh. nach seinem Tod entstanden u. bieten ein widersprüchliches, von Legenden überwuchertes Bild. Pythagoras hat im 6. Jh. vC. in Kroton eine religiös-philosophische Gemeinschaft gegründet, die ihn als ein Wesen zwischen Gott u. Mensch verehrte (Aristot. frg. 192 Rose = Iambl. vit. Pyth. 6, 31), seinen esoterisch-asketischen Lehren anhing u. politischen Einfluß in mehreren unteritalischen Städten gewann. Die Pythagoreer bil-

den eine religiöse Bruderschaft (B. L. van der Waerden, Die Pythagoreer [1979]; W. Burkert, Lore and science in ancient Pythagoreanism [Cambridge, Mass. 1972]), die in der 2. H. des 4. Jh. vC. erloschen sein soll (Aristox. frg. 18f Wehrli) u. erst seit dem 1. Jh. vC. in Rom u. im griech. Osten wiederbelebt worden zu sein scheint. – Für Weiteres mögen sich Dichtung u. Wahrheit mischen. Den ersten J. soll Pythagoras in Samos aus dem Gymnasium heraus für sich gewonnen haben, indem er in ihm den Lerneifer weckte, so daß er dem Meister in die Emigration folgte (Iambl. vit. Pyth. 21/5). Schon durch den ersten Werbevortrag in Kroton soll Pythagoras viele Anhänger (600 [ebd. 29] oder gar 2000 [ebd. 30; Porph. vit. Pyth. 20]) zu sich bekehrt haben u. mit ‚ungefähr 300' J. die Stadt zur Blüte geführt haben (Diog. L. 8, 3). Ganze Familien haben angeblich alles hinter sich gelassen, um das ‚Haus der Hörenden' zu errichten (Iambl. vit. Pyth. 30; Porph. vit. Pyth. 20). Es soll sich um eine ganz der *Freundschaft, gemeinsamem Besitz, einfachem Leben u. gegenseitiger Hilfe gewidmete Gemeinschaft gehandelt haben (Diod. Sic. 10, 3, 5. 7, 1. 8, 2; Diog. L. 8, 16; Porph. vit. Pyth. 33; Iambl. vit. Pyth.). Wer zu dem Orden, den ὁμιληταί, stoßen wollte, wurde einer genauen Prüfung u. dreijährigem Postulat unterzogen, mußte dann fünf Jahre lang schweigen, bevor er die Lehren empfangen durfte u. ἐσωτερικός wurde (ebd. 71f). Ablehnungen von Bewerbern waren möglich (ebd. 73; Diod. Sic. 10, 11, 1). Die Pythagoreer sollen in Mathematiker u. Akusmatiker untergliedert gewesen sein (Iambl. vit. Pyth. 81. 87/9; comm. math. sc. 25), wobei letztere in erster Linie an den religiösen Lehren u. Tabuvorschriften interessiert gewesen sein sollen (Nilsson, Rel.^{3} 1, 703/8). Den J. des Pythagoras waren Gewissensprüfungen auferlegt (Diog. L. 8, 22). Eidesleistungen sollten sie vermeiden (Diod. Sic. 10, 9, 1). Pythagoras spielte ihnen Sphärenmusik vor (Iambl. vit. Pyth. 66). Im Tagesablauf wechselten Lehrgespräche (zB. über Vogelschau u. Wetterzeichen [ebd. 62]), Sport u. gemeinsame Mähler einander ab (ebd. 97f). Letztes Ziel ist die ‚Homologie mit dem Göttlichen' (ebd. 137). Pythagoras leitet die σχολή 39 Jahre lang, setzt dann einen Nachfolger ein, zweiter Nachfolger wird sein Sohn (ebd. 265, vgl. aber Diog. L. 8, 43). Jamblich überliefert die Namen der ersten J. (vit. Pyth. 104), der Diadochen der Schule u. von 218 männlichen u. 17 weiblichen Pythagoreern (ebd. 265/7). Nach biographischen Überlieferungen kann zwischen Lehrer u. J. ein Verhältnis wie zwischen Vater u. Sohn bestehen (Pherekydes - Pythagoras: Diod. Sic. 10, 3, 4; Lysias - Epaminondas: ebd. 10, 11, 2; Plut. gen. Socr. 13, 583C), was auf eine spezifisch pythagoreische Sicht des Lernens weisen könnte (L. Edelstein, Der hippokratische Eid [1969] 40/3). – Von dem pythagoreisch beeinflußten Empedokles liegt ein Frg. seiner Καθαρμοί vor, in dem der Sprecher sich als einen von Männern u. Frauen begleiteten Mann bezeichnet, der in die Städte reise, dort wie ein Gott verehrt werde u. Tausende von Gefolgsleuten finde (VS 31 B 112). – Mit P. Nigidius Figulus, einem Zeitgenossen Ciceros, beginnt wieder eine Tradition von Pythagoreern, die Schüler um sich sammeln (zB. Vatinius: Schol. Cic. Bob. 146 Stangl; weiteres Zeller 3, 2^5, 92/175).

f. Apollonius v. Tyana. *Apollonius, der um 4/96 nC. in Kleinasien u. Syrien als Wanderprediger lehrt, gewinnt dem idealisierenden Roman Philostrats zufolge J. (ἑταῖροι) samt deren Sklaven u. nennt die Gruppe seine Gemeinde (κοινόν: Philostr. vit. Apoll. 4, 34); seine J. (ὁμιληταί: ebd. 5, 43) heißen auch Apollonier (8, 21). Sie folgen ihm überall hin (4, 77), ohne selbständig zu missionieren. Der Kyniker Demetrius, der sich müht, sein J. zu sein (μαθητιάω), u. ihm stets nachfolgt, führt ihm seinen besten Schüler zu, den Menippus, den Apollonius durch divinatorische Menschenkenntnis beeindruckt (4, 25). Von 34 J. des Apollonius haben angeblich nur acht gewagt, ihn in das Rom Neros zu begleiten; die anderen sollen geflohen sein (4, 37; ähnlich 5, 43). Diese Stellen wie auch jene, nach denen er seine Begleiter beim Erdbeben mit der Aufforderung θαρσεῖτε beruhigt (4, 34; vgl. Mt. 14, 27 par.), die Schilderung der Gespräche mit seinen J. (Philostr. vit. Apoll. 1, 16) oder die Erscheinung bei ihnen (ebd. 8, 10) erinnern, wie vieles bei Philostrat, stark an die Evangelien des NT; das gegenseitige Verhältnis der Texte bleibt problematisch (E. Koskenniemi, Apollonius v. Tyana in der ntl. Exegese [1994]).

g. Alexander v. Abonuteichos u. verwandte Gestalten. *Alexander wird von Lukian als wandernder Scharlatan karikiert, der die Menge mit falschen Wundern u. Orakeln zum

Staunen bringt. Er ist offenbar im 2. Jh. nC. tatsächlich aufgetreten u. vielerorts als προφήτης καὶ μαθητὴς τοῦ θεοῦ (Lucian. Alex. 24) anerkannt worden. Er sammelt eine große Schar von Helfern mit verschiedenen Funktionen um sich, darunter Orakelverfasser (ebd. 23) u. Boten, die seinen Namen in andere Länder tragen sollen (ebd. 24). Nach seinem Tod streiten sich seine Mitverschworenen (συνωμόται) um die Nachfolge (60). – Viele andere Enthusiasten u. Roßtäuscher haben ihre J. gefunden (W. Speyer, Religiöse Betrüger: ders., Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld [1989] 440/62). Anfang 3. Jh. nC. soll sich ein Schwärmer für Alexander d. Gr. ausgegeben haben u. mit 400 Anhängern in dionysischem Zug vom unteren Donauraum bis Chalkedon gewandert sein, ohne auf Zweifler zu stoßen (Dio Cass. 80, 18, 1/3).

h. Hermetik. Mehrere Religionen der Kaiserzeit berufen sich auf vulgärphilosophische *heilige Schriften, die als Offenbarungen verstanden werden möchten, darunter das Corpus der *Hermetik. Darin werden die Inhalte der Traktate in einer öfters seltsam zwischen Dialog u. Monolog schwankenden Form (C. Colpe, Art. Corpus Hermeticum: KlPauly 5, 1588/92) für geheime Überlieferungen an J. ausgegeben: Teils spricht Hermes Trismegistos seinen Sohn u. J. Tot an, teils belehrt er den J. Asklepius, teils empfängt er selbst als J. vom göttlichen Νοῦς die Gnosis. Im Poimandres zB. darf sich der J. (wohl Hermes) die kosmologischen Lehren in Frage u. Antwort erbitten (Corp. Herm. 1, 1/3 Nock / Festugière) u. beginnt am Ende, den Menschen das Gehörte zu predigen; manche wenden sich ab u. gehen den Weg des Todes, andere hören auf die erlösende Lehre (ebd. 1, 27/9). Die Spannung zwischen geheimer Überlieferung an J. einerseits u. Missionsauftrag anderseits hat zu einander widersprechenden Mutmaßungen über die Soziologie von Verfassern u. Publikum der Hermetik geführt (Hermetiker-Gemeinden, hermetischer Schulbetrieb? vgl. K.-W. Tröger, Mysterienglaube u. Gnosis in Corpus Hermeticum XIII = TU 110 [1971] 57f; in anderem Kontext: R. Valantasis, Spiritual guides of the 3rd cent. [Minneapolis 1991]).

j. Heidnische Christengegner über Jesu Jünger. *Celsus spottet, *Jesus (III) habe ganze zehn oder elf, noch dazu verrufene Menschen an sich gebunden, mit denen er ein kümmerliches Leben gefristet habe (bei Orig. c. Cels. 1, 62f [SC 132, 244/52]) u. bald hierhin, bald dorthin gewandert sei (ebd. 1, 65 [256/8]). Seine J. hätten ihn verraten (ebd. 2, 11f [310/8]). Zu Lebzeiten habe sich sonst niemand zu ihm bekehrt, nach seinem Tod sei das plötzlich in Mode gekommen (ebd. 2, 46 [388]). *Porphyrius verachtet wie Celsus die geringe Bildung der J. (adv. Christ. frg. 4 Harnack: Hieron. tract. in Ps. 81 [CCL 78, 89, 226]) u. macht die spontane Bereitschaft des Matthäus, einem völlig fremden Mann nachzufolgen, lächerlich (adv. Christ. frg. 6 Harn.: Hieron. in Mt. 9, 9 [SC 242, 170]). Wie Porphyrius (frg. 4 Harn.: Hieron. tract. in Ps. 81 [CCL 78, 89, 229]) sucht auch *Hierokles (I) den philostratischen Apollonius v. Tyana gegen Christus auszuspielen u. Jesus als einen von vielen Wundertätern darzustellen. Die Schüler des Apollonius hätten diesen zu Recht für einen Liebling der Götter gehalten, die J. Jesu dagegen ihren Meister überschwenglich zum Gott erklärt (bei Eus. c. Hierocl. 2 [SC 333, 102]). Hierokles meint, Jesus habe eine Bande von 900 Mann um sich geschart, um Verbrechen zu begehen (bei Lact. inst. 5, 3, 4 [CSEL 19, 1, 407]). Jesu J. seien ungebildete Lügner (ebd. 5, 2, 17 [406]), wohingegen Maximus v. Aigai, Apollonius' J. Damis u. Philostrat glaubwürdige Nachrichten über Apollonius böten (bei Eus. c. Hierocl. 2 [102/4]). Kaiser *Julian bringt in seiner Schrift Gegen die Galiläer Ähnliches vor.

II. Jüdisch. a. Propheten. Bei allen drei Grundtypen alttestamentlicher Prophetie (zur Frage altoriental. Vorbilder vgl. H.-P. Müller, Art. nabī': ThWbAT 5 [1986] 147/9) finden sich Züge von Lehrer-Schüler- oder Meister-J.-Verhältnissen (B. Lang, Wie wird man Prophet in Israel? [1980] 31/58). Dürftig sind die Quellen über die Tempel- oder Kultpropheten; die Propheten des Baal u. der Aschera sollen in einer Anzahl von 400 u. 450 aufgetreten sein (1 Reg. 18, 19. 22). Deutlicher sind Berichte über Gruppen- oder Genossenschaftspropheten. Schon Samuel wird als Haupt einer ekstatischen Prophetengruppe erwähnt (1 Sam. 19, 20). Als Schüler des *Elias (1 Reg. 17/2 Reg. 1) ist nur *Elisa (2 Reg. 2/13) bekannt (die Vitae prophetarum [18, 16 Schermann = A. M. Schwemer, Studien zu den frühjüd. Prophetenlegenden (1995/96) 2, 37*] bezeichnen ebenso wie die spätere jüd. Haggada [ebd. 45] auch Abdias als μαθητής des Elias). Aber zum Bilde Eli-

sas gehören unverzichtbar die bĕnê han-nĕvi'îm (,Prophetensöhne': 1 Reg. 20, 35; 2 Reg. 2, 3. 5. 7. 15; 4, 1. 38; 5, 22; 6, 1; 9, 1; gegen dies Etikett verwahrt sich Amos 7, 14). Wie Elias der ,Herr' für Elisa ist (2 Reg. 2, 5), so ist Elisa für seine J. der ,Herr' (ebd. 6, 5). Elisas J. ,sitzen vor ihm' (ebd. 4, 38; 6, 1: yšv lfnw, ,Schüler sein'; Lang aO. 34). Was sie lernen, wird nicht gesagt (prophetische Traditionen, Meditation, Ekstase?). Sie halten mit Elisa gemeinsam Mahl (2 Reg. 4, 38/44), ihre Zahl beträgt 50 (ebd. 2, 7. 16 u. ö.) bzw. 100 (ebd. 4, 43). Sie dürfen verheiratet sein (ebd. 4, 1). Sie sind Augenzeugen von Wundern Elisas (ebd. 6, 5/7). Eine Gruppe lebt in Bethel, eine andere in Jericho (ebd. 2, 3. 5). Gott, der Herr, beauftragt Elias, den Elisa zum Propheten zu salben (1 Reg. 19, 16). Elias beruft Elisa, indem er dem mit Feldarbeit Beschäftigten seinen Mantel überwirft; der verabschiedete sich von seinen Eltern, ,stand auf, folgte Elias nach u. diente ihm' (ebd. 19, 19/21). Der Übergang des prophetischen Geistes vom Meister auf den J. gilt als schwierig, wird aber doch verheißen (2 Reg. 2, 9f). – Der dritte Typ, die freien Propheten, scheint mit der alten Prophetenschulung Kontinuitäten aufzuweisen. Jes. 8, 16 spricht von den Schülern (limmûḏîm) des Propheten, in denen er die Tora verschnüren u. versiegeln wolle, u. solche Schüler bewahren wohl auch lehrhafte wie biographische Prophetentraditionen (S. Mowinckel, Prophecy and tradition [Oslo 1946] 55/71). – Von den exilisch-nachexilischen Propheten bis zu den essenischen u. pharisäischen Schülerkreisen könnte eine Traditionslinie führen (Riesner 290). Vielleicht gehört zB. die pharisäische Prophetengruppe bei Joseph. ant. Iud. 17, 41 hierzu.

b. Schriftgelehrte. Die verbreitete Sicht, wonach schon lange vor 70 nC. die Priester ihre Rolle als Schriftexperten u. Lehrer an die Pharisäer u. Schriftgelehrten abgegeben hätten, hält einer kritischen Überprüfung nicht stand (E. P. Sanders, Judaism [London / Philadelphia 1992] 170/89). Die häufig zur Beschreibung von Schriftgelehrten u. ihren J. zZt. Jesu verwendeten rabbin. Quellen (zB. bei Rengstorf; Schulz; vorsichtiger Wilkins 116/24) spiegeln vielfach erst Zustände nach 70 u. sind nur in bestimmten Fällen zu benutzen (J. Neusner, The Rabbinic traditions about the Pharisees before 70 1/3 [Leiden 1971]; noch skeptischer K. Müller, Zur Datierung rabbin. Aussagen: NT u. Ethik, Festschr. R. Schnackenburg [1989] 551/87). Es liegen also fast keine sicheren Quellen für die J.schaft in dieser Zeit vor. Von μαθηταί pharisäischer Schriftgelehrter ist Mt. 22, 16; Mc. 2, 18 (redaktionelle Zutat?); Lc. 5, 33; u. Joseph. ant. Iud. 13, 289 die Rede, wobei nicht ganz klar ist, ob wirkliche J. oder nur Anhänger der Richtung gemeint sind. In den Pirqe 'Abot (1, 1), die ältere Quellen enthalten, wird als Leitspruch der Schriftgelehrten seit der Großen Synagoge zitiert: ,Bildet viele Schüler aus!'. Dem Schüler wird geboten, seinen Lehrer beinahe wie Gott zu achten (ebd. 4, 12). Jehoschua b. Perachja soll empfohlen haben: ,Besorge dir einen Lehrer (rav) u. verschaff dir einen Genossen!' (ebd. 1, 6). Der mutmaßliche Lehrer des Paulus (Act. 22, 3), Gamaliel, rät: ,Nimm dir einen Lehrer, so vermeidest du das Zweifelhafte' ('Abot 1, 16). Gelegentlich findet sich sogar die Empfehlung, bei mehr als einem Lehrer Tora zu lernen ('Abot R. Natan A 3 [16 Schechter; engl.: J. Goldin, The fathers according to R. Nathan (New Haven 1955) 28]). Pirqe 'Abot 1 enthält auch die Kette der Lehrer u. ihrer Schüler von Simon dem Gerechten (200 vC.) bis Hillel, Schammai u. ihren Nachfolgern: eine nachträgliche Konstruktion, die aber wachsendes Interesse für die Persönlichkeit der einzelnen Lehrer dokumentiert (M. Hengel, Judentum u. Hellenismus[3] [1988] 148). Die engsten Parallelen zu solchen Traditionsketten sind die Überlieferungen über griechische Philosophen- u. Ärzteschulen, wie überhaupt jüdische Erziehung in hellenistischer Zeit von der griech. παιδεία-Konzeption beeinflußt erscheint (vgl. ders. / Ch. Markschies, Das Problem der ,Hellenisierung' Judäas im 1. Jh. nC.: M. Hengel, Judaica et Hellenistica. Kl. Schriften 1 [1996] 34/51). Indizien für eine eigene Klasse von J. der Weisheitslehrer (Wilkins 72/89) sind zu schwach, um Schlüsse daraus zu ziehen. Belege für die Anrede ,rabbî' gegenüber Lehrern vor 70 nC. sind außer im NT nur im späteren rabbin. Schrifttum nachzuweisen, wo zB. Hillel so adressiert werden kann (Lev. R. 34, 3; dt. Wünsche, BR 5, 1, 235); der Datierung neutestamentlicher Zeugnisse wegen wird man diese Anrede kaum für anachronistisch halten (wie S. Zeitlin, The title Rabbi in the gospels is anachronistic: JewQuartRev 53 [1968/69] 158/60), jedoch betonen müssen, daß die Anrede rabbî

nicht mit dem Titel Rabbi verwechselt werden darf, der erst nach 70 jüdischen Gelehrten verliehen wird (Hengel 46/55; Riesner 266/74).

c. Qumran. Die Gemeindemitglieder nennen sich (in Anspielung auf Jes. 54, 13?) limmûḏê 'ēl (CD 20, 4: ‚Schüler Gottes' bzw. ‚die von Gott Belehrten'; vgl. 1 QH 2, 39; 7, 10) u. verstehen sich offenbar als J.gemeinde des sog. ‚Lehrers der Gerechtigkeit' (CD 1, 10f; 1 QpHab 7, 4; 4 QpPs 37, 3, 15; vgl. G. Jeremias, Der Lehrer der Gerechtigkeit [1963] 308/18), der wohl als Angehöriger des zadokidischen Priesteradels im Zusammenhang der Krise um die hellenist. Reform Mitte des 2. Jh. den Bruch der Gemeinde mit dem Jerusalemer Tempel vollzogen hatte (G. Vermes, The Dead Sea scrolls [London 1977] 137/62). Die Gemeinderegel u. andere auf den monastisch-zölibatären Zweig der Gruppe bezogene Schriften zielen auf eine hierarchisch strukturierte, messianisch ausgerichtete *Genossenschaft (C. Colpe: o. Bd. 10, 128/32), deren Mitglieder Postulat u. Noviziat durchlaufen u. ein gemeinsames, von rituellen Vorschriften geprägtes Leben führen (Sanders, Judaism aO. 341/79). Inwieweit Überlieferungen über die ersten J. des Lehrers vorgelegen haben u. als Hintergrund der Regeln benutzt worden sind, läßt sich nicht rekonstruieren. Abbruch der Familienbindungen, radikale Konversionen u. Reinheitsvorstellungen finden sich zwar in einzelnen Zügen auch bei den Prophetenschülern oder Außenseitern wie Bannus (s. u. Sp. 282), doch bieten hellenistische Kultvereine engere Parallelen (Hengel, Judentum aO. 445/53). – Unter den Essenern, zu deren Schriften die Qumrantexte wohl zählen, sind herausragende Einzelgestalten mit J. (ἑταῖροι καὶ γνώριμοι) bezeugt, zB. der weissagende Judas (Joseph. ant. Iud. 13, 311).

d. Goëten u. Charismatiker. Im Palästina des 1. Jh. nC. haben mehrere Terroristen, Charismatiker, Pseudopropheten u. Messiasprätendenten ihre Gefolgschaft gefunden (Hengel 23/7; G. Theißen, Studien zur Soziologie des Urchristentums³ [1989] 106/41; R. A. Horsley / J. S. Hanson, Bandits, prophets, and Messiahs [Minneapolis / Chicago / New York 1985]; Speyer, Betrüger aO.): zB. der falsche Prophet aus Ägypten, der 30 000 (Joseph. b. Iud. 2, 261) bzw. 4000 (Act. 21, 38) Leute um sich sammelte, angeblich um die Herrschaft in Jerusalem an sich zu reißen (Joseph. ant. Iud. 20, 169/72), oder der Goët Theudas, der eine beträchtliche Volksmasse (ebd. 20, 97 = Eus. h. e. 2, 11 [GCS Eus. 2, 1, 130/2]) bzw. 400 Menschen (Act. 5, 36) dazu bringen wollte, samt ihrer Habe wie die Israeliten unter Josua trockenen Fußes durch den *Jordan zu ziehen, oder Judas aus Gamala, der das Gottesreich auf Erden errichten wollte, die zelotische Bewegung mitbegründete u. Anhänger für den Widerstand gegen Rom gewann (Joseph. ant. Iud. 17, 271; M. Hengel, Die Zeloten² [1976] 79/150). – Nach PsClem. Rom. recogn. 2, 8/11 (GCS PsClem. 2, 55/8) war der samaritanische Messias (Orig. c. Cels. 1, 57 [SC 132, 232]) Dositheus (1. Jh. nC.; zum histor. Gehalt S. J. Isser, The Dositheans [Leiden 1976]) Lehrer des Simon Magus (K. Beyschlag, Simon Magus u. die christl. Gnosis [1974]) u. hatte 30 (vgl. die Zahl bei Orig. c. Cels. 6, 11 [SC 147, 206]) J. u. eine Frau namens Luna (griech. *Helena [I]; J. Fossum / G. Quispel: o. Bd. 14, 344f); Simon Magus soll sich an Dositheus' Stelle gesetzt u. die Gruppe samt Frau übernommen haben. Dagegen war Simon nach Auskunft von PsClem. Rom. hom. 2, 23f (GCS PsClem. 1³, 44f) der vorzüglichste der aus 30 Männern u. Helena bestehenden J.schaft (συμμαθηταί) Johannes' des ‚Täglich-Täufers' (ἡμεροβαπτιστής; wohl eine erfundene Polemik: J. Thomas, Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie [Gembloux 1935] 127/32); Dositheus sei ein anderer aus der Gruppe gewesen u. habe nach Johannes' Tod Simons Abwesenheit ausgenutzt, um die Führung zu übernehmen, bis dieser sie sich erstritten habe. Die ‚Simonianer' seien J. des Simon Magus (Orig. c. Cels. 1, 57 [SC 132, 234]). Die Behauptungen über Dositheus u. Simon sind aber höchst unzuverlässig.

e. Johannes d. T. *Johannes d. T. ist mit seinem härenen Gewand u. dem ledernen *Gürtel (Mt. 3, 4 par. Mc. 1, 6) auf Elias hin stilisiert (2 Reg. 1, 8 LXX) (gegen Ph. Vielhauer, Aufsätze zum NT [1965] 47/54). Bedürfnislos, von unzubereiteter Naturkost u. in der Wüste lebend, erinnert er an Meister wie Bannus, dem *Josephus als J. (ζηλωτής) drei Jahre lang nachgeeifert hat (Joseph. vit. 2, 11f). Große Menschenmengen waren von Johannes fasziniert (Joseph. ant. Iud. 18, 116/9 = Eus. h. e. 1, 11 [GCS Eus. 2, 1, 76/80]). Im NT ist mehrfach ausdrücklich von μαθηταὶ Ἰωάννου die Rede (Mt. 9, 14 parr.; Joh. 1, 35;

3, 25). Sie empfinden sich offenbar als vergleichbar mit Jesu J. u. fragen, warum diese nicht (wie sie selbst) fasten (Mt. 9, 14 par. Mc. 2, 18 par. Lc. 5, 33). Umgekehrt wird Jesus von seinen J. aufgefordert, sie beten zu lehren, wie Johannes seine J. gelehrt habe (Lc. 11, 1). Wenn Johannes von seinen J. begraben wird (Mt. 14, 12 par. Mc. 6, 29), kann sich der enge Kreis um ihn nicht sofort aufgelöst haben; eine kontinuierliche Fortentwicklung zu einer Johannes-Sekte läßt sich nicht belegen, doch lassen sich aus der Polemik gegen den Täuferkreis Joh. 3, 22/4, 3 Indizien für Verehrer des Johannes erschließen, die, am Rande des Judentums stehend, um 100 nC. in ihm den Elias redivivus sehen (K. Backhaus, Die ‚J.kreise' des Täufers Johannes [1991] 345/66). – Hypothesen über eine ursprüngliche Mitgliedschaft Jesu im J.kreis des Johannes sind nicht beweisbar (ebd. 22/46). – Nach Joh. 1, 35/40 schließen sich zwei J. des Täufers spontan Jesus an, darunter Andreas, der seinen Bruder Simon Petrus zu Jesus führt (Joh. 1, 42). Vermutlich entstammen noch mehr J. Jesu dem Kreis um Johannes. – Umstritten ist, ob die zwölf μαθηταί, die Paulus in Ephesos antrifft u. die wie Apollos (Act. 18, 25) nur ‚die Taufe des Johannes' kennen u. erst von Paulus den Geist empfangen (Act. 19, 1/7), J. des Johannes oder Christen sind; wahrscheinlich sind sie von Johannes getauft u. zu Jesus bekehrt worden, aber auf einem vorösterlichen Stand des Christentums stehengeblieben (Backhaus aO. 190/213).

f. Philo u. Josephus. Philo (vgl. Wilkins 100/4) bezeichnet nicht nur die üblichen Lernenden, sondern auch Männer wie Moses als μαθηταί, insofern sie J. Gottes sind u. nicht durch menschliche, sondern göttliche Unterweisung gelernt haben (sacrif. 7. 79). Rebecca habe aus den Quellen der Weisheit geschöpft u. ihrem J. das Wasser der Weisheit zu trinken gegeben (post. 132/53 zu Gen. 24, 16/20). Diese Idee von J.schaft führt die philosophisch-griech. παιδεία ins Mystische über (Rengstorf 443). – Auf *Josephus wurde bereits o. Sp. 281f verwiesen, weil er im Bellum Iudaicum u. in den Antiquitates Iudaicae ein Bild der Gruppenbildungen innerhalb des Judentums der Zeitenwende zeichnet, dabei mehrere J.kreise verschiedener Charismatiker erwähnt u. die großen Religionsparteien als ‚Philosophenschulen' im griech. Sinne bezeichnet (ant. Iud. 18, 25; b. Iud. 2, 119 u. ö.; dazu vgl. S. Mason, Philosophiai: Kloppenborg / Wilson aO. [o. Sp. 262] 31/58).

g. Rabbinen. 1. Chronologische Probleme. Rabbinen u. ihr Umgang mit J. (talmîḏîm) werden in dem Jahrtausend rabbinischen Judentums überaus häufig beschrieben. Dieses Schrifttum projiziert jedoch gerne zeitgenössische Verhältnisse in die Vergangenheit. So stellen die gaonäischen Quellen die rabbin. Ausbildung in Babylonien seit dem 3. Jh. nC. bereits als Hochschulbetrieb dar (W. Liebeschuetz, Art. Hochschule: o. Bd. 15, 895/7), während eine kritische Analyse wahrscheinlich macht, daß im sassanidischen Babylonien die Ausbildung der Rabbinenlehrlinge in Gruppen von oft nur zwei oder drei im Hause eines Meisters geschah, wobei der Wechsel zu einem anderen Rabbi möglich war, aber ungern gesehen wurde (D. M. Goodblatt, Rabbinic instruction in Sasanian Babylonia [Leiden 1975]). Rabbinische Schilderungen Schriftgelehrter vor 70 nC. (zB. die legendarische Angabe von 80 J. Hillels [bBaba Batra 134a]) u. über die Anfänge rabbinischer Lehre seit Jochanan b. Zakkai (ca. 1/80 nC.) setzen oft den Aufstieg des Rabbinats im 3. Jh. voraus. Erzählungen über Rabbinen sind für kritische Biographien größtenteils unbrauchbar (G. Stemberger, Einleitung in Talmud u. Midrasch[8] [1992] 14f. 19/21. 66/72). Unsicher bleiben Versuche (P. Lenhardt, Voies de la continuité juive. Aspects de la relation maître-disciple d'après la littérature rabbinique ancienne: RechScRel 66 [1978] 489/516), aufgrund der Genauigkeit mündlicher Tradition im rabbin. Judentum späten Berichten größere Zuverlässigkeit zu bescheinigen. – Die im folgenden zusammengestellten Züge rabbinischer J.schaft geben also in der Regel Vorstellungen zZt. der Entstehung der Schriften wieder (reichste Stellensammlung: M. Amerbach, The relations between master and disciple in the Talmudic age: Essays presented to Chief Rabbi I. Brodie [London 1967] 1/24; vgl. M. Pesce, Discepolato gesuano e discepolato rabbinico: ANRW 2, 25, 1 [1982] 351/89; R. Neudecker, Meister u. J. im rabbin. Judentum: Dialog der Religionen 6, 2 [1996] 42/53).

2. Die talmîḏîm. Sie wählen sich in der Regel selbst den Lehrer aus (Hengel 55f), u. nur in Ausnahmefällen weigert sich ein Rabbine, einen Bewerber zu unterrichten (bPesaḥim 62b). Die Ausbildung ermöglicht es, zu sozialem Prestige zu gelangen (bBerakot

34b; jḤagigah 2, 1, 77b; bNedarim 50a; bKetubbot 62b/63a). Dem Lehrer gilt höherer Respekt als dem leiblichen Vater (bQiddušin 32a; jḤagigah 2, 1, 77c), da letzterer den talmîḏ nur in die Welt gesetzt hat, jener ihn dagegen in das Leben der zukünftigen Welt bringt (Baba Meṣi'a 2, 11a). Indem man beim Meister lernt u. sein Verhalten nachahmt, kann man selbst Heiligkeit erlangen (J. Neusner, Talmudic Judaism in Sasanian Babylonia [Leiden 1976] 52; vgl. R. Kirschner, The vocation of holiness in late antiquity: VigChr 38 [1984] 105/24). Das persönliche Lernen u. Dienen bei einem Rabbinen ist so wichtig wie der Kenntniserwerb: Wer in Schrift u. Mischna bewandert ist, aber keine Lehr- u. Dienstjahre bei einem talmîḏ ḥāḵām (zum Terminus Wilkins 123) verbracht hat, zählt zum 'am hā-āreṣ (bBerakot 47b; bSoṭah 22a). Der Dienst umfaßt alle Sklavendienste (außer dem Ausziehen der Schuhe, bKetubbot 96a), Begleitung des Meisters, wohin auch immer dieser geht (jBerakot 3, 1, 6a), bis hin zur Richtstätte bei einem Todesurteil (bBerakot 61b), u. Pflege im Krankheitsfall (jBerakot 1, 1, 3a). Doch erscheint auch umgekehrt der Meister (wie ein Rhetoriklehrer; o. Sp. 274) am Krankenbett eines J. (bNedarim 40a), heilt ihn sogar (bBerakot 5b) u. trägt Sorge für sein berufliches Fortkommen, indem er den fertig ausgebildeten J. auf eine vakante Stelle empfiehlt (jJebamot 12, 6, 13a) u. mit ihm ein fehlgegangenes Bewerbungsgespräch analysiert (Gen. Rabbah 81, 2; dt. Wünsche, BR 1, 2, 397f). Der Unterricht ist teils kostenlos (bNedarim 37a), u. arme Schüler essen am Tisch des Meisters (bBerakot 39a. 43a. 46b), teils sind aber Gebühren zu entrichten (bNedarim 37a; Nedarim 4, 2f). Das Verhalten der J. gegenüber dem Meister unterliegt Regeln: gebückte Haltung in seiner Gegenwart (bSanhedrin 24a), kein vorlautes Reden ('Abot 5, 7), kein Gehen neben (sondern seitlich hinter) ihm (bJoma 37a). Ziel der Ausbildung ist selbständiges Entscheiden in Fragen des religiösen Rechts (Stemberger aO. 23). Man lernt beim Meister Tora, Tradition, Religionsrecht u. das rechte Verhalten. Da nach dem Zusammenbruch des politischen Messianismus die Zukunft des Judentums von der Erfüllung des mündlich u. schriftlich überlieferten Gesetzes abzuhängen scheint u. der Rabbine das hierzu nötige Wissen hat, hört man ihm nicht nur zu, sondern sucht sein Tun bis in Einzelheiten zu beobachten u. nachzuahmen (R. Kirschner, Imitatio Rabbini: JournStudJudaism 17 [1986] 70/9), sogar sein Intimleben (bBerakot 62a). In Palästina sichert die bis ca. 350/425 nC. übliche Ordination die ununterbrochene Traditionskette von Moses bis in die eigene Zeit u. verleiht das Recht, sich Rabbi zu nennen u. selbst Schüler auszubilden (Stemberger aO. 23f). – Beim Unterricht sitzt der Meister auf einem Stuhl, während die J. auf dem Boden Platz nehmen ('Abot R. Natan A 6 [27 Schechter; engl.: Goldin aO. (o. Sp. 280) 40]), aber es gibt auch die Empfehlung, beide sollten auf gleicher Ebene sitzen (bMegillah 21a). Im Mittelpunkt steht freie, doch respektvolle Diskussion (bBerakot 37a. 63b; 'Abot 5, 7). Wer zum Fragen zu schüchtern ist, kann nichts lernen (ebd. 2, 5). Die dialogische Unterrichtsform könnte vom Vorbild der griech. Schule beeinflußt sein (Hengel, Judentum aO. [o. Sp. 280] 149). Toralernen ist am wichtigsten, das Verstehen darf später kommen (b'Aboda Zarah 19a). Frauen erwerben nur in Ausnahmefällen (etwa Rabbi Meïrs angebliche Gattin Berurja) rabbinisches Lehrwissen (B. Witherington III, Women in the ministry of Jesus [Cambridge 1984] 6/10; T. Ilan, Jewish women in Greco-Roman Palestine [Tübingen 1995] 190/204).

C. Christlich. I. Neues Testament. a. Wortfeld u. Wortstatistik. (K. Aland, Vollständige Konkordanz zum griech. NT 1/2 [1978/83].) Mit 261 Belegen zählt μαθητής zu den häufigsten u. charakteristischsten Termini des NT. Das Wort kommt ausschließlich in den Evangelien u. der Apostelgeschichte vor, zu 90% im Plural. Das Verb μαθητεύω erscheint viermal, die weibliche Form μαθήτρια (Act. 9, 36) u. das Wort συμμαθητής (Joh. 11, 16) je einmal. Fast immer bezieht sich μαθηταί in den Evangelien auf Jesu J. Sie werden entweder mit ‚den Zwölfen' gleichgesetzt (Mt. 10, 1. 5) oder von ihnen unterschieden (Mc. 4, 10; Joh. 6, 66f). Lc. 6, 13 werden die Zwölf mit den ‚Aposteln' identifiziert u. als Auswahl aus dem größeren J.kreis verstanden. Act. 6, 1/21, 16 bedeutet μαθητής ‚Christ (-in)' im generellen Sinne, was wohl auch für die μαθήτρια Tabitha von Act. 9, 36 gilt. Daneben werden noch μαθηταί des Moses (Joh. 9, 28), der Pharisäer (Mt. 22, 16; Mc. 2, 18; Lc. 5, 33; hierzu vgl. o. Sp. 280) u. *Johannes des T. (Mt. 9, 14; Lc. 7, 18; Joh. 3, 25) genannt (μαθηταί des Paulus Act. 9, 25

beruhen wohl auf alter Textverderbnis; E. Haenchen, Die Apostelgeschichte = MeyersKomm 3[16] [1977] 320). – Während in heidnischen Philosophenbiographien μαθητής sich mit synonymen Ausdrücken abwechselt (s. o. Sp. 268), dominiert der uniforme Gebrauch des Wortes in den Evangelien auffallend. Das Wort ἀπόστολος zB. kommt nur neunmal in den Evangelien vor (10. Beleg Mc. 3, 14 sekundär?). Jesus gebraucht bei der Adressierung seiner J. Worte wie ἑταῖρος (Mt. 26, 50), παιδίον (Joh. 21, 5), τεκνίον (Joh. 13, 33), τέκνον (Mc. 10, 24) oder φίλος (Lc. 12, 4; Joh. 15, 14); οἱ περὶ αὐτόν (Mc. 4, 10; Lc. 22, 49) ist ein blasses Synonym u. οἱ μικροί (Mt. 10, 42; Mc. 9, 42; Lc. 17, 2) wohl situationsgebundene Bezeichnung. – Daß μαθητής einzig in den narrativen Büchern des NT erscheint, entspricht der heidn.-philosophiehistorischen Literatur: Während in der systematischen Philosophie nur gelegentlich von J.schaft die Rede ist, bieten die Anekdoten- u. Biographiensammlungen wie Athen. dipnos. u. Diog. L. viele Belege (s. o. Sp. 269/73). Allerdings sind μαθηταί der Philosophen meist im Rahmen von Schülerlisten genannt, oder die Schülerschaft bei einem bekannten Lehrer wird nur erwähnt, um die denkerische Provenienz eines Philosophen zu verdeutlichen. Nur wenige Philosophenbiographien stellen J. in Handlung u. Gespräch als Begleiter des Meisters dar, u. selbst in diesen Texten spielen sie eine marginalere Rolle als im NT (Lucian. Peregr.; Philostr. vit. Apoll.; Iambl. vit. Pyth.). Dieser Unterschied bedingt auch literarisch-erzähltechnische Differenzen der Evangelien gegenüber dem hellenist.-kynischen Philosophenbios, mit dem sie sonst in wichtigen Aspekten vergleichbar sind (H. Cancik, Bios u. Logos: ders. [Hrsg.], Markus-Philologie [1984] 115/30; R. A. Burridge, What are the Gospels? A comparison with Graeco-Roman biography [Cambridge 1992]). – Die J. reden Jesus bei Mt. (hier nur Judas), Mc. u. Joh. je zwei / drei Male mit ῥαββί an, was im Aramäischen vor 70 nC. nicht unbedingt offiziöse Anrede u. nicht der Titel für einen Lehrer ist, sondern Ausdruck des Respekts: ‚mein Herr‘ (s. o. Sp. 280f). Bei Mc. u. Joh. reden Jesu J. ihn mehrfach mit διδάσκαλε an, ebenso tun es Außenstehende (je 6 Belege bei Mt. u. Mc., 12 bei Lc.); es kann sich um die griech. Übersetzung von aramäisch rabbî handeln. Lc. ersetzt beide **Anredeformen mehrfach durch das nur bei ihm begegnende ἐπιστάτα aus J.mund u. behält διδάσκαλε als Wendung gegenüber Jesus Außenstehenden vor. Im heidn. Griechisch wird zB. der Lehrer des Pythagoras ἐπιστάτης genannt (Diod. Sic. 10, 3, 4). Bei Mt. reden die J. Jesus mehrfach mit κύριε an, was wiederum aramäisch rabbî wiedergeben könnte (zu Anreden Riesner 246/54; *Kyrios).

b. Mc.-Evangelium. In den Evangelien kommen die J. meist in den als (teils traditionelle, teils redaktionelle) Rahmenstücke geltenden Passagen vor (M. Theobald, ‚Jesus u. seine J.‘: TheolQS 173 [1993] 219/26). Das Bild Jesu als Lehrer bei Mc. ist auch theologische Deutung von Jesu Wirken (M. Karrer, Der lehrende Jesus: ZNW 83 [1992] 1/20). Fragen nach der Historizität des J.bildes, nach seinen möglichen paränetischen Zwekken u. polemischen Verzerrungen führen ins Zentrum der Fragen nach den Motiven für die Entstehung der Gattung Evangelium, nach den Absichten der Evangelisten u. nach den Gemeinden, für die sie schrieben. Die stark divergierenden Ergebnisse redaktionsgeschichtlicher Forschung (kritischer Bericht: C. C. Black, The disciples according to Mark [Sheffield 1989]) können hier nicht resümiert werden. Streng genommen müßten die Ebenen unterschieden werden, auf denen von J. geredet werden kann: die Ebene realer historischer Verhältnisse, die verschiedenen narrativen Niveaus, die von der Interaktion der erzählten Figurenwelt über den fiktiven Erzähler u. abstrakten Autor u. ihre Adressaten bis zum real-historischen Autor u. seinen Lesern reichen (H.-J. Klauck, Die erzählerische Rolle der J. im Mc.-Evangelium: NovTest 24 [1982] 1/26), schließlich die redaktionellen Schichten. Eine solche Differenzierung ist im vorliegenden Rahmen nicht möglich. Der folgende Gang durch den Text von Mc. beschränkt sich auf Vergleiche mit heidnischer u. jüdischer J.schaft.

1. Jesu Berufungen der ersten Jünger. Die Berufungen von Simon u. Andreas, Jakobus u. Johannes (Mc. 1, 16/20; V. K. Robbins, Mark 1. 14-20. An interpretation at the intersection of Jewish and Graeco-Roman traditions: NTStudies 28 [1982] 220/36) wie auch des Levi (Mc. 2, 14) sind nach dem Modell der Berufung Elisas durch Elia erzählt (s. o. Sp. 279), wobei der Mantelüberwurf entfällt. Stärker noch als in der Nacherzählung der Elisa-Geschichte bei Joseph. ant. Iud. 8, 354

mischen sich in die ntl. Nachbildung der Szene Züge, wie sie in sokratischen (s. o. Sp. 261) u. kynischen (s. o. Sp. 272) Berufungserzählungen begegnen. Eine entfernte Parallele bietet Xen. mem. 4, 2, 1/40, wo Sokrates nach Verkündigung seiner Botschaft (vgl. Mc. 1, 14f) den Euthydemus zum J. gewinnt. Dagegen schließen sich den Rabbinen J. in der Regel aus eigenem Antrieb an (s. o. Sp. 284); ein solcher Versuch gegenüber Jesus scheitert (Mc. 5, 18f); allerdings behauptet Mc. nicht, Jesus habe alle J. so wie die ersten berufen.

2. Das Nachfolgewort Mc. 1, 17. Δεῦτε ὀπίσω μου ist wörtlich 2 Reg. 6, 19 LXX entnommen, wo Elisa damit die verblendeten Aramäer auf magische Weise in seine Gewalt bringt. Nachfolge im physischen Sinne des ‚Hinterhergehens' von J. beim Wandern, Reisen u. peripatetischen Wandeln ist mannigfach bezeugt, von Elisa über die Sophisten bis zu den Rabbinen. Das Wort nimmt bei Mc. aber eine tiefere Bedeutung an u. gleicht dem des Herrn an Abraham Gen. 12, 1/4: Jesus beruft mit der Autorität des atl. Gottes.

3. ‚Menschenfischer'. Menschenfischer, zu denen Jesus seine J. machen will (Mc. 1, 17), sind eine verbreitete Metapher (Hengel 85/7; W. H. Wuellner, The meaning of ‚fishers of men' [Philadelphia 1967]), meistens negativ gemeint (zB. 1 QH 5, 8). Diog. L. 8, 36 u. ähnliche Stellen zeigen, daß die intellektuelle Jagd nach Menschen gängiger Vorwurf an Philosophen war. Im Roman von Joseph u. Aseneth (21, 21 Hss.-Gruppe b Burchard) ist das Bild positiv gewendet: Joseph hat Aseneth mit seiner Weisheit gepackt wie einen Fisch mit der Angel (positiv auch Diog. L. 2, 67). Das ‚Zu-etwas-anderem-Machen' ist nicht nur Tun Gottes wie Gen. 12, 1, sondern auch typisch für den philosophischen Lehrer (Plat. Protag. 310D/19A. 328B. E; Xen. mem. 1, 2, 2f. 48/52).

4. Jesu ἐξουσία. Schon die Szene Mc. 1, 21 macht die Inkommensurabilität von Jesu Auftreten deutlich: ‚Er lehrte wie einer, der ἐξουσία hat, u. nicht wie die Schriftgelehrten' (vgl. K. Scholtissek, Die Vollmacht Jesu [1992]). Schriftgelehrte sehen ihre Aufgabe im Lehren einer Tradition, die sie selbst erlernt haben u. die bis in mosaische Zeit zurückreiche; anders als Jesus sind sie Experten in jüdischem Recht (G. Vermes, Jesus the Jew [Philadelphia 1981] 27). Die Heilungen in Anwesenheit der J. gehören weniger in die Topik der lehrenden Meister als der wundertätigen Männer; Beispiele sind Elia, Elisa u. manche θεῖοι ἄνδρες (skeptisch gegenüber hellenist. Parallelen B. Blackburn, Theios anēr and the Markan miracle traditions [Tübingen 1991]).

5. Gemeinsames Leben mit den Jüngern. Die Mahlgemeinschaft Jesu mit seinen J. (Mc. 2, 15f) erinnert an Propheten, Philosophen, Rabbinen u. ihre J., die Präsenz Verfemter vielleicht an Kyniker (E. Wechssler, Hellas im Evangelium[2] [1947] 236f). Die Kontrastierung der Fastenpraxis der Johannes- u. Pharisäer-J. mit dem Verhalten der J. Jesu (Mc. 2, 18) läßt auf die Vergleichbarkeit dieser Kreise aus der Sicht des Mc. oder seiner Vorlage oder der historischen Umgebung Jesu schließen. Jesu Antwort verdeutlicht den Unterschied: Seine J. sind wie Hochzeitsgäste bei Anwesenheit des Bräutigams (ebd. 2, 19f). Gegen die pharisäische Rüge des Ährenpflückens am Sabbat wehrt sich Jesus: Auch David habe vom Schaubrot gegessen u. seinen Begleitern davon gegeben (2, 25f; ähnliche Konflikte mit jüd. Vorschriften 7, 1/23). – Der gelegentliche Rückzug Jesu mit seinen J. aus der Öffentlichkeit (3, 7; 6, 32) entspricht einem gängigen Wunsch heidnischer wie jüdischer Lehrer, wogegen die wiederholten Hinweise auf die großen Volksmengen (zB. 3, 7f), die dem Kreise folgten, am ehesten dem Zulauf des Pythagoras (s. o. Sp. 275) u. dem der Charismatiker des 1. Jh. nC. in Palästina (s. o. Sp. 281f) ähneln.

6. Die zwölf Apostel. Jesus ‚macht' die Zwölf, damit sie mit ihm seien u. damit er sie zum Verkündigen aussende u. sie Vollmacht haben, böse Geister auszutreiben (Mc. 3, 14f). Im Blick ist wohl die Sammlung Israels in der endzeitlichen Vollgestalt seiner zwölf Stämme (vgl. Mt. 19, 28; Apc. 21, 14; M. Reiser, Die Gerichtspredigt Jesu [1990] 246/50). Die Historizität der Zwölf ist anzunehmen (R. P. Meye, Jesus and the Twelve [Grand Rapids 1968] 192/209), zumal *Judas dazugehört (H.-J. Klauck, Judas, ein J. des Herrn [1987] 33/40). Ein Zusammenhang mit der Zwölfzahl in der Zodiakalsymbolik (so P. Saintyves, Deux mythes évangéliques. Les douze apôtres et les 72 disciples [Paris 1938] 155/215) ist unwahrscheinlich u. Ansicht späterer Spekulation (PsClem. Rom. hom. 2, 23 [GCS PsClem. 1[3], 44]). Falls die Zwölf, innerhalb derer sich nochmals ein Kreis von drei

J. heraushebt (Mc. 5, 37; 9, 2), einen engeren J.kreis gegenüber einem weiteren bedeuten sollen (Best 131/61), läge eine soziologisch bekannte Struktur vor (s. o. Sp. 263). Auch ließe sich an das Leitungsgremium der ‚zwölf Männer u. drei Priester' denken, die nach der Qumran-Gemeinderegel die eschatologische Vollzahl der Stämme repräsentieren (1 QS 8, 1/6), doch ist unklar, ob dort von 9+3 oder 12+3 Männern die Rede ist; jedenfalls ist die Zwölfzahl in der Eschatologie von Qumran wichtig (D. Flusser, Qumran u. die Zwölf: C. J. Bleeker [Hrsg.], Initiation [Leiden 1965] 134/46). – Bei Mc. ist nur in 6, 30 sicher der Ausdruck οἱ ἀπόστολοι verbürgt, wobei durch 6, 7 klar ist, daß es sich um die ausgesandten Zwölf handelt. Vielleicht hat Mc. damit die lukanische Konzeption des Zwölferapostolats vorbereitet (R. Pesch, Das Markusevangelium 1[2] = HerdersKomm 2, 1 [1977] 346). Ob die Vorstellung des Apostolats mit Übertragung von Vollmacht vom jüd. šālîaḥ-Institut geprägt ist (K. H. Rengstorf, Art. ἀπόστολος: ThWbNT 1 [1933] 406/46), bleibt umstritten (A. Wikenhauser, Art. Apostel: o. Bd. 1, 555; F. H. Agnew, The origin of the NT apostle-concept: JournBiblLit 105 [1986] 75/96); wahrscheinlich ist diese Konzeption später als der christl. Apostelbegriff entstanden. – Auch Lukians Peregrinus u. Alexander v. Abonuteichos entsenden J. als Verkündiger (s. o. Sp. 272. 277), u. bei den atl. Propheten ist der Sendungsbegriff zentral (J.-A. Bühner, Der Gesandte u. sein Weg im 4. Evangelium [1977] 271/306).

7. Engerer Kreis um Jesus. Nach Mc. 4, 10/20; 7, 15/20 wird den J. der Sinn der Gleichnisse erläutert, wogegen ‚denen draußen' (τοῖς ἔξω) die Gleichnisse nur erzählt werden. Auch die Verklärung Jesu wird nur J. sichtbar (9, 2/10). Die Unterscheidung exoterischer u. esoterischer Lehre ist besonders bei Pythagoreern (s. o. Sp. 275) u. in der platonischen Akademie bekannt (H. J. Krämer, Arete bei Platon u. Aristoteles = AbhHeidelberg 1959 nr. 6).

8. Das Unvermögen der Jünger. Das Unvermögen der J. bei Mc., ihre Furcht u. ihr Mißverstehen (zB. 4, 37/41; 5, 31; 6, 49/52; 7, 15f; 8, 14/21; 9, 18; 10, 13f; 14, 37/40) oder ihre Konflikte untereinander (9, 34; 10, 41) haben am ehesten Parallelen im Elisa-Zyklus (2 Reg. 4, 40; 6, 5) u. bei Philostrats Apollonius (s. o. Sp. 276). Die Freunde des Sokrates besuchen ihren Meister im Gefängnis (Plat. Phaedo), die J. des Peregrinus sehen seiner Selbstverbrennung zu (Lucian. Peregr. 37), die zwölf J. Jesu dagegen fliehen nach seiner Verhaftung (Mc. 14, 50). Vielleicht will Mc. seiner Gemeinde ein humanes Identifikationsmuster angesichts einer Fehlverhalten fast notwendig mit sich bringenden Verfolgungssituation bieten (E. Best, Following Jesus. Discipleship in the Gospel of Mark [Sheffield 1981]; Best) oder im Gegenteil zeitgenössische ‚apostolische' Kreise kritisieren (W. H. Kelber, Apostolic tradition and the form of the Gospel: Segovia 24/46).

9. Die Frauen. Der Kreuzigung Jesu schauen von weitem Maria aus Magdala u. andere Frauen zu, von denen jetzt gesagt wird, sie seien Jesus schon in Galiläa gefolgt, hätten ihn bedient u. seien mit ihm nach Jerusalem hinaufgezogen (Mc. 15, 40f). Sie kümmern sich auch um die Grabpflege. In ihrer Furcht u. Flucht angesichts des leeren Grabes erinnern die Frauen an die Zwölf. Ob die Frauen bei Mc. als weibliche J. verstanden werden u. im Begriff der μαθηταί mitgemeint sind, ist schwer entscheidbar (Lit.: I. M. Lindboe, Women in the NT. A select bibliography [Oslo 1990]). Für die Bejahung der Frage spricht, daß ihnen das dauernde ἀκολουθεῖν gegenüber Jesus zugesprochen wird (Mc. 15, 41; L. Schottroff, Maria Magdalena u. die Frauen am Grabe Jesu: EvTheol 42 [1982] 3/24; weiteres W. Munro, Women disciples in Mark?: CathBiblQuart 44 [1982] 225/41). Dagegen spricht, daß sie erst bei der Kreuzigung in Erscheinung treten (will der Redaktor nur ihre Präsenz am Grabe erklären?) u. das für ihr ‚Dienen' (Mc. 15, 41) gegenüber Jesus verwendete Verb διακονεῖν von den Synoptikern nirgends bei den μαθηταί gebraucht wird (E. Schweizer, Weibliche J. Jesu?: EvTheol 42 [1982] 297/300). Am rabbin. Unterricht nehmen Frauen in Ausnahmefällen teil (s. o. Sp. 286), auch in den Philosophenschulen findet man sie gelegentlich (s. Sp. 270 u. 272).

10. Jesu Ruf zur Nachfolge. Jesu Ruf zur *Nachfolge, Selbstverleugnung u. Leidensbereitschaft richtet sich laut Mc. 8, 34 an Volk u. J. gleichermaßen, doch macht die Geschichte vom Reichen, der nach dem Zugang zum ewigen Leben fragt, u. das anschließende Wort Petri: ‚Wir haben alles verlassen u. sind dir nachgefolgt' (ebd. 10, 28), klar, daß der Ruf so radikal ist, daß er eigentlich nur von den J. befolgt wird, da sie familiäre u.

berufliche Bindungen aufgeben (10, 29). Radikale Nachfolge mag es bei den monastisch lebenden unter den Anhängern des ‚Lehrers der Gerechtigkeit' (s. o. Sp. 281) u. in verschiedenen anderen radikalen Gruppen Palästinas im 1. Jh. nC. (s. o. Sp. 281f) gegeben haben (S. C. Barton, Discipleship and family ties in Mark and Matthew [Cambridge 1994] 23/47). Der Verzicht der Kyniker auf gesellschaftliche Bindungen u. Konventionen scheint sich weniger in J.kreisen als individuell vollzogen zu haben. Die Vorschriften für die J. in Mc. 6, 8f übertreffen vielleicht bewußt die kynische Genügsamkeit: Der Wanderstab, das Verbot eines zweiten Rockes u. die Geldlosigkeit entsprechen ihrer Norm (Epict. diss. 3, 22, 10; 4, 8, 30f), der Verzicht auf Brot u. Bettelsack steigert sie noch (P. Hoffmann, Studien zur Theologie der Logienquelle [1972] 241f). Gelegentlich werden Jesu J. als Diener vorausgeschickt (Mc. 11, 1f; 14, 13/6); solche Dienstbarkeit wird ausdrücklich von Rabbinenschülern berichtet, kann aber bei fast allen Typen von J. vorausgesetzt werden.

11. Zusammenfassung. Die Szenen mit Jesus u. seinen J. bei Mc. sind literarisch vor allem nach dem Modell des Elia-Elisa-Zyklus gestaltet. Als neue oder verstärkte Züge treten die aus griechischer Philosophie u. hellenistischem Judentum bekannte Betonung der Lehre u. die unvergleichliche ‚Souveränität' Jesu hinzu. Letztere ist es auch, durch die Mc. den jesuanischen J.kreis vor anderen zeitgenössischen J.kreisen auszeichnet. Parallelen zum späteren rabbin. Lehrbetrieb sind gering (Hengel 46/63). Sozial- u. mentalitätsgeschichtlich dürften Jesu J., wie Mc. sie schildert, am ehesten in die Welt der J. von Charismatikern u. Propheten des 1. Jh. nC. (s. o. Sp. 281f) einzuordnen sein. Biographien der J. Jesu lassen sich nicht schreiben, als Persönlichkeiten bleiben alle außer Petrus blaß. Von individueller Seelenführung wie bei Epikur (s. o. Sp. 271) wird kaum berichtet. Einige Beobachtungen sind möglich: Ein Zöllner wie Levi mußte Griechisch beherrschen u. konnte reich werden (F. Herrenbrück, Jesus u. die Zöllner [1990]); Joh. 12, 21 läßt auch für Philippus Griechischkenntnisse annehmen (Riesner 412). Fischer nahmen keinen geringen sozialen Rang ein (S. W. Baron, A social and religious history of the Jews 1[4] [New York / London 1962] 254); galiläische Juden der Zeit dürften von einer kollektiven Marginalitätserfahrung geprägt gewesen sein, eingekeilt zwischen Griechen u. Römern u. den gehaßten Samaritanern: das typische Milieu einer charismatischen Naherwartungs-Bewegung (Ebertz, Charisma aO. [o. Sp. 263] 82/5). – Vieles Gesagte gilt auch für die anderen drei Evangelien. Im folgenden sollen nurmehr einige Besonderheiten u. theologische Konzeptionen erwähnt werden.

c. Spruchquelle Q. In den meist Q zugewiesenen Logien taucht μαθητής in der Sentenz ‚Der J. ist nicht über dem Lehrer' (Mt. 10, 24 par. Lc. 6, 40) auf; sie könnte einem heidn. Topos widersprechen (πολλοὶ μαθηταὶ κρείττονες διδασκάλων: PsMenand. sent. 651 Jäkel = Lucill.: Anth. Pal. 11, 176, 5), zumal christliche J. nicht Meister werden (trotz Lc. 6, 40), aber vermutlich ist nicht spezifisch von christlichen J. die Rede. Die Sprüche der Aussendungsrede (Lc. 10, 2/16 par. Mt. 9, 37f; 10, 7/16. 40; 11, 20/7) wenden sich dagegen deutlich an Jesu J., die den Friedensgruß ausrichten, Kranke heilen u. die Nähe des Gottesreiches ansagen sollen; mit der Ablehnung der Botschaft durch die Menschen wird gerechnet: Das Bild einer von Naherwartung beherrschten Gruppe im Rahmen jüdischer Bewegungen des 1. Jh. nC. ersteht (Hoffmann aO. 36. 235/334). Die gegenüber den Kynikern gesteigerte Bedürfnislosigkeit umfaßt sogar den Verzicht auf Schuhe (Mt. 10, 10 par. Lc. 10, 4; vgl. 22, 35) u. Wanderstab (Mt. 10, 10, vgl. Lc. 9, 3) (wogegen Mc. 6, 8f vielleicht sekundäre Abschwächung ist). Selbst die Essener reisen damit verglichen komfortabel (Joseph. b. Iud. 2, 124/7); ähnliche Askese wird allenfalls vom Beter auf dem Tempelberg verlangt (bBerakot 9, 5). Die Forderung, das Kreuz auf sich zu nehmen u. Jesus nachzufolgen (Mt. 10, 38 par. Lc. 14, 27), gemeinsam mit dem Besitzverzicht von Lc. ausdrücklich als Bedingung von J.schaft bezeichnet (ebd. 14, 27. 33), radikalisiert den Nachfolgebegriff aller früheren J.bewegungen, zumal selbst familiäre Bande u. das eigene Leben verachtet werden sollen (ebd. 14, 26; vgl. Mt. 8, 21f par. Lc. 9, 59f im exakten Kontrast zu Elias' Zugeständnis an Elisa, sich von seinen Eltern zu verabschieden [1 Reg. 19, 20]). Die nächste Analogie dazu ist die Berufung alttestamentlicher Propheten durch Gott selbst (H. Merklein, Der J.kreis Jesu: K. Müller [Hrsg.], Die Aktion Jesu u. die Re-Aktion der Kirche [1972] 89).

d. Mt.- u. Joh.-Evangelium. Durch die Einbeziehung der Spruchquelle u. die häufige Durchsichtigkeit des J.begriffs auf die Gegenwart der Gemeinde hin werden J.schaft u. Nachfolge bei Matthäus ‚zum schlechthinnigen Bild der Kirche' (H. D. Betz, Nachfolge u. Nachahmung Jesu Christi im NT [1967] 33). Anders als bei Mc. werden die J. als zwar kleingläubige, aber verstehende Hörer der Lehre Jesu (vgl. μανθάνω: Mt. 11, 29) dargestellt (U. Luz, Die J. im Matthäusevangelium: ZNW 62 [1971] 148/51). Die Beauftragung der J. durch den Auferstandenen erweitert die Mission von Israel auf alle Völker u. konzentriert sich in dem Imperativ μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη βαπτίζοντες αὐτούς (Mt. 28, 19); die Fortsetzung ebd. 28, 20 (διδάσκοντες) zeigt erneut die Betonung des Lehrens. – Eine ähnliche ‚Transparenz' des J.begriffs auf die Gegenwart der Gemeinde zeigt Joh. (vgl. Luz aO. 169), noch verstärkt durch den Wegfall des Radikalismus der Bergpredigt u. der harten Bedingungen für die Nachfolge (R. Schnakkenburg, Das Johannesevangelium 3^3 = HerdersKomm 4, 3 [1979] 231/45). Nur Mt. 27, 57 u. Joh. 19, 38 nennen den ‚heimlichen' J. Joseph v. Arimathäa in Erweiterung des Begriffs einen J. Jesu. Joh. 13, 55 wird die gegenseitige Liebe der J. als Kennzeichen wahrer J.schaft bezeichnet, womit die für heidnische wie jüdische J. typische Ausrichtung einzig auf den Meister überwunden wird u. die Gemeinde in den Mittelpunkt rückt. Der Kern des johanneischen J.begriffs ist in Joh. 8, 31 ausgesprochen: ‚Wenn ihr in meinem Wort bleibt, seid ihr wirklich meine J.'. Das liegt weit außerhalb dessen, was man etwa von den über den Tod des Meisters hinausreichenden J.kreisen hellenist. Wundermänner (H. D. Betz, Lukian v. Samosata u. das NT = TU 76 [1961] 109) gewohnt ist. – Was den ‚J., den Jesus liebte' angeht, ‚der dies (das Evangelium?) geschrieben hat' (Joh. 21, 24), so wird man weniger an den religionsgeschichtlichen Typus des Lieblings-J. (J. Wach, Religionssoziologie [1951] 153) u. trotz des ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ Ἰησοῦ (Joh. 13, 25) auch nicht an die Topik des antiken Symposiums (J. Martin, Symposion [1931] 316f) zu denken haben; vielmehr liegt ein individueller Zug vor (Lit. zu Historizität, Verfasserfrage u. einer möglichen ‚johanneischen Schule': M. Hengel, Die johanneische Frage [1993]; *Johannes-Evangelium [-Briefe]). Eine solche johanneische Eigentümlichkeit ist auch die Erzählung von einem Rückzug vieler J. aus dem Kreis um Jesus nach dessen Brotrede (Joh. 6, 60/6). Rezeptionsgeschichtlich bedeutsam sind schließlich auch die Szenen der Begegnung des auferstandenen Jesus mit Maria Magdalena u. anderen J. ab Joh. 20, 14. Anders als die synoptischen Evangelien berichtet Joh. außerdem nur von der Aussendung der J. nach Ostern (20, 21).

e. Lc.-Evangelium u. Apostelgeschichte. Lukas unterscheidet zwischen dem Kreis der Zwölf, die Jesus unter seinen J. auswählt u. Apostel nennt (Lc. 6, 13), u. einem wesentlich größeren Kreis von J. (ebd. 6, 17; 10, 1). Von den neun Belegen des Wortes ἀπόστολος in den Evangelien (bei insgesamt 80 ntl. Belegen) finden sich sechs bei Lc. (je einer bei den übrigen, wobei in Joh. 13, 16 nicht Jesu Apostel gemeint sein müssen). Die These, Lc. selbst habe diese Apostelvorstellung geprägt u. auf die Zwölf beschränkt, um Paulus den Titel zu bestreiten (G. Klein, Die zwölf Apostel [1961]), ist kaum haltbar (vgl. Mc. 6, 30 [s. o. Sp. 291]; Mt. 10, 2; Act. 14, 14; Ch. Burchard, Der dreizehnte Zeuge [1970]). Doch scheinen der generelle J.begriff u. wohl auch der Zwölferkreis das historisch Primäre zu sein, wogegen die Anwendung des Apostelbegriffs auf den Zwölferkreis nachösterliches Interpretament sein dürfte, das den J.begriff in der christl. Tradition dominiert hat. Im lukanischen Gesamtwerk erscheinen die Apostel als Augenzeugen Jesu seit der Johannestaufe (Act. 1, 21f; vgl. Lc. 1, 2) u. als auserwählte Empfänger seiner Weisungen durch den Hl. Geist (Act. 1, 2). Die Apostel sind hier das Leitungsgremium der nach der Auferstehung Jesu in Jerusalem versammelten Gruppe, die als ‚die J.' bezeichnet werden kann u. zu der die Elf u. ‚die mit ihnen' gehören (Lc. 24, 33). Solche Gefährten sind ‚die Frauen' (Act. 1, 14; vgl. Lc. 24, 10), die Mutter Jesu u. ‚die Brüder' (Act. 1, 14/6), letztere nach der Himmelfahrt eine Menge von etwa 120 Personen (ebd. 1, 15). Nach Lc. 24 u. Act. 1, 6. 13f scheint es, als werde die ganze J.gruppe nach der Auferstehung 40 Tage lang durch Jesus belehrt (Act. 1, 3; vgl. Lc. 24, 44/9), u. als würden alle durch den Empfang des Geistes zu Pfingsten (Act. 1, 8) im vollen Sinne zu verstehenden ‚Zeugen' (Act. 1, 8) Christi. Nach Act. 1, 2f dagegen scheint dies nur für die Apostel zu gelten. Im einen wie im anderen Falle werden die Apostel in

rudimentärem Sinne vielleicht zu Prototypen von Amtsträgern (J. Roloff, Art. Apostel, Apostolat, Apostolizität I: TRE 3 [1978] 442f; zurückhaltender H. v. Campenhausen, Kirchliches Amt u. geistliche Vollmacht in den ersten drei Jhh.[2] [1963] 29f). Das Kriterium dafür, daß unter den versammelten Brüdern Matthias die ἐπισκοπή (vgl. Ps. 108, 8) des Judas erhalten darf, ist seine Zugehörigkeit zum Kreis um Jesus von Anfang an (Act. 1, 20f). – Für die paarweise ausgesandten 70 oder aber 72 ‚anderen' J. nach Lc. 10, 1 u. 17 sind die textkritischen Argumente fast gleichen Gewichts (B. M. Metzger, Seventy or seventy-two disciples?: ders., Historical and literary studies [Leiden 1968] 67/76). Unklar bleibt, ob auf eine Zahl aus AT u. Judentum angespielt wird, zB. auf die 70 Ältesten, die Moses auswählt (Num. 11, 16/25), oder die 72 Völker der LXX-Völkertafel Gen. 10 (Materialien u. Spekulationen über die religionsgeschichtliche Bedeutung der Zahlen 70 u. 72: Saintyves aO. [o. Sp. 290] 216/62; bei den 36 J.paaren denkt der Astrologe an die 36 Dekane, die je 10 Grade der Ekliptik beherrschen, während die 12 Apostel den Zodiakus repräsentieren würden [s. o. Sp. 290f]; 72 J. begegnen auch bei Konfuzius [s. o. Sp. 261] u. Mani [s. u. Sp. 310]). – Lc. 8, 2f berichtet von Frauen, die Jesus begleiten, nachdem er an ihnen Heilwunder vollzogen hatte (vgl. Athen. dipnos. 7, 289BC: Menekrates Zeus soll Menschen von *Heiliger Krankheit geheilt u. per Vertrag zwangsweise zu ihm nachfolgenden Sklaven gemacht haben), u. von ‚vielen anderen' Frauen, die dem Jesuskreis ‚dienten mit dem, was sie besaßen'. Die ‚zu Füßen' des Herrn sitzende, seiner Rede lauschende Maria nimmt eine traditionelle J.haltung ein (ebd. 10, 39; s. o. Sp. 286). – Die Lc. 6, 13/7 anklingende Differenzierung der zwölf Apostel einerseits u. der ‚großen Schar seiner J.' anderseits ist in der Apostelgeschichte durchgeführt, wo Berichte über Jerusalemer Apostel (bes. Act. 1/5. 7. 15) u. hellenistische μαθηταί (bes. Act. 6/21) einander abwechseln; letztere Bezeichnung scheint entweder für eine kurze Phase eine zumindest lokale (palästinische? Rengstorf 462) Selbstbezeichnung von Christen gewesen zu sein oder eine lukanische Eigentümlichkeit: Durch die Ausweitung des J.begriffes auf alle Christen verblaßt das Spezifische der persönlichen J. Christi, die Apostel treten um so stärker hervor. – Während in den Philosophenschulen nach dem Tod des Meisters ein Scholarch gewählt oder aufgrund erbrechtlicher Bestimmungen eingesetzt wird (s. o. Sp. 270), ergänzt sich laut Act. 1, 15/26 lediglich der Zwölferkreis nach dem Tode des Judas durch Los. Konflikte zwischen ‚Hellenisten' u. ‚Hebräern' führen außerdem zur Wahl eines Kreises von sieben J. (Act. 6, 1/7), was vielleicht von der Siebenzahl jüdischer Ortsvorstände herrührt (Strack / Billerb. 2, 641; vgl. Joseph. b. Iud. 2, 571; ant. Iud. 4, 214. 287). – Einzelne J. werden als Missionare geschildert, so Philippus, Petrus, Johannes in Samaria, Petrus in Lydda u. Joppe (Act. 8, 4/9, 43). Paulus u. Barnabas gewinnen viele J. (μαθητεύω: ebd. 14, 21).

f. Übriges NT u. Testimonium Flavianum. Man kann auch im übrigen NT Konzeptionen der Nachfolge u. des Christseins unter dem Stichwort J. beschreiben (so die Aufsätze über Eph., Phil., Jac., 1 Petr., Apc.: Segovia). Doch wird damit der Begriff für lexikalische Zwecke zu unscharf. Immerhin sei auf 1 Cor. 15, 5/8 (die Kreise derer, denen der Auferstandene erschienen ist), Eph. 2, 20 (‚ihr seid auf das Fundament der Apostel u. Propheten gebaut') u. Apc. 21, 14 (auf den zwölf Grundsteinen des neuen Jerusalem stehen die Namen der Apostel) hingewiesen. In den Evangelien u. Acta sind J.schaft u. *Nachfolge (ἀκολουθεῖν) einander zugeordnet, während im übrigen NT eher der Begriff der imitatio (Nachahmung; μιμεῖσθαι) zugrunde liegt; schon im NT zeigen sich allerdings Ansätze (Mc. 8, 34; Joh. 13, 31/14, 1; 1 Petr. 2, 21) zur Identifizierung beider Vorstellungen (Schulz). – Erwähnt sind Jesu jüdische u. nichtjüdische J. auch im (umstrittenen) Testimonium Flavianum (Joseph. ant. Iud. 18, 63f; vgl. H. Schreckenberg: o. Bd. 18, 785/7); in der bei Agapius v. Mabbug (hist. univ.: CSCO 65/Arab. 10, 239; var. lect. 391) bezeugten Fassung heißt es, nach seinem Tod hätten sie die ‚J.schaft' nicht aufgegeben bzw. weiter seine ‚Lehre' gepredigt (zu Textkritik u. ‚talmada': S. Pines, An Arabic version of the Testimonium Flavianum and its implications [Jerusalem 1971] 10/9).

g. Jünger als Tradenten? Rengstorfs grundlegender ‚J.'-Art. (Kritiken u. Ergänzungen: Wilkins 11/125) spitzt sich in der These zu, die J. von Philosophen u. Rabbinen seien die Träger eines Traditionsprinzips (d. h. sie pflegten auch nach dem Tod des Meisters bewußt seine Intentionen u. gäben

seine Worte weiter), wogegen dieses Prinzip im AT fehle, u. auch das NT stehe jeglichem Traditionsprinzip griechischer oder rabbinischer Prägung fern: Jesu J. seien Augenzeugen, nicht Tradenten; in ihrer Erinnerung sei Jesus als Lehrer völlig in den Hintergrund getreten. Daß Jesu J. keine Tradenten im Sinne rabbinischer talmîḏîm sind, arbeitet Rengstorf mit Recht heraus. Die übrigen Gegensätze sind jedoch unzutreffend konstruiert: Nicht alle J. der Philosophen tradieren Worte des Meisters, nicht alle Tradenten philosophischer Lehre sind J. mit emotionaler Bindung (s. o. Sp. 269/73); alttestamentliche Propheten-J. können auch Tradenten sein (s. o. Sp. 269); Jesus ist seinen J. auch Lehrer, die Unterweisungen zielen nicht nur auf Augenzeugenschaft (Riesner). Das Eigentümliche des J.-Kreises Jesu liegt in der Inkommensurabilität Jesu begründet. – Gegen die formgeschichtliche Methode u. Rengstorfs ‚J.'-Art. gerichtete Versuche, die J. Jesu analog zu Rabbinenschülern als Notizen machende, Rede- u. Erzählstoffe auswendig lernende Tradenten zu deuten u. ihnen statt der Gemeinde die Traditionsbildung zuzuschreiben (H. Riesenfeld, The Gospel tradition and its beginnings [London 1957]; B. Gerhardsson, Memory and manuscript² [Uppsala 1964]), erscheinen u. a. wegen der erst späteren Datierung solch rabbin. Traditionstechniken, der Andersheit Jesu gegenüber Rabbinen u. des Mangels an Belegen für die älteste Gemeinde als Trägerin eines ‚hl. Wortes' kaum mehr vertretbar (W. G. Kümmel, Einleitung in das NT²¹ [1983] 25), werden aber im Zuge von Tendenzen zur Frühdatierung der Evangelien vielleicht wiederbelebt. – Daß nur besitzlose Wandercharismatiker Jesu Worte u. Ethos rezipiert u. tradiert haben sollen, während die Evangelien Stadtgemeinden entstammen (G. Theißen, Soziologie der Jesusbewegung⁶ [1991]), ist eine auf bestreitbaren methodischen Prämissen beruhende Hypothese (Th. Schmeller, Brechungen. Urchristl. Wandercharismatiker im Prisma soziologisch orientierter Exegese [1989]). Die Evangelien erzählen soviel von J., daß die ortsfesten Anhänger vielleicht unterbelichtet werden.

h. Die Termini für ‚Jünger' in den ältesten Übersetzungen des NT. Für die Auseinandersetzung des antiken Christentums mit seiner Umwelt ist charakteristisch, wie sich die ersten Übersetzer zur Bezeichnung der ‚J.' Jesu schon vorhandener Wörter oder Vorstellungen bedienen. Sie betonen dadurch Aspekte, für die es in der jeweiligen Kultur geeignet erscheinende Anknüpfungspunkte gibt.

1. Latein im Verhältnis zum Griechischen. Das substantivierte Partizip ‚discentes', das etwa die Schüler eines Grammatiklehrers (Suet. gramm. 7), aber auch umgangssprachlich die Lehrlinge eines Handwerkers (CIL 6, 8659) u. insbesondere die in Spezialausbildung befindlichen Soldaten (epigraphische Belege A. R. Neumann, Art. Discens: KlPauly 2, 99f) bezeichnen kann, wird vor allem im nordafrikan. Raum im 3./4. Jh. neben ‚discipuli' häufig auf Jesu J. angewandt (Tert. adv. Marc. 4, 22, 7 [CCL 1, 602]; praescr. 3, 10 [ebd. 189]; PsCypr. pasch. 1 [CSEL 3, 3, 248]; Cod. k u. e des altlat. NT, zB. Mt. 5, 1; Mc. 2, 15; Lc. 5, 30; Joh. 3, 25 [A. Jülicher u. a., Itala 1/3². 4 (1963/76)]; Act. 1, 15 bei Cypr. ep. 67, 4, 2 [CCL 3C, 453]), wird dann aber von Ausnahmen abgesehen (PsPriscill. tract. 1, 26 [CSEL 18, 22]; Lc. 19, 37 Vulg.; Joh. 21, 12 Vulg.) vom Wort ‚discipuli' fast ganz verdrängt. Lat. discipulus ist entweder vom erschlossenen Verb discipio, ‚geistig auffassen', abzuleiten (A. Walde / J. B. Hofmann, Lat. etym. Wb.⁴ 1 [1965] 355) oder von disco, ‚lernen' (A. Ernout / A. Meillet, Dict. étym. de la langue latine⁴ [Paris 1959] 176). In der Antike hört man stets letzteres heraus u. empfindet daher discipulus als adäquate Wiedergabe des als nomen agentis zu μανθάνω gebildeten μαθητής (P. Chantraine, Dict. étym. de la langue grecque 3 [ebd. 1974] 644). ‚Discipulus' evoziert daher das in einer Kultur der Erziehung wohlvertraute Bild des lernenden Anhängers. Romanische Sprachen wie das Französische, Italienische u. Spanische können noch im 20. Jh. mit disciple / discepolo / discipulo neben den J. Jesu auch ohne Ironie zB. den Schüler eines Gelehrten bezeichnen.

2. Orientalische Sprachen. Die semit. Ausdrücke (syr. talmîdâ, arab. tilmīḏ; vgl. schon hebr. talmîḏ [im AT nur 1 Chron. 25, 8, vgl. M. Wagner, Die lexikalischen u. grammatikalischen Aramaismen im atl. Hebräisch = ZAW Beih. 96 (1966) 119] u. aram. talmîḏ[ā] [S. A. Kaufman, The Akkadian influences on Aramaic (Chicago / London 1974) 107]) entstammen akkadisch talmī/ēdu(m) ‚Lehrling, Schüler' (W. v. Soden, Akkad. HdWb. 3 [1981] 1311) u. enthalten die Wurzel lmd, ‚ler-

nen, lehren' (ebd. 1 [1965] 531f), bezeichnen also die J. als Lehrlinge u. Schüler Jesu. Das altäthiop. NT benutzt nicht den Ausdruck talmid, sondern rad', ‚Helfer', von rad'a, ‚helfen' (A. Dillmann, Lex. linguae Aethiopicae [1865] 314), übermittelt also den in nichtliterarischen griech. Papyri häufigen Sinn von μαθητής: ‚Handwerker-Lehrling', d. h. Helfer. – Altarmenisch ašakert ist iranisches Lehnwort: Pahlavi ašākird / manichäisches Mitteliranisch hašāgird, ‚J.' (R. Schmitt, Iran. Lehngut im Armenischen: RevÉtArm NS 17 [1983] 69). Auch der Stamm çap in altgeorg. moçape bedeutet ‚lehren, lernen' (H. Fähnrich / S. Sardshweladse, Etymologisches Wb. der Kartwel-Sprachen = Hdb Oriental 1, 24 [1995] 497f). – Die beiden vollständig überlieferten kopt. Übersetzungen des NT benützen das Lehnwort mathētēs (A. Böhlig, Die griech. Lehnwörter im sahid. u. bohair. NT [1953] 426).

3. Germanische Sprachen. Das gotische siponeis aus Ulfilas Bibelübersetzung ist wohl aus der kelt. Wurzel ‚sep', ‚folgen', genommen (S. Feist / W. P. Lehmann, A Gothic etym. dict. [Leiden 1986] 305f), wie es einer vom Gefolgschaftswesen geprägten Gesellschaft einleuchtend erscheinen mußte. – Das dt. Wort ‚J.', das heute fast nur für Jesu J. (ansonsten ironisch) verwendet wird, geht auf das althochdt. Wort jungiro zurück, mit dem schon früheste dt. Sprachdenkmäler regelmäßig das ntl. discipulus übersetzen (Belege: G. Köbler, Wb. des althochdt. Sprachschatzes [1993] 645). Die substantivierten Komparative jungiro / hêrôro, ‚der Jüngere / Ältere' bzw. ‚J. / Herr', sind vermutlich spätestens im 4. Jh. in zweisprachigem Grenzland als Lehnübersetzung des lat.-galloroman. Gegensatzpaares iunior / senior entstanden. Wohl ab 7. Jh. wurde jungiro in westfränkischem Sprachgebiet zur Bezeichnung der J. Jesu verwendet (H. Eggers, Althochdeutsch iungiro, Altsächsisch iungro, iungaro: Festschr. T. Starck [London 1964] 62/81). Zu dieser Zeit hatten die Angelsachsen das Festland schon verlassen u. für Jesu J. das Lehnwort discipul (neuenglisch disciple), die Lehnübersetzung leornere (‚Lerner') u. die Lehnübertragung leornungcniht (‚Lernknappe') eingebürgert (J. Bosworth / T. N. Toller, An Anglo-Saxon dict. [Oxford 1882/98] 205. 634).

II. Μαθηταί als allgemeine Bezeichnung für Christen. Die Vorstellung der J.schaft gewinnt im Christentum rasch eine weit zentralere Rolle als in Heiden- u. Judentum. Eine explizite christl. Auseinandersetzung mit dem heidn. u. jüd. J.begriff begegnet kaum. Vielmehr werden in den ersten Jhh. nC. Aspekte neutestamentlicher J.schaft gedeutet u. ausgestaltet, u. dabei werden öfters antike Vorstellungen benutzt, die nicht aus der antiken J.vorstellung stammen, wie etwa die vom Gründerheros. Außerdem bilden sich in verschiedenen Kontexten neue J.kreise, die zT. den Philosophenschulen mehr gleichen als Jesu J.kreis.

a. Als absolut gebrauchter terminus technicus. Οἱ μαθηταί, die vielleicht älteste Selbstbezeichnung von Anhängern Jesu (H. Karpp, Art. Christennamen: o. Bd. 2, 1115), scheint außerhalb der Apostelgeschichte (s. o. Sp. 297) kaum bezeugt (Harnack, Miss.[4] 1, 411f). Erstmalig in Antiochien bekamen die J. die (behördliche) Benennung Χριστιανοί (Act. 11, 26 in der Deutung von E. Peterson, Frühkirche, Judentum u. Gnosis [1959] 64/87; zu Χριστιανός als Selbstbezeichnung H. Botermann, Das Judenedikt des Kaisers Claudius [1996] 141/88). Letztere setzte sich durch u. ermöglichte eine klarere Unterscheidung von den persönlichen J. des Herrn. Vielleicht bewahrt Epiphanius in seiner Notiz über den Exodus der ‚Nazoräer' nach Pella (haer. 29, 7 [GCS Epiph. 1, 330]) noch den technischen Sinn von μαθηταί der ersten Generation (vgl. mit ebd. 30, 2, 7 [335]: ‚alle, die an Christus glaubten'). Bei den Vätern finden sich gelegentlich Passagen, die dem absoluten u. technischen Gebrauch des Wortes noch nahestehen. So ist bei Ign. Magn. 10, 1 das J.sein ein Name für das Christsein u. wird unter Zuhilfenahme der Etymologie von μαθητής definiert als das Lernen, κατὰ Χριστιανισμόν zu leben. Aber selbst die Propheten kann Ignatius in diesem Brief als J. im Geiste Christi bezeichnen (ebd. 9, 2), u. insofern ist der terminus auch bei ihm nicht mehr technisch (J. u. Propheten vergleicht auch Orig. in Joh. comm. 2, 34, 207 [GCS Orig. 4, 92]). Clemens v. Alex. sagt, infolge der Einheit von γνῶσις u. φώτισμα würden wir nach der Taufe sogleich μαθηταί genannt (paed. 1, 30, 1).

b. Als Märtyrertitel. Der J.titel kommt im 2./3. Jh. besonders den Märtyrern zu, da sie im Sinne von Mt. 10, 32 u. Lc. 14, 27 auf eine Ebene mit den persönlichen J. Jesu rücken. Unter letzteren erleidet der Zebedaïde Jako-

bus als erster den Märtyrertod (Act. 12, 2). Das gleiche Schicksal wird seit 1 Clem. 5, 3/7 von Petrus u. Paulus in Rom angenommen (vgl. Th. Baumeister, Die Anfänge der Theologie des Martyriums [1980] 229/48). Das Martyrium aller Apostel wird wohl seit Polyc. Smyrn. ep. 9 eine gängige Annahme, die aber auch bestritten werden kann (Herakleon: Clem. Alex. strom. 4, 71, 3). Ignatius äußert geradezu seine Hoffnung, im Zirkus den Märtyrertod zu sterben: Erst so werde er zum J. Christi (Ign. Eph. 1, 2; Rom. 4, 2; Magn. 9, 1), weil er damit μιμητής des Leidens seines Gottes werde (Ign. Rom. 6, 3) (vgl. Crouzel 26f; W. R. Schoedel, Ignatius of Antioch [Philadelphia 1985] 43: paulinische Terminologie). Zuvor stehe er erst am Beginn des J.seins (Ign. Eph. 3, 1; Rom. 5, 3; vgl. Trall. 5, 2) (vgl. Normann 83f; K. Bommes, Weizen Gottes. Untersuchungen zur Theologie des Martyriums bei Ignatius v. Ant. = Theophaneia 27 [1976] 29/50). – Die Märtyrer verehrt man ὡς μαθητὰς καὶ μιμητὰς τοῦ κυρίου (Mart. Polyc. 17, 3 [26 Orbán]): Nachfolge u. Nachahmung sind hier wiederum vereint. Gegen jüdische Polemik wird Mart. Pion. 13, 4f (176 Hilhorst) gefragt, ob je ein Verbrecher die Welt mit J. zu füllen gewußt habe, die für ihn zu sterben bereit seien. Im Schreiben über die Märtyrer von Vienne u. Lyon wird einer von ihnen als wahrer J. Jesu bezeichnet (Ep. eccl. Lugd. et Vienn.: Eus. h. e. 5, 1, 10 [GCS Eus. 2, 1, 406]), weil er ‚dem Lamm folgt, wohin es geht' (Apc. 14, 4). ‚J. unseres Logos' ist Act. Apollon. 26 (96 Musurillo) eine Bezeichnung für Märtyrer. Der J.titel wird zB. noch Const. apost. 5, 6, 10 (SC 329, 220: in Verbindung mit der imitatio) u. in den späten (die alten Andreasakten verarbeitenden) Acta Andreae et Matthiae 6 (AAA 2, 1, 71) auf die Märtyrer angewandt. Man will J. von Märtyrern werden (zB. Chron. pasch. zJ. 163 [1, 481 Bonn.]; vielleicht Ign. Polyc. 7, 1). Die für die Theologie des Martyriums so wichtige Verbindung von μαθητής u. μιμητής begegnet auch bei Xenophon (s. o. Sp. 269), Dio Chrys. (s. o. Sp. 272f) u. den Rabbinen (s. o. Sp. 286); doch dürfte die christl. Synthese beider Vorstellungen nicht von dorther abgeleitet sein, sondern eine innerhalb des NT aufkommende Tendenz (s. o. Sp. 298) fortsetzen.

c. In kontextgebundenen Fällen. Andere generelle Verwendungen des J.begriffs für die Christen sind sehr zahlreich, aber in der Regel entweder nicht technischer Art oder nicht absolut gebraucht. Sie belegen jedoch die intensive Rezeption des auf spätere Gläubige hin transparenten ntl. J.begriffs, dessen ‚wandercharismatische' Konnotationen freilich verblassen. In der wohl christl. *Aberkiosinschrift des 2. Jh. wird dem Toten die Selbstbezeichnung μαθητὴς ποιμένος ἁγνοῦ beigelegt, womit er in einen Bezug zum ‚reinen Hirten' (Christus?) auf die gleiche Weise gestellt wird wie ein Philosoph in den Schulzusammenhang (epigraphische ‚philosophische' Parallelen: W. Wischmeyer, Die Aberkiosinschrift als Grabepigramm: JbAC 23 [1980] 28f). Justin fühlt sich gegenüber den Gnostikern als zur Gruppe der ‚J. der wahren u. reinen Lehre Jesu Christi' gehörig (dial. 35, 2) u. betont, daß noch immer täglich Menschen J. Christi würden (ebd. 39, 2). Nach Clemens v. Alex. nimmt der wahre Gnostiker die göttliche Gnosis in sich auf u. wird dadurch Herren-J. (strom. 7, 60, 1); durch Aufnahme des Lichtes werde der *innere Mensch zum J. des Herrn (protr. 11, 113/5); Hesiods ‚gut ist aber auch jener, der weiser Lehre gehorchet' (op. 295) deute auf die ‚J., die dem Logos gehorchen' voraus (paed. 3, 42, 2). Hippolyt nennt sich einen ‚philanthropischen J. des philanthropischen Logos' (ref. 10, 34, 1 [GCS Hippol. 3, 292]) u. empfiehlt, ἀγαθοῦ ἀγαθὸς ... μιμητής zu werden (10, 35, 6 [293]). Nach Orig. exhort. 37 (GCS Orig. 1, 34) werden alle, die Christus nachahmen, mit ihm im Himmel sein, da er den Frieden in die Seele seiner J. gesandt habe; der Kontext zeigt, daß alle Christen gemeint sind. Der Lebenswandel seiner heutigen ‚wahren J.' gilt als beste Apologie Christi (c. Cels. prooem. 2 [SC 132, 68]). Christi Verheißung, bei seinen J. bis ans Ende der Welt zu bleiben (Mt. 28, 20), gilt für alle ‚J. des Logos' (Orig. c. Cels. 5, 12 [147, 44]). Bei Origenes ist die Bezeichnung ‚J. Jesu' oder ‚J. Christi' fast technischer Terminus für Gläubige (in Mt. hom. 16, 8 [GCS Orig. 10, 1, 494]). Tertullian nennt die Christen als Angehörige des Neuen Bundes im Unterschied zum Alten ‚novi discipuli' (orat. 1, 1 [CCL 1, 257; vgl. adv. Marc. 4, 22, 12; 5, 1, 1 [ebd. 603. 663]; carn. 7, 13 [2, 889]). Novatian gibt Kriterien wahrer christl. J.schaft, d. h. wahren Christseins an (cib. iud. 1 [CCL 4, 90]; bon. pudic. 11 [123]). Const. apost. 5, 7, 24 (SC 329, 236) u. Greg. Naz. or. 19, 13 (PG 35, 1060) werden alle Gläubigen ‚J. Christi' genannt. Die Bot-

schaft des Paulus geht nicht nur seine Gemeinden, sondern uns alle an: ‚Wir alle sind J. jener Fischer, Zöllner u. Zeltmacher u. jenes (Meisters), der im Hause eines Zimmermanns aufwuchs' (Joh. Chrys. in 1 Cor. hom. 20, 5 [PG 61, 168]). Augustinus fragt ausgehend von Joh. 8, 31, was es für Christen heißt, ‚discipuli Christi' zu sein (corr. et grat. 9, 22 [PL 44, 929]). Das Chronicon Paschale benutzt die Bezeichnung οἱ τῆς καθολικῆς τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησίας μαθηταί (zJ. 33 [false 83; 1, 424 Bonn.]). Für Maximus Conf. bedeutet der Begriff ‚J.' die mittlere Stufe des spirituellen Aufstiegs vom einfachen Gläubigen, der den Berg der Bosheit versetze, zum Apostel, der sogar alle Krankheiten zu heilen vermöge; Spezifikum des J. sei es, mit den vom Logos empfangenen geistigen Broten die ‚Tausende' zu nähren (cap. theol. 1, 33f [PG 90, 1096]).

III. Spätere christl. Jüngerkreise. Außergewöhnliche, von Anhängern umgebene religiöse Lehrer gibt es von Anfang an im Christentum. Das kann bis zu schismatischen Tendenzen gehen. Schon Paulus kämpft gegen die Aufspaltung der Korinther Christen in Paulus-, Apollos-, Kephas- u. Christusfraktionen (1 Cor. 1, 12).

a. Apostelschüler. Papias forscht nach Überlieferungen der ersten Generation von J. u. befragt deren noch lebende Schüler (frg. 5, 4 Körtner: Eus. h. e. 3, 39, 4 [GCS Eus. 2, 1, 286]). Wenn Eusebius ihn richtig versteht, hat er die ‚Herren-J.' (das könnten wie Act. 9, 1 u. bei Clem. Alex. [s. o. Sp. 304] allgemein ‚Christen' sein, aber auch wie bei Irenäus Apostel oder weitere J. der ersten Generation: J. Munck, Presbyters and disciples of the Lord in Papias: HarvTheolRev 52 [1959] 232) Aristion u. Johannes (wohl nicht den Apostel gleichen Namens) noch selbst gehört (h. e. 3, 39, 7 [288]). Irenäus hält Papias für einen ἀκουστής des (Apostels) Johannes (haer. 5, 33, 4 [SC 153, 416] = Eus. h. e. 3, 39, 1 [286]). Auch Quadratus soll noch ein ‚Hörer der Apostel' gewesen sein (armenisch ařak'eloc'n unkndir: Eus. chron. 2, 284 Aucher, entspricht ἀκουστής, nicht μαθητής, wie Hieron. chron. zJ. 125 nC. [GCS Eus. 7^2, 199]: ‚discipulus apostolorum', vermuten ließe). Markus soll sein Evangelium verfaßt haben, indem er aufschrieb, was er als μαθητὴς καὶ ἑρμηνευτὴς Πέτρου von diesem erfahren habe (Iren. haer. 3, 1, 1 [SC 211, 22/4] = Eus. h. e. 5, 8, 3 [444]; Papias frg. 5, 15 K.: ebd. 3, 39, 15 [290/2]; Clem. Alex. hyp. frg. 8 [GCS Clem. Alex. 3, 197] = Eus. h. e. 6, 14, 6 [GCS Eus. 2, 2, 550]). Der Evangelist Lukas soll der 2 Tim. 4, 11 erwähnte Paulusschüler (h. e. 2, 22, 6 [2, 1, 164]) u. überhaupt ἀκόλουθος καὶ μαθητὴς τῶν ἀποστόλων gewesen sein (Iren. haer. 3, 10, 1 [SC 211, 113]). Johannes hat, angeblich von seinen J. gedrängt, sein Evangelium verfaßt (Clem. Alex. hyp. frg. 8 [197] = Eus. h. e. 6, 14, 7 [550]). *Irenäus will Polykarp begegnet sein, der seinerseits mit einem Johannes u. anderen, die den Herrn noch selbst erlebt hatten, persönlichen Umgang gehabt habe (bei Eus. h. e. 5, 20, 6 [GCS Eus. 2, 1, 482/4]; vgl. Iren. haer. 3, 3, 4 [SC 211, 38/40]); Polykarp ist also τῶν ἀποστόλων ὁμιλητής (Eus. h. e. 3, 36, 1 [274]). Im wohl sekundären Schluß des sog. Diognetbriefes (*Iustinus Martyr II) sagt der Verfasser von sich: ‚Nachdem ich J. der Apostel geworden bin, werde ich Lehrer der Heiden. Ich reiche das Überlieferte hilfreich J. dar, die der Wahrheit würdig werden' (11, 1 Wengst). Die Überlieferung wird hier offenbar als eine bis auf Christus zurückreichende Kette von Lehrern u. J. betrachtet (Normann 136). Auch Gnostiker behaupten, ihre großen Lehrer hätten noch bei Apostelschülern gelernt: *Basilides soll Schüler des Petrus-Dolmetschers Glaukias gewesen sein u. Valentin beim Paulus-Schüler Theodas gehört haben (Clem. Alex. strom. 7, 106, 4). – Leider scheinen sich keine Berichte darüber erhalten zu haben, wie die Kreise um Apostel, von denen auch Iren. haer. 3, 3, 4 (SC 211, 38/44) u. Eus. h. e. 3, 37, 1/3 (282) sprechen, genauerhin beschaffen waren u. ob man sie als J.gemeinschaften ansehen kann (vgl. Zahn 1/224: Apostel u. Apostelschüler in der Provinz Asien).

b. Christliche Lehrer u. ihre Schüler. Das urchristl. Bild Jesu als souveränen Lehrers blieb im Bewußtsein des 1./2. Jh. präsent (Normann). Bald nach Jesu Tod muß sich ein Kreis christlicher διδάσκαλοι gebildet haben (A. F. Zimmermann, Die urchristl. Lehrer [1984]). Ein eigener Stand christlicher Lehrer, von den Philosophie-Lehrern der Zeit beeinflußt, hatte im 2. Jh. seinen Höhepunkt u. verschmolz im 3. Jh. mit dem Presbyter- u. Lektorenstand (Harnack, Miss.[4] 1, 365/77). Beispiele sind in Rom Justin, in Alexandrien Pantänus, Clemens u. Origenes, in Karthago Tertullian, in Syrien Bardesanes, andernorts der Verfasser des Barnabasbriefes, Tatian u.

Athenagoras (U. Neymeyr, Die christl. Lehrer im 2. Jh. [Leiden 1989]). Unterrichtet werden je nachdem Heiden, Juden, Taufbewerber u. Christen. Oft sind die Quellen zu knapp, um die Beziehungen der Schüler zu den Lehrern genauer rekonstruieren zu können. – Die zT. in weit spätere Zeit reichenden Schulen von *Alexandrien u. *Antiochien, *Edessa u. *Nisibis haben zunächst wenig mit J.schaft zu tun (vgl. Liebeschuetz aO. [o. Sp. 284] 900/3); in Nisibis zB. läßt sich eine klosterähnliche Gemeinschaft nieder, deren Satzung über die Lebenszeit des jeweiligen rabban hinausreicht (A. Vööbus, The statutes of the school of Nisibis [Stockholm 1962]). Aber charismatische Lehrer (zB. der Schulgründer Narsai v. Nisibis) werden so religiös verehrt, daß ihre Anhänger als ‚J.' gelten können. *Gregor der Wundertäter zB. preist seinen Lehrer u. spirituellen Meister Origenes als ‚göttlichen Menschen' (paneg. in Orig. 6, 84 [SC 148, 128]). Die Kirchenpartei Eusebs v. Nikomedien beruft sich auf den Märtyrer (312 nC.) Lukian v. Ant. (Philostorg. h. e. 2, 14f [GCS Philostorg.[2] 25]), dessen J. am Vortag seines Todes mit ihm im Gefängnis das Theophaniefest feiern u. dabei seinen sterbenden Leib als Altar gebrauchen; seine auf kaiserlichen Befehl ins Meer geworfene Leiche wird von einem *Delphin geborgen (E. Diez: o. Bd. 3, 677f) u. von den J. begraben, ein Kult entsteht (Vit. Lucian. 13/20 [GCS Philostorg.[2] 195/201]). – Auch die großen Missionare haben J. (vgl. u. Sp. 323): Koriun zB. schildert seinen Lehrer Maštoc' (*Mesrop) als heiligen Mann, der stets von J. umgeben ist, mit ihnen zusammen im Kaukasus missioniert u. nach seinem Tode regelmäßig mit Gedächtnisfeiern geehrt wird; sein Lebenswerk wird von diesen J. fortgeführt (M. Abełyan [Hrsg.], Koriwn, Vark' Maštoc'i [Erevan 1941]).

c. Im Mönchtum. Im Mönchtum tragen Ideen der Nachfolge (K. S. Frank, Ἀγγελικὸς βίος [1964] 1/11), die Notwendigkeit geistlicher Führung (I. Hausherr, Direction spirituelle en Orient autrefois [Roma 1955]) u. vielleicht heidnisch-philosophische u. jüdische Vorbilder (zur Diskussion K. S. Frank [Hrsg.], Askese u. Mönchtum in der Alten Kirche = WdF 409 [1975]) von Beginn an dazu bei, daß die Gründer μαθηταί um sich scharen. Im Zentrum der ersten Eremitenkolonien Ägyptens steht jeweils ein Anachoret mit geistiger u. geistlicher Autorität (ders., Geschichte des christl. Mönchtums[5] [1993] 21). Antonius sucht sich einen solchen Meister (Athan. vit. Anton. 3, 2/5. 11, 1f [SC 400, 136. 164]), bevor er als erster mehrere Eremiten um sich sammelt (ebd. 14, 2/7 [172/4]). Palladius' Historia Lausiaca erwähnt häufig die μαθηταί der Wüstenväter, zB. die Eremiten um Dorotheus (2, 3 Bartelink), die 70 J. von Moses dem Äthiopier (19, 11) oder die J.innen von Asketinnen wie Amatalis u. Taor (59, 1f). Oft dienen die J. als Zeugen von asketischen Leistungen der Väter (zB. 18, 27 u. 48, 4). Die *Apophthegmata patrum schildern charakteristisch häufig J.-Meister-Verhältnisse mit Nachahmungsstreben. – Das von der Thebais ausgehende Koinobitentum seit Pachomius behält Elemente von J.kreisen bei. Pachomiusviten schildern Theodorus als Lieblings-J., der sich gegen den Widerstand seiner Eltern Pachomius anschließt (Vit. Pachom. bo 27 [97/9 Lefort]). An rabbinische Ideen (s. o. Sp. 285) erinnert *Isidors v. Pelusium Forderung, Mönchs-J. müßten ihre Lehrer wie Väter lieben u. wie Herrscher fürchten (ep. 2, 26 [PG 78, 473]). Die bibl. Ausrichtung u. der stete Bezug auf Christus verhindern zwar, daß die großen Mönchsväter u. Asketinnen im Sinne der o. Sp. 260 gegebenen Charakteristik zu Meistern werden, die im strengen Sinne Neues lehren u. zur Mitte des Lebens ihrer Mönche u. Nonnen werden. Doch ist die Grenze zwischen Schülern u. J. wiederum fließend. *Benedikt v. Nursia zB., der in Subiaco eine Kolonie von discipuli um sich schart, wird von diesen Mönchen als Gottesmann u. Wundertäter empfunden (Greg. M. dial. 2 [SC 260, 120/248]). – Im iroschottischen Wandermönchtum des 6./7. Jh. brechen den Viten zufolge mehrere Gründer mit zwölf J. zur Mission auf (Columban v. Hy: Adomnan. vit. Columb. 107a [A. O. / M. O. Anderson (London 1961) 472]; Columban v. Luxeuil: Iona Bobb. vit. Columb. 1, 4 [MG Scr. rer. Mer. 4, 70]; Aidan v. Lindisfarne: Beda h. e. 3, 26) oder bilden mit ihren consocii einen Zwölferkreis (Kilian: Pass. Kilian. et soc.: MG Scr. rer. Mer. 5, 723; Willibrord: Beda h. e. 5, 10).

d. An der Peripherie des kirchlichen Christentums. Im komplizierten Prozeß der Ausdifferenzierung von Orthodoxie u. *Häresie (N. Brox: o. Bd. 13, 248/97) finden sich viele von der Kirche distanzierte Gruppen, die mindestens nach Darstellung ihrer Kritiker von einem herausragenden Lehrer oder Cha-

rismatiker beherrscht werden u. darum häufig als ‚J.' tituliert werden (zB. Νοητοῦ μαθηταί: PsHippol. c. Noet. 1, 1 [43 Butterworth] u. μαθηταὶ ... καὶ κοινωνοὶ τῆς τε ἀσεβείας καὶ τῆς ἐπιτιμίας ... Ἀρείου: Athan. ep. ad episc. Aeg. et Lib. 20 [PG 25, 585]). Die meist nur am Lehrer u. seinen Lehren interessierten Quellen reichen oft nicht aus, um mögliche soziale u. politische Motive solcher Gruppenbildungen zu rekonstruieren (Brox aO. 271) u. Parteien von J.kreisen zu unterscheiden. Bei argumentierenden Theologen wie Arius, Eunomius oder Pelagius wird man zunächst weniger von J.- als von Schülerkreisen sprechen wollen. Aber die schon von Origenes gezogene Parallele zwischen christlichen Sekten u. heidnischen Philosophenschulen (c. Cels. 3, 12 [SC 136, 34/6]) gilt oft auch in bezug auf die religiöse Verehrung des Lehrers (Aufnahme des Arius in den Heiligenkalender [Martyrol. Syr. 6. VII. (ASS Nov. 2, 1, LVIII)], Kult Lukians [s. o. Sp. 307]). Der häretische Gnostizismus (*Gnosis II) organisiert sich in (biographisch-soziologisch meist höchstens vage rekonstruierbaren) Gruppen, die sich um einen manchmal zum Wundermann stilisierten Lehrer sammeln, nach ihm (mindestens seitens der Gegner) benannt werden (zB. Basilidianer, Valentinianer: Clem. Alex. strom. 7, 108, 1) u. nach seinem Tod von seinen Schülern geleitet werden (K. Rudolph, Die Gnosis[3] [1990] 230f). Sorgfältig muß unterschieden werden, ob die Bezeichnung einer Gruppe als ‚Schule' eines Meisters auf Selbst- oder Fremdeinschätzung beruht u. inwieweit die ‚Schüler' anderes lehren oder intendieren als der ‚Meister' (Ch. Markschies, Valentinian gnosticism: J. D. Turner / A. McGuire [Hrsg.], The Nag Hammadi library after fifty years = NHStudies 44 [Leiden 1997] 401/38). Insofern der Lehrer seinen J. Gnosis vermittelt, wird er für sie zum Offenbarer (N. Brox, Offenbarung, Gnosis u. gnostischer Mythos bei Irenäus v. Lyon [1966] 43f. 116/33). Der Valentinschüler Markus soll durch Zauberei u. überwältigende prophetisch-charismatische Selbstdarstellung zahlreiche Männer u. Frauen für sich eingenommen haben; seine J. haben angeblich als Wanderprediger dieses Verhalten nachgeahmt (Iren. haer. 1, 13 [SC 264, 188/205]). Karpokratianer sollen ihre J. sogar mit einem Brandmal versehen haben (ebd. 1, 25, 6 mit frg. gr. 18 [342f]; *Karpokates). Öfters begegnen der Typus des getreu das Werk des Lehrers fortsetzenden J. u. derjenige des abtrünnigen, seinerseits zum Sektenstifter werdenden J., zB. in den Markion-J. Lukanus einerseits u. Apelles andererseits (A. v. Harnack, Marcion[2] = TU 45 [1924] 172. 177/96. 401*/20*). Frauen nehmen in häretischen Gemeinden häufig eine herausgehobene Rolle ein, zB. als Lehrerinnen u. Heilerinnen (Tert. praescr. 41, 5 [CCL 1, 221]), Seherinnen (Apelles gleichsam J. der Philumene: ebd. 6, 6; 30, 5/7 [191. 211]) u. Leiterinnen mit eigener J.schaft (Marcellina: Cels.: Orig. c. Cels. 5, 62 [SC 147, 168]; Iren. haer. 1, 25, 6 [264, 342]). – Die um die Prophetengestalten Montanus, Priscilla u. Maximilla gescharten Montanisten dürften ebenfalls zu Anfang Merkmale von J.schaft aufgewiesen haben (Quellen: P. de Labriolle, Les sources de l'histoire du Montanisme [Fribourg 1913]). Celsus spottet, das Christentum habe sich in zahlreiche Sekten aufgespalten, u. der eine habe sich diesen, der andere jenen ‚Lehrer u. Daimon' erwählt (Orig. c. Cels. 5, 63 [170]).

e. Manichäer. Mani (216/77 nC.), der infolge seiner bewußten Religionsmischung ebensogut im Abschnitt ‚nichtchristlich' behandelt werden könnte, hat als Kind einer Täufergemeinschaft angehört, wohl den judenchristl. Elkesaïten (Cod. Manich. Colon. 11, 2 [ed. A. Henrichs / L. Koenen / C. Römer = Papyrologica Coloniensia 14 (1988)]). Mehrfach spricht Mani davon, daß auch Alchasaios (*Elkesai) μαθηταί gehabt habe (ebd. 95, 18. 22; 97, 12). Das Verhalten Jesu gegenüber seinen J. führt Mani öfters als Norm an (ebd. 92, 7; 93, 4 u. ö.). Mani bezeichnet sich selbst als ‚Apostel Christi' (ebd. 66, 4f, vgl. Aug. c. Faust. 13, 2 [CSEL 25, 1, 381]) u. erwählt sich zwölf J. (Aug. haer. 46, 16 [CCL 46, 318]; Theodrt. haer. 1, 26 [PG 83, 381A]; nur bei Epiph. haer. 66, 5, 2 [GCS Epiph. 3[2], 24] die Zahl 22). Die Manichäer hatten in Anlehnung an Jesus, die Apostel u. die 72 Herren-J. von Lc. 10, 1 (erwähnt Manich. Kephalaia 12, 28 Polotsky / Böhlig) stets einen Archegos als ‚Führer', zwölf ‚Lehrer' u. 72 von diesen eingesetzte ‚Bischöfe' (chines. Hymnenrolle, allgemeines Anrufungs- u. Preislied 136ab [H. Schmidt-Glintzer, Chines. Manichaica (1987) 27]; chines. Kompendium K 80b 28f [ebd. 73]; kopt. Bemapsalm 227 [C. R. C. Allberry, A Manich. Psalm-Book 2 (1938) 22, 23f]; mittelpers. Hymnus an die Hierarchie u. die Gemeinde

M 36 [F. C. Andreas / W. Henning: SbBerlin 1933, 324]; vgl. Aug. haer. 46, 16 [CCL 46, 318]). – In den Acta Archelai, die authentische Quellen der manichäischen Missionsgeschichte u. der Mani-Vita verarbeiten, finden sich Zeugnisse über Manis drei J. Thomas, Addas u. Hermas, die cap. 13 (GCS Hegem. 22) zufolge analog zur christl. Apostelteilung zum Zwecke der Missionierung jeweils nach Syrien, nach dem Osten bzw. nach Ägypten gesandt werden, cap. 64 (ebd. 92) zufolge dagegen jeweils für Ägypten, Skythien bzw. zum Verbleib in Persien bestimmt wurden (vgl. Theodrt. haer. 1, 26 [PG 83, 380D/1A]; an-Nadīm, Fihrist [G. Flügel, Mani (1862) 52 bzw. 85]). Diese u. andere Namen begegnen in verschiedenen Katalogen von Mani-J. (S. N. C. Lieu, An early byz. formula for the renunciation of Manichaeism: JbAC 26 [1983] 193f). – Mani will frühere Religionsstifter übertreffen, indem er selbst Schriftliches hinterläßt. Jesus habe vor seinen J. gepredigt, Zarathustra J. gewonnen u. Buddha seine Gemeinden erwählt, aber nur die J. der drei hätten die Worte u. Taten aufgeschrieben (Manich. Kephalaia 7, 18/8, 12 Pol./Böhl.). Mani will dagegen durch ‚lebendige Schriften' eine lebenskräftigere Religion gründen (M 5794 I = T II D 126 I [Andreas / Henning aO. 296]; vgl. Manich. Kephalaia 8, 32; 9, 3f).

IV. Deutungen der Jünger Jesu. Die folgende Darstellung steht vor der Schwierigkeit, daß die Abgrenzung oder Gleichsetzung der Termini ‚J.', ‚Apostel' u. ‚die Zwölf' vom NT an sehr problematisch bleibt. Grob vereinfachend könnte man behaupten, die J. Jesu seien die in vorösterlicher Zeit mit ihm wandernden, von ihm lernenden Anhänger, die Apostel dagegen die aus nachösterlicher Perspektive zur Mission Ausgesandten, das Fundament der Kirche (Eph. 2, 20), zu denen in je eigenem Sinne Paulus, der Herrenbruder *Jakobus (Gal. 1, 19), Barnabas (Act. 14, 14), Andronikus, Junia (Rom. 16, 7) u. vielleicht die Träger eines mutmaßlichen (skeptisch J. Ysebaert, Die Amtsterminologie im NT u. in der Alten Kirche [Breda 1994] 3/28) urchristl. Apostelamtes (Did. 11, 3/6) zählen. Aber jeder Versuch einer sauberen Trennung der Konzepte wird durch den flexiblen patristischen Sprachgebrauch durchkreuzt. So bezeichnet Origenes den Apostel Paulus in fester Wendung als ‚echten J. Jesu' (c. Cels. 1, 13. 47; 5, 39; 6, 20 [SC 132, 110. 200; 147, 118. 230]; vgl. aber Act. 9, 26), u. Gregor v. Nyssa redet konträr zum Gewohnten von zwölf J. u. 70 Aposteln (vit. Mos. 2 [GregNyssOp 7, 1, 75f]). Der vorliegende Art. kann den Apostelbegriff nicht vollständig mitbehandeln, zumal dies einen ganz anderen ‚nichtchristl.' Teil des Art. erfordern würde (vgl. J. Roloff / G. G. Blum, Art. Apostel I/II: TRE 3 [1978] 430/66 [Lit.]). Andererseits können die Apostel nicht ausgespart bleiben, da die Zwölf eben auch J. sind. Inkonsequenzen müssen also in Kauf genommen werden. – Eine Auflistung der exegetischen Bemerkungen der Väter über Jesu J. u. eine Sammlung aller nachntl. Traditionen über ihr Leben entspräche nicht der Themenstellung des RAC, ebensowenig ein Katalog patristischer figurativer Auslegungen des AT (in den Psalmen findet zB. Augustinus die J. Jesu vorgeprägt in den kostbaren Steinen der Krone: en. in Ps. 20, 4 [CCL 38, 115], in den Widdern als ‚duces' der Herden: ebd. 64, 18 [39, 837], in den Säulen der Erde: 74, 6 [1028], in den donnernden Wolken: 76, 19 [1064], in den Fundamenten des himmlischen Jerusalem u. den Pforten Zions [= irdische Kirche]: 86, 4 [1201f]). Auffassungen der ersten Jhh. über Berufung, Herkunft, Flucht, Missionswirken u. Tod der J. verzeichnen Lipsius; Bauer, Leben 173/81. 415/51; ders., Apostelbild; vgl. W. A. Bienert, Das Apostelbild in der altchristl. Überlieferung: Hennecke / Schneem.^{5} 2, 6/28. – Im folgenden sollen nur grundlegende Typen der Deutung u. Funktion der J. in Theologie u. Kirche des Altertums skizziert werden.

a. Apostel. Die in erster Linie lukanische Konzeption einer Anwendung des Apostelbegriffes auf die Zwölf mit starker Dominanz der zwölf Apostel gegenüber dem zuerst in die zweite Reihe tretenden, dann aus dem Blickkreis verschwindenden größeren J.kreis Jesu hat eine durchschlagende Wirkung erzielt. Wenn es um **Amt, rechte Lehre, authentische Überlieferung u. Mission, Legitimität u. im weitesten Sinne rechtliche Verfaßtheit geht, ist in der Regel von ‚Aposteln' (wobei Paulus als ‚der Apostel' hinzugerechnet wird), ‚Apostolat', ‚apostolisch' u. nicht von ‚J.' die Rede; der Begriff ‚Apostel' kann losgelöst vom J.-Begriff alle großen Glaubensboten, Männer u. Frauen, bezeichnen (Y. Congar, Art. Apostel: LexMA 1 [1980] 783). Das Bild der Apostel nach Pfingsten überstrahlt ihre frühere Fehlbarkeit. Wo es unumgänglich ist, auf ihre Schwächen einzuge-

hen, zB. in Evangelienkommentaren u. Widerlegungen häretischer Exegese, wird oft eine Tugend daraus gemacht: Die J. mußten Schattenseiten haben, damit man sie nicht vollends für göttlich hält (Joh. Chrys. stat. 10, 4 [PG 49, 115]); sie irrten sich manchmal, bevor sie den Geist empfingen, eigens damit wir Späteren nicht in die Irre gehen (Ambros. incarn. 6, 46 [CSEL 79, 247]). Das Apostelbild wird durch die romanhafte Ausgestaltung in den Apokryphen ins Phantastische gewendet: Als Missionare u. Wundertäter reisen die Apostel bis an die Enden der Welt. – Auch die ethisch-spirituelle Vorbildlichkeit der J. kann vom Apostelbegriff dominiert werden. Ausgehend von einer Deutung der paulinischen Aufforderungen zur Apostel-Nachahmung u. einem spiritualisierenden Bild des Apostels als wahren Gnostikers führt eine Entwicklung über die Bindung von Rechtgläubigkeit an Apostolizität zum Ideal des βίος ἀποστολικός (Orig. in Mt. hom. 15, 2 [GCS Orig. 10, 352] u. ö.), das von Origenes entfaltet (K. S. Frank, Vita apostolica: ZKG 82 [1971] 159/65; Crouzel 34/7) u. unter Aufnahme von Zügen aus den Apokryphen vom Mönchtum übernommen wird (s. u. Sp. 326). – Anfangs dürften die persönlichen J. Jesu vor allem als authentische Zeugen betrachtet worden sein. Auch die ‚Apostel' der nachösterlichen Aussendung gelten noch in erster Linie als Zeugen (so zB. Act. 1, 8; 3, 32; 3, 15). Im 2. Jh. werden die Apostel zunehmend als Träger der (auch mündlichen) Überlieferung aufgefaßt, u. nun tritt die Zusammengehörigkeit von Tradition u. Amt stärker ins Bewußtsein. Man kann den Gedanken der apostol. Sukzession der Bischöfe als Ergebnis dieser Verschmelzung ansehen (Campenhausen, Amt aO. [o. Sp. 297] 163). Die Vorstellung, daß Gott Christus gesandt hat, Christus die Apostel u. die Apostel die Bischöfe u. Diakone eingesetzt haben, ist schon 1 Clem. 42, 1/4 ausgesprochen. Das älteste Zeugnis eines Zusammendenkens von Überlieferung u. Sukzession, u. zwar nach dem Vorbild der Philosophenschulen (Campenhausen, Amt aO. 174f), findet sich beim Gnostiker Ptolemäus, der beansprucht, im Besitz der ἀποστολικὴ παράδοσις zu sein, die er ἐκ διαδοχῆς empfangen habe (ep. ad Flor. 7, 9 [SC 24bis, 72] = Epiph. haer. 33, 7, 9). Theologen wie Irenäus kehren solche häretischen Berufungen auf apostolische Traditionen um zur kirchlichen Berufung auf eine Überlieferung, die durch die Nachfolge der Bischöfe ihre apostol. Herkunft nachweisen kann (haer. 3, 3 [SC 211, 30/44]) u. in der nichts hinzugetan u. nichts fortgelassen ist (ebd. 4, 33, 8 [100, 2, 818/20]). Als vorzügliches Beispiel führt Irenäus die röm. *Bischofsliste an (ebd. 3, 3, 3 [32/8]). Tertullian fordert die Häretiker auf, die Ursprünge ihrer Kirchen, die Reihe ihrer Bischöfe, die ‚successio ab initio' darzulegen u. damit zu beweisen, daß der erste Bischof tatsächlich einen der Apostel oder apostolischen Männer, die bei den Aposteln blieben, zum auctor et antecessor hatte (praescr. 32, 1 [CCL 1, 212]); er ist überzeugt, daß dieser Nachweis nicht gelingt. Er selbst sieht sich als ‚heres apostolorum' (ebd. 37, 5 [218]). Vgl. zum Ganzen Javierre; J. Fellermayr, Tradition u. Sukzession im Lichte des röm.-antiken Erbdenkens (1979); A. Brent, Diogenes L. and the apostolic succession: JournEcclHist 44 (1993) 367/89; *Hereditas. – Der Topos ‚apostolus id est episcopus' (Cypr. ep. 3, 3, 1 [CCL 3B, 14]) kann so buchstäblich genommen werden, daß von bestimmten Bischöfen apostolische Wundertätigkeit (Act. 2, 43; 3, 1/7 u. ö.) behauptet wird: Caesarius v. Arles soll Kranke geheilt, Tote auferweckt u. Dämonen besiegt haben (Vit. Caes. Arel. 2, 2/15 [2, 324/31 Morin]). – Auch in den gerade beschriebenen Funktionen kann gelegentlich von ‚J.' statt ‚Aposteln' gesprochen werden, zB. bei Origenes: Jesus hat den J. die Lehre überliefert (c. Cels. 1, 31 [SC 132, 158]); die J. haben die Geschehnisse der Sendung des Sohnes u. des Geistes aufgeschrieben (ebd. 1, 46 [198]); der Erlöser ist zuerst nur mit den J., nach Pfingsten in ihnen (in Joh. comm. 10, 10, 8, 44f [GCS Orig. 4, 179f]). Doch das sind eher Ausnahmen. Eine ausführlichere Erörterung der J. als authentischer Zeugen, Tradenten, Fürsprecher, als Ursprünge, Vorgänger u. Autoritätsgaranten der Bischöfe, als Fundamente u. Beschützer der Kirche würde daher in einen Art. ‚Apostel' gehören (vgl. Roloff / Blum aO.; M. Maccarrone, Apostolicità, episcopato e primato di Pietro [Roma 1976]).

b. Schriftsteller. Seit Papias (frg. 3, 16 K.: Eus. h. e. 3, 39, 16 [GCS Eus. 2, 1, 292]) wird dem J. Matthäus die Zusammenstellung von Logien in hebräischer Sprache u. von daher die Verfasserschaft des Mt.-Evangeliums zugeschrieben (Iren. haer. 3, 1, 1 [SC 211, 22] = Eus. h. e. 5, 8, 2 [442/4]). Von Clemens v. Alex. (s. o. Sp. 306) u. Irenäus (haer. 3, 1, 1

[24] = Eus. h. e. 5, 8, 4 [444]) an gilt meistens Johannes, der J. des Herrn, der an seiner Brust lag, als Verfasser des Joh.-Evangeliums, auch wenn das wohl zwei Träger des Namens Johannes unterscheidende Papiaszeugnis (s. o. Sp. 305) bleibende Verwirrung gestiftet hat (W. R. Schoedel, Papias: ANRW 2, 27, 1 [1993] 235/70). Markus u. Lukas gelten als Apostelschüler (s. o. Sp. 305f) u. werden zu den 70/72 J. gerechnet (s. u. Sp. 334; vgl. Th. Schermann, Prophetarum vitae fabulosae [1907] Reg. s. v.). J. Jesu sollen die kath. Briefe u. Apc. verfaßt haben (patristische Belege: A. Wikenhauser / J. Schmid, Einleitung in das NT[6] [1973]), ebenso nichtkanonische Evangelien (s. Hennecke / Schneem.[5] 1). Nach Markion haben die Apostel nichts geschrieben (ἐκήρυξαν ... ἀγράφως [GCS Adamant. 82]), nur Lc. läßt er gelten, so daß ihm Tertullian vorwirft, das Christentum ‚a discipulatu Lucae' beginnen zu lassen (adv. Marc. 4, 3, 1 [CCL 1, 548]). – Mani (s. o. Sp. 311) u. heidnische Philosophen (s. u. Sp. 327) halten es für einen Mangel, wenn die schriftliche Überlieferung über einen Religionsstifter nur auf seine J. statt auf ihn selbst zurückgeht.

c. *Träger geheimer Überlieferungen.* Im NT wird die Lehre Jesu vor den vielen Menschen u. vor den J. unterschieden (Mc. 4, 10 [s. o. Sp. 291]; Mt. 13, 36); Petrus, Jakobus u. Johannes dürfen als einzige die Verklärung Jesu sehen (Mc. 9, 2 parr.); von Begegnungen u. Gesprächen des Auferstandenen mit seinen J. ist die Rede (Act. 1, 3/8 u. ö.). Manche Väter, besonders die ‚Platoniker' unter ihnen, bauen solche esoterischen Ansätze aus (zum Hintergrund Speyer, Überlieferungen aO. [o. Sp. 264] 9/27). Clemens v. Alex. (strom. 6, 61, 3) erklärt, eine gewisse christl. Gnosis sei aus der Zeit der Apostel durch Sukzession (κατὰ διαδοχάς) an wenige (εἰς ὀλίγους) mündlich (ἀγράφως) weitergegeben worden u. so bis in heutige Zeit herabgekommen; es handelt sich um die unmittelbar von Petrus u. Jakobus, Johannes u. Paulus stammende παράδοσις der seligen Lehre oder Gnosis, die jeweils vom Vater (= Lehrer) an den Sohn (= J.) vererbt wird (ebd. 1, 11, 1; zur Vater-Lehrer-Metaphorik o. Sp. 265/7. 276. 285; zur Weitergabe an die 70/72 J. s. u. Sp. 320). Origenes befaßt sich ausgiebig mit der Differenz der wenigen von Christus belehrten J. einerseits u. der sie umgebenden Volksmengen anderseits (in Mt. hom. 10, 1/12 [GCS Orig. 10, 1/15]). Er erklärt das Wissen u. die Leidensbereitschaft der J. damit, daß Jesus sie manches im Geheimen (ἐν ἀπορρήτῳ) gelehrt habe (c. Cels. 1, 31 [SC 132, 160]). Zu der von Celsus zitierten Stelle aus Plat. ep. 7, 341D über die Notwendigkeit esoterisch-mündlicher Lehre führt Origenes biblische Parallelen an u. sagt, die J. hätten bewußt nicht alles für die Menge aufgeschrieben, was Jesus ihnen im engen Kreise vermittelt habe (c. Cels. 6, 6 [SC 147, 24/8]). Auch Basilius unterscheidet zwischen Lehren u. Bräuchen der Kirche aufgrund geschriebener Lehre u. solchen, die aufgrund der Überlieferung der Apostel empfangen u. im Geheimen (ἐν μυστηρίῳ) übergeben worden sind (spir. 27, 66 [SC 17[bis], 478/86]). – Für manche Väter sind die J. vor allen anderen Menschen ausgezeichnet. Sie gelten als ‚in allem mit vollem Maß beschenkt' (πεπληρωμένοι, Clem. Alex. strom. 4, 133, 3). Ephraem Syrus überliefert ein Logion, wonach Christus ‚vor der Welt' die J. erwählt hat (comm. in ev. conc. 4, 18 [ed. L. Leloir = Chester Betty Monogr. 8 (Leuven 1990) 34]; arm. Übers.: ‚bevor die Welt wurde' [CSCO 137/Arm. 1, 57] = Resch, Agrapha[2] 100). Nach Evagrius Ponticus haben die J. den höchsten menschenmöglichen Grad der Schau erreicht, wofür sie durch den Logos gereinigt worden sind (dogm. ep. de trin. 7 = PsBasil. ep. 8, 7 Courtonne). – Teile des Gnostizismus u. verwandter heterodoxer Strömungen überhöhen die J. ins Übermenschliche u. Kosmische. Das Philippusevangelium (NHC II, 3) läßt Jesus anläßlich seiner Erscheinung auf dem Berg die J. ‚größer' machen, so daß sie ihn zu schauen vermögen (NHC II 58). In der Pistis Sophia erklärt Christus, er habe die J. ‚von Anfang an durch das erste Mysterium ausgewählt' u. als ‚zwölf Kräfte' mit sich geführt, die aus den ‚zwölf Erlösern' stammten (1, 7 [ed. C. Schmidt = NHStudies 9 (Leiden 1978) 20/2]). – Viele apokryphe Evangelien u. verwandte, besonders gnostische Texte beanspruchen, geheime Lehren Jesu an seine J., in der Regel nach seiner Auferstehung, wiederzugeben. Auch nach Berichten von Irenäus, Hippolyt u. a. verweisen Häretiker für ihre besonderen Lehren darauf, daß Christus nur einige seiner J. mit den letzten Wahrheiten vertraut gemacht habe (Iren. haer. 2, 27, 2 [SC 294, 268]). Mancher gnostische Text zeigt eine ähnliche Spannung zwischen esote-

rischem Anspruch u. missionarischem Impuls wie die Hermetik (s. o. Sp. 277). Laut Pistis Sophia 1, 1 (Schmidt aO. 2) hat der Auferstandene allein elf Jahre lang seine J. die Topoi des ersten Gebotes u. des ersten Mysteriums gelehrt. In vielen Schriften sind einzelne J. hervorgehoben: ‚Aber Maria Magdalena u. Johannes, der Jungfräuliche, werden überragen alle meine J.‘ (ebd. 2, 96 [466]). ‚Er [= Christus] übergab ihm [= Johannes] dieses Geheimnis, u. sogleich entschwand er ihm‘ (Apocr. Joh. [BG 8502] 76f [ed. W. C. Till / H.-M. Schenke: TU 60^2 (1972) 192/4]). ‚Die geheimen Worte, die vom Erlöser zu Judas Thomas gesagt wurden‘ (Das Buch des Thomas [NHC II, 7], NHC II 138 [ed. H.-M. Schenke: TU 138 (1989) 24]). Im apokryphen Jakobusbrief (NHC I, 2) sendet Jakobus ein geheimes Buch, das Offenbarungen enthalte, die der Herr nicht allen zwölf J., sondern nur ihm u. Petrus zuteil habe werden lassen (NHC I 1 [ed. D. Kirchner: TU 136 (1989) 8]). Empfänger u. Träger der geheimen Überlieferungen sind insbesondere die als ‚J.innen‘ bezeichneten Frauen um Jesus (zum Kontext vgl. u. a. K. L. King [Hrsg.], Images of the feminine in Gnosticism [Philadelphia 1988]). Am prominentesten ist Maria Magdalena, besonders im Evangelium Mariae (BG 8502, 1), wo sie zur Zentralgestalt wird, u. in der Pistis Sophia (Bücher 1/3), wo sie in cap. 83/135 von 46 Fragen an Jesus 39 stellt (C. Schmidt, Einleitung: GCS Kopt.-gnost. Schr. 1^1, XV; A. Marjanen, The woman Jesus loved. Mary Magdalene in the Nag Hammadi library and related documents [Leiden 1996] 170/88). Die Sophia Jesu Christi (BG 8502, 3 u. NHC III, 4) beginnt: ‚Nachdem er von den Toten auferstanden war u. als seine zwölf J. u. sieben Frauen, die ihm als J. gefolgt waren, nach Galiläa gegangen waren …‘ (BG 8502, 77 [ed. D. M. Parrott = NHStudies 27 (Leiden 1991) 37]). – Zum oft schwer nachprüfbaren Standardrepertoire der Ketzerbestreitung zählt der Vorwurf, sich auf apokryphe J.überlieferungen zu stützen. So sollen sich die Sabellianer auf das Ägypterevangelium berufen haben (Epiph. haer. 62, 4 [GCS Epiph. 2, 391]), das u. a. geheime Worte des Herrn an die J.in Salome enthalten hat (Clem. Alex. strom. 3, 63f). Noch den Priscillianisten wurde vorgehalten, einem Apokryphon namens ‚Memoria apostolorum‘ anzuhangen (Oros. comm. 2 [CSEL 18, 154]), doch tat man ihnen vielleicht Unrecht (B. Vollmann, Art. Priscillianus: PW Suppl. 14 [1974] 531/5). – Meistens wurde kirchlicherseits die Konzeption der J. (-innen) als Träger geheimer Traditionen abgelehnt, nicht zuletzt durch die Bildung des Schriftenkanons. *Irenäus bestreitet die Existenz geheimer Überlieferungen mit dem Argument, die Apostel hätten sich ihre Nachfolger, denen sie ihre Lehrstühle hinterließen, als möglichst vollkommen gewünscht, ihnen also um der Gläubigen willen gewiß nichts von ihrem Wissen vorenthalten; da von einem bischöflichen Geheimwissen aber nichts bekannt geworden sei, habe es gar keine Esoterik gegeben (haer. 3, 3, 1 [SC 211, 30]). Weitere Argumente zB. bei Tert. praescr. 22/6 (CCL 1, 203/8).

d. Nachfolger u. Stellvertreter Christi. Daß ein J. aus erbrechtlichen Gründen oder durch Wahl Nachfolger des Meisters wird, ist von den Philosophenschulen her bekannt (s. o. Sp. 270 u. 275; Javierre 66/86). Auch Elisa ist als Nachfolger Elias anzusehen (s. o. Sp. 279; Javierre 240/5). Rabbinen bilden regelrechte Sukzessionsreihen, wobei oft ein Schwiegersohn die Nachfolge antritt (ebd. 279/99; Strack / Billerb. $5/6^6$ Falttafeln; W. Bacher, Tradition u. Tradenten in den Schulen Palästinas u. Babyloniens [1914]; vgl. Fellermayr aO. [o. Sp. 314]). – Der Herrenbruder *Jakobus, der nicht zu den Zwölfen, wohl aber zu den Aposteln (Gal. 1, 19) oder zu dem weiteren J.kreis Jesu zählt (Eus. h. e. 1, 12, 4f [GCS Eus. 2, 1, 81]; Index apost. graeco-syr. [ed. Schermann, Proph. vit. aO. 172]; PsEpiphan. catal. apost. [ebd. 118]; PsDoroth. catal. apost. [ebd. 134]; PsHippol. catal. apost. [ebd. 167]), scheint ‚judenchristlichen‘, nur aus Indizien rekonstruierbaren Traditionen zufolge eine solche Funktion gehabt zu haben (Bammel 31/51; Quellen dargeboten von Zahn 225/363: Brüder u. Vettern Jesu; gegen die Historizität eines solchen ‚Kalifats‘: H. v. Campenhausen, Aus der Frühzeit des Christentums [1963] 135/51), vergleichbar etwa auch der Bruderfolge im Amt der Hohenpriester zZt. Jesu (hierzu E. Bammel, Judaica 1 [1986] 21/7). Von Paulus als erste der ‚drei Säulen‘ vor Petrus u. Johannes genannt (Gal. 2, 9), von Clemens v. Alex. als erster (vor Johannes u. Petrus) aufgeführt, dem der Herr nach der Himmelfahrt ‚die Gnosis‘ gibt (hyp. frg. 13 [GCS Clem. Alex. 3, 199] = Eus. h. e, 2, 1, 4f), von demselben als erster Bischof v. Jerusalem bezeichnet, dem Petrus,

der Zebedaide Jakobus u. Johannes den Vortritt lassen (hyp. frg. 10 [198] = Eus. h. e. 2, 1, 3), in allen vier eben angeführten J.-Katalogen als erster der 70/72 J. genannt, wird er den PsKlementinen zufolge auf die Kathedra Christi gesetzt (PsClem. Rom. hom. 3, 60, 1 [GCS PsClem. 1^3, 78]) u. übernimmt die Leitung (διαδέχεται) der Kirche (Hegesipp.: Eus. h. e. 2, 23, 4 [166], ,Apostel' hier interpoliert durch Euseb?). Im Thomasevangelium fragen die J. Jesus, wer ,über sie groß' werde, u. die Antwort lautet, sie sollten ,zu Jakobus dem Gerechten gehen, für den Himmel u. Erde gemacht sind' (NHC II, 2 Logion 12 [ed. B. Layton = NHStudies 20 (Leiden 1989) 58]). – Zwar ist von einer Fortführung dieser Erbfolge durch weitere Angehörige Jesu nirgends die Rede, aber laut Eus. h. e. 3, 11 (226/8) tritt nach der Eroberung Jerusalems durch die Römer mit Simeon ein Vetter Jesu an die Spitze der Gemeinde, u. noch im 3. Jh. nehmen Mitglieder der Familie Jesu angeblich hier u. da führende Positionen in Gemeinden ein (Zahn 295f). – Anders steht es um Petrus (Bammel 52/60; Ch. Grappe, Images de Pierre aux deux premiers siècles [Paris 1993]). Sein Name führt die meisten Apostellisten an, meistens wird ihm (statt Maria Magdalena oder den Emmaus-J.) die erste Erscheinung des Auferstandenen zugeschrieben, u. Mt. 16, 18f stützt seine Autorität. Aber kaum je wird er als Nachfolger Jesu betrachtet, weil im Hauptstrom christlicher Lehre für eine solche Vorstellung entsprechend Christi Wort ,Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt' (Mt. 28, 20) kein Platz ist. Stattdessen setzt sich nach unterschiedlich auswertbaren Anfängen die Deutung Petri als Stellvertreter Christi durch. Der Terminus ,vicarius' Christi findet sich auf Petrus angewandt seit Ambros. in Lc. 10, 175 (CCL 14, 397). Auf der röm. Synode vJ. 495 wird erstmals der Papst ,vicarius Christi' genannt (Coll. Avell. 103, 30 [CSEL 35, 1, 487] = Gelas. ep. 30, 15 [1, 447 Thiel]). Vgl. M. Maccarrone, Vicarius Christi. Storia del titolo papale (Roma 1952).

e. Die 70/72 Jünger. Ihre unvermittelte Erwähnung Lc. 10, 1/17 (s. o. Sp. 297) hat seit dem 2. Jh. Anlaß zu Spekulationen gegeben. Blasse Spuren könnten darauf hindeuten, daß Markion in dem Gegensatz der zwölf u. der 70/72 J. die Spaltung zwischen der abgelehnten u. seiner eigenen Kirche grundgelegt sieht (K. Tsutsui, Das Evangelium Marcions: Annual of the Japan. Biblical Inst. 18 [1992] 67/132): In Markions Lc.-Revision scheint sich Jesu Vorwurf an das ,ungläubige Geschlecht' (9, 41) allein auf die zwölf Apostel zu beziehen (πρὸς αὐτούς bei Epiph. haer. 42, 11, 6 schol. 19 [GCS Epiph. 2, 110]); anschließend ,adlegit et alios septuaginta apostolos super duodecim' (bei Tert. adv. Marc. 4, 24, 1 [CCL 1, 607]); nach ihrer Aussendung u. Rückkehr dankt Jesus, daß der ,Herr des Himmels' (bewußte Auslassung von ,u. der Erde', Epiph. aO. schol. 22 [2, 110]) ,den Kleinen' (also den 70/72?) das den Klugen Verborgene geoffenbart hat (Lc. 10, 21). – Hippolyt (in Pent. frg. arab. 17 [GCS Hippol. 1, 2, 105]) deutet die 70 J. als Heidenmissionare, indem er sie in Num. 13, 1/26 präfiguriert findet, wo von den Männern gesprochen wird, die, von Moses beauftragt, in 40 Tagen das Land Kanaan auskundschaften: ,So haben die 70 Evangelisten gleicherweise 40 Tage lang in der Welt gepredigt u. kehrten nach 40 Tagen zum Meister Jesus zurück u. berichteten ihm, was sie bei den Völkern in seinem Namen getan'. In der Ep. Petri spielt Petrus auf Num. 11, 16/25 an (Moses habe den 70 Ältesten seine Kathedra übergeben) u. bittet Jakobus, die Bücher seiner Predigten an die ,70 Brüder' weiterzugeben (PsClem. Rom. ep. Petr. 1f [GCS PsClem. 1^3, 1]), vielleicht ein judenchristl. Gremium in Parallele oder Nachfolge zu den 70 J. Nach Clemens v. Alex. (hyp. frg. 13 [GCS Clem. Alex. 3, 199] = Eus. h. e. 2, 1, 4) gibt der Herr nach der Himmelfahrt die Gnosis dem Jakobus, Johannes u. Petrus, diese geben sie den übrigen Aposteln u. diese an die 70 J. weiter. Für Origenes sind die in 1 Cor. 15, 7 hinter Jakobus genannten ,Apostel', denen der Auferstandene erschienen ist, ,vielleicht die 70' J. (c. Cels. 2, 65 [SC 132, 438]; in Num. hom. 27, 11 [GCS Orig. 7, 271]; ebenso Hieron. ep. 78, 8 [CSEL 55, 58] u. Joh. Chrys. in 1 Cor. hom. 38, 4 [PG 61, 326]). Für Hilarius weisen die Aussendung der Taube durch Noah u. ihre Rückkehr (Gen. 8, 8/11) auf das Geschehen um die 70 J. bei Lc. voraus (myst. 1, 14 [CSEL 65, 14]). Allegorisch näherliegend u. beliebter ist die Deutung der zwölf Quellen u. 70 Palmen von Elim (Ex. 15, 27; Num. 33, 9) auf die zwölf Apostel u. 70 J. (Orig. in Num. hom. 27, 11 [271]; in Ex. hom. 7, 3 [SC 321, 212/4]; Tert. adv. Marc. 4, 24, 1 [CCL 1, 607]; Greg. Nyss. vit. Mos. 2 [GregNyssOp 7, 1, 75]; Hilar. myst. 1, 37 [CSEL 65, 27; hier

INHALTSVERZEICHNIS

Die Supplement-Lieferungen 1–6 des RAC enthalten folgende Artikel:

Aaron
Abecedarius
Aegypten II (literaturgeschichtlich)
Aeneas
Aethiopia
Africa II (literaturgeschichtlich)
Afrika
Agathangelos
Aischylos
Albanien (in Kaukasien)
Altersversorgung
Amazonen
Ambrosiaster
Amen
Ammonios Sakkas
Amos
Amt
Anfang
Ankyra
Anredeformen
Aphrahat
Aponius
Apophoreton
Aquileia
Arator
Aristeasbrief
Aristophanes
Arles
Ascia
Asterios v. Amaseia
Athen I (Sinnbild)
Athen II (stadtgeschichtlich)
Augsburg
Axomis (Aksum)
Barbar I
Barbar II (ikonographisch)

In dem bei der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung in Münster erscheinenden „Jahrbuch für Antike und Christentum“ sind weitere Nachträge zum RAC enthalten:

Baruch	17 (1974) 177/90	**Constantius I**	2 (1959) 158/60
Büchervernichtung	13 (1970) 123/52	**Constantius II**	2 (1959) 162/79
Calcidius	15 (1972) 236/44	**Erbrecht**	14 (1971) 170/84
Consilium, Consistorium	11/12 (1968/69) 230/48	**Euripides**	8/9 (1965/66) 233/79
Constans	2 (1959) 179/84	**Fuchs**	16 (1973) 168/78
Constantinus II	2 (1959) 160f	**Gans**	16 (1973) 178/89

Die im „Jahrbuch“ erschienenen Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Lieferungen des RAC aufgenommen.

ISBN 3-7772-9830-1 (RAC Lieferung 147)